

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO



Publication du CERPHIS

N° 003 - 2005

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Tanella BONI (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*),
Augustin Kouadio DIBI (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*),
Dominique Aka Bwassi ASSALE (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*),
Souleymane Bachir DIAGNE (*Northwestern University USA*),
Mahamadé SAVADOGO (*Université de Ouagadougou Burkina Faso*),
Pierre N'ZINZI (*Université de Libreville Gabon*),
Paulin HOUNTONDI (*Université de Cotonou Bénin*)

COMITE DE REDACTION

Directeur de Publication : Tanella BONI

Rédacteur en chef : Thierry Armand EZOUA

Rédacteur en chef adjoint : Raoul Yao Kpa KOUASSI

P. A. O. : Raoul Yao Kpa KOUASSI

Noûs, CERPHIS, N°003, Abidjan, Mars 2005

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Editeur n°7721 du 10 mai 2005

1^{er} Trimestre 2005

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

SOMMAIRE

La pratique de l'analogie chez Platon

Cablanazann Thierry Armand EZOUA PP 5-14

Sens et enjeux du principe de la séparation de l'Etat et de la religion

Gbotta TAYORO PP 15-34

Quelle philosophie en temps de crise ?

Antoine KOUAKOU PP 35-59

Nietzsche et la question de la mort

Jean-Honoré KOFFI PP 60-82

“Le discours direct” facteur de polyphonie et d'interruption narrative dans *Monne, outrages et défis* de Ahmadou Kourouma

Adjé Joseph ANOH PP 83-100

Philosophie et condition humaine

Kouadio Symphorien KOUADIO PP 101-113

LES BIOTECHNOLOGIES

Doh Ludovic FIÉ PP 114-134

Crise et développement des activités portuaires a San-Pedro

N'Guessan Hassy Joseph KABLAN PP 135-160

Logique et psychologie génétique

Edmond Paul ASSY PP 161-172

LA PRATIQUE DE L'ANALOGIE CHEZ PLATON

Cablanazann Thierry Armand EZOUA

Maître-Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody

RESUME

Inspirée sans doute de l'analogie mathématique pythagoricienne, l'analogie platonicienne est fondée sur l'égalité géométrique. Chez Platon, il y a trois usages de l'analogie : un usage pédagogique, un usage heuristique et un usage cosmologique et cosmogonique.

Mots clés : Mathématique, Méthode, Axiologie, Egalité, Proportion, Similitude.

ABSTRACT

Probably inspired by Pythagorean mathematics analogy, the Platonic analogy is based on geometric equality. For Plato, there are three uses of analogy: pedagogical use, heuristic use, cosmologic and cosmogonic use.

Key-words

Mathematics, Method, Axiology, equality, Proportion, Similarity.

INTRODUCTION

Comme les mathématiciens Grecs, Platon distingue trois types de médiété : la médiété arithmétique, la médiété harmonique et la médiété géométrique, et il les définit comme l'ont fait les mathématiciens : « *La médiété arithmétique est (en effet) celle dans laquelle le moyen terme dépasse le premier terme d'une quantité égale à celle dont il est lui-même dépassé par le second, en sorte que le moyen est égal à la demi-somme des extrêmes... Dans la médiété harmonique, le moyen dépasse le premier de fraction de cet extrême égale à la fraction du second dont il est lui-même dépassé par cet extrême* »¹

Platon ne fait que reprendre l'analogie des mathématiciens qu'il transpose dans le domaine philosophique. C'est dans cette "*transposition*" qui concilie deux champs hétéro-

gènes que résident ici son génie et son originalité, et c'est ce qui lui vaudra d'inaugurer le raisonnement par analogie en philosophie. Avec lui et grâce à lui en effet, la théorie de l'analogie n'est plus réservée au seul domaine de la quantité, mais est étendue à d'autres secteurs et avec succès, en particulier à la catégorie de la qualité et à celle de la substance, puis à tout l'univers, ce qui lui vaudra le reproche d'Aristote qui taxera sa science de la nature de « *physique géométrique* »².

Du coup, l'analogie en est venue à signifier la similitude de fonction de deux objets. Au lieu d'une relation entre deux couples, l'analogie commence effectivement à désigner ici la similitude entre deux choses, d'où un glissement de l'analogie vers l'image. Mais la structure proportionnelle, donc mathématique, n'est pas bannie pour autant, mais conservée, car l'analogie désigne toujours non pas la proportion comme chez Aristote, mais la proportionnalité entendue dans un sens plus large : celui de la similitude de rapports, de structures ou de fonctions. C'est ainsi que dans le célèbre paradigme de l'analogie philosophique, issue justement de ce glissement de sens dont nous parlions, le Soleil et le Bien sont dits analogues en vertu d'une similitude de fonctions qui les relie : le Soleil donne la vie au monde sensible comme le Bien donne l'intelligibilité au monde intelligible.

Inspirée sans doute de l'analogie mathématique pythagoricienne par le biais de son contemporain et ami Archytas, l'analogie platonicienne est fondée sur l'égalité géométrique. Mais quels sont les usages qu'il en fait ?

I.- L'USAGE PÉDAGOGIQUE

Remarquons que le premier usage est d'ordre pédagogique. Il consiste à partir d'un objet "facile" sur lequel on s'exerce avant de traiter d'un objet ressemblant au premier mais plus "difficile". C'est ainsi que Platon définit le sophiste à partir du pêcheur à la ligne. L'analogie est donc pour Platon un excellent moyen d'exposition didactique et cela se voit tout d'abord dans le domaine éthico-politique. Ainsi, en pé-

dagogue soucieux de se faire comprendre et de faire comprendre ses disciples, il décide dans la *République* d'examiner d'abord la justice en caractères gras puis d'appliquer ensuite les résultats aux petits, car il estime que de même qu'il est plus facile d'étudier ou de lire des lettres écrites en gros caractères, il est plus facile d'étudier la justice dans l'Etat qui est l'individu vu à la loupe. « *Pour connaître la justice, il y a intérêt à commencer par l'étude de la justice dans la Cité, la Cité étant plus grande, "examinant", ou plutôt "vérifiant" la ressemblance de la grande par la forme de la petite* »³.

Les résultats de l'étude dans le grand sujet montrent que la justice consiste à ce que chacune des trois classes dans la Cité fasse sa fonction propre sans ingérence aucune dans les fonctions des autres. Il en résulte que la justice dans le petit sujet, c'est-à-dire l'individu – qui est aussi la Cité en miniature –, consistera aussi en ce que chacune des trois parties de l'âme accomplisse le rôle qui est dû, sans empiètement aucun sur le rôle des *autres*⁴. Ainsi, grâce à cet emploi particulier de l'analogie qui apparaît ici comme paradigme ou exercice pédagogique, on a aisément la solution de ce qu'on cherchait : la nature de la justice dans l'individu. Ceci n'est possible que parce que Platon voit un rapport analogique, donc mathématique, entre l'individu et la Cité. C'est la raison pour laquelle on peut dire que la Cité est l'individu vu à la loupe et l'individu une Cité en miniature.

C'est en effet en vertu de cette analogie qu'aux trois classes d'hommes qu'il a découvertes dans l'Etat, savoir les magistrats, les guerriers, les laboureurs et artisans, il divise l'âme en la faisant correspondre à la division de l'Etat et trouve naturellement trois parties dans l'individu : l'intelligence (qui gouverne), le courage (qui fait respecter les ordres de l'intelligence) et enfin le désir. A ces trois parties correspondent trois vertus, qui sont les mêmes dans l'individu et dans l'Etat, bien sûr : la sagesse (vertu de l'âme intelligente, en tant qu'elle possède la science qui lui permet d'exercer le commandement), le courage (vertu de l'âme courageuse, en tant qu'elle obéit aux ordres de l'intelligence), la tempérance (vertu de l'âme désirante, en tant qu'elle se subordonne à la

partie maîtresse). On pourrait, pour fixer les idées, résumer toute cette analogie en ces termes : ce que, respectivement, les magistrats, les guerriers, les laboureurs et artisans sont à la Cité, l'intelligence, le courage et le désir le sont respectivement à l'individu, par rapport à la sagesse, au courage et à la tempérance.

Une quatrième vertu, la justice, qu'on pourrait qualifier de vertu synthétisante, se produit dans l'individu comme dans la Cité, quand ces diverses parties sont d'accord entre elles, chacune accomplissant sa fonction propre, comme il ressort de l'usage pédagogique de l'analogie grâce auquel Platon peut enfin définir la justice dans la république comme une relation mathématique de proportionnalité entre les parties de l'âme et de la cité.

Il importe de souligner que cet emploi de l'analogie qui revient constamment dans le platonisme, se fonde essentiellement sur la relation *microcosme-macrocosme*, relation pensée par tous les Grecs en général et Platon en particulier, comme une relation d'analogie. Platon est en effet « *certain qu'une union étroite existe entre la nature humaine et la nature universelle. Plus qu'aucune autre œuvre antique, son ouvrage le Timée a contribué à imposer aux générations à venir la croyance à une liaison – analogique – entre le microcosme et le macrocosme* »⁵. Ce rapport du petit et du grand qui « *dominera toute la philosophie de la Renaissance et du XVIIe siècle* »⁶ est essentiel pour comprendre Platon, notamment dans son usage pédagogique de l'analogie qui consiste précisément à découvrir le grand sujet à partir de l'analyse d'un sujet miniaturisé, ou inversement à découvrir le petit sujet à partir d'un sujet analogue à celui-ci mais agrandi.

En effet, tantôt faute de comprendre le Grand, on prend un exemple sur le *petit*⁷, tantôt faute de comprendre le petit, on prend exemple sur le Grand. Cette manière de procéder n'a-t-elle pas effectivement des vertus pédagogiques ? on n'en saurait douter : non seulement elle constitue une vérification de l'analogie en ce sens qu'on applique les résultats obtenus sur le paradigme à l'objet de la recherche pour voir

si on les y retrouve vraiment, mais aussi et surtout, il semble qu'il y ait dans ce mouvement, dans ce processus, dans ce rapport unifiant et ascendant qu'elle établit, comme une force entraînant et instructive : "Imitant" ce mouvement et découvrant ce rapport, l'élève s'efforce de dépasser et s'élance éperdument dans la direction où il soupçonne la vérité, pourrions-nous nous exprimer ainsi en paraphrasant *Goldschmidt*⁸. Vertu donc d'aiguillon intellectuel de l'analogie, vertu heuristique que nous retrouvons aussi dans le second emploi de l'analogie chez Platon.

II.- L'USAGE HEURISTIQUE

Platon considère aussi l'analogie comme une méthode qui favorise la recherche, voire comme une méthode de découverte, c'est-à-dire un procédé qui lui permet sinon de connaître du moins de trouver des inconnues (philosophiques). Il est facile de remarquer que ce procédé dont plusieurs de commentateurs ont exalté la fécondité chez Platon, repose sur un principe simple : se représenter les réalités intelligibles ou suprasensibles – donc inaccessibles aux sens – par les sensibles. Mathématiquement, il consiste à découvrir au sein d'une structure proportionnelle où les trois autres termes sont déjà connus la quatrième proportionnelle, c'est-à-dire le quatrième terme inconnu. C'est en partant de ce principe mathématique et c'est en en usant que Platon découvre ses Idées – la Justice, le Beau, la Grandeur, surtout la plus haute de toutes : l'Idée du Bien – en posant de véritables équations *mathématico-philosophiques*.

Ainsi, quand dans la *République* Socrate pose : « Suppose qu'il s'agisse de quatre choses présentes en un endroit, et que nous en cherchions une ; quand nous aurions trouvé cette première chose, nous nous en tiendrons là ; mais si nous avions auparavant les trois autres, nous aurions reconnu par cela même celle que nous cherchions ; car il est évident que ce ne pourrait plus être que celle qui resterait »⁹. Il est évident que nous sommes ici en présence d'une proportion : connaissant trois termes de celle-ci, nous ne pouvons plus

ignorer le quatrième et ce quatrième terme qui est l'inconnu à chercher, on le trouvera selon le procédé du calcul de la quatrième proportionnelle, principe de la méthode analogique. Ce quatrième terme il est clair que c'est la justice.

La valeur heuristique de l'analogie est donc attestée dans le domaine éthico-politique en ce sens que celle-ci permet de découvrir et de définir la justice politique et individuelle, et dans le domaine métaphysique en ce sens qu'elle permet d'établir des relations directes entre les différentes sortes de connaissances et les différentes sphères de la *réalité*¹⁰. Mais elle l'est aussi dans le domaine de la dialectique où il est justement question de découvrir l'objet de la dialectique qui apparaît par ailleurs comme la transcendance même.

Grâce au pouvoir heuristique de l'analogie, Platon peut en effet poser cette équation célèbre qui marquera toute l'histoire de la philosophie :

Soleil / Monde sensible = X / Monde intelligible ou

Soleil / Monde sensible = Bien / Monde intelligible.

Il peut déduire X, c'est l'"objet" suprême recherché, c'est-à-dire le Bien, car connaissant les trois termes de l'analogie, il ne peut plus ignorer le quatrième. En clair, il pense qu'il doit y avoir dans le monde intelligible une lumière analogue à celle qui existe dans le monde sensible – la lumière du soleil – c'est-à-dire une lumière qui est au monde intelligible ce que la lumière solaire est au monde sensible : condition d'existence et d'intelligibilité. Et c'est cette lumière qu'il nomme l'Idée du Bien ou le Bien.

Nous pouvons donc affirmer, en vertu de cette analogie, que de même que le soleil à titre de cause jouit d'une primauté ontologique et axiologique sur ses effets dans le monde sensible, le Bien affirme sa suprématie et transcendance dans le ciel des intelligibles en tant que cause ou condition de leur essence et de leur existence. Telle est l'idée que Platon, de par son usage heuristique de l'analogie peut donner de ce terme inaccessible qu'est le Bien.

Il importe de remarquer que la comparaison platonicienne du Soleil et du Bien est d'un grand intérêt historique, car non seulement elle est la base de l'apparition ultérieure de la théorie de la connaissance analogique de Dieu, mais elle affectera aussi la théorie néoplatonicienne de la similitude de la cause et de l'effet et elle modifiera enfin considérablement le sens de l'analogie. Au lieu d'une identité de relation entre deux couples, l'analogie commence ici à désigner la similitude de fonction. On passe donc de la notion d'analogie à celle d'image, ou plutôt on identifie analogie et image, et le processus analogique consiste à découvrir le modèle par l'image, ou l'image par le modèle.

Mais l'usage heuristique consiste plus généralement à établir une proportion entre des termes déjà connus et un terme inaccessible, de manière à donner une idée de ce dernier, faute de pouvoir l'atteindre vraiment. C'est pourquoi il faut conclure que le second emploi platonicien de l'analogie est bien d'ordre heuristique et est par conséquent très fécond.

III.- L'USAGE COSMOLOGIQUE ET COSMOGONIQUE

Le usage enfin, il est d'ordre cosmologique et se rencontre bien entendu dans le domaine cosmologique, mais il est aussi d'ordre cosmogonique dans la mesure où, parfois, c'est le Démonstrateur lui-même qui utilise l'analogie pour reconstituer le monde. Dans le *Timée*, en effet, le Démonstrateur utilise les médiétés arithmétique et harmonique pour "*remplir*" les intervalles subsistant entre les termes dans les progressions géométriques. On sait, en effet, que celui-ci procède à un judicieux mélange pour avoir une fusion aussi intime que possible des éléments fondamentaux et « *le mélange achevé, le Démonstrateur a divisé la composition en sept parties, qui sont entre elles comme les termes de deux progressions géométriques, l'une de raison 2 (1, 2, 4, 8) et la seconde de raison 3 (1, 3, 9, 27). A l'aide de ces deux progressions, le Démonstrateur a formé une progression unique...* »¹¹ et a uni tous les éléments pour constituer un ordre qui est le monde lui-même, grâce à l'unité analogique qui est la forme la plus complète de l'uni-

té¹².

Platon utilise à son tour l'analogie pour expliquer la structure harmonique de ce monde. C'est pourquoi nous pouvons parler ici d'une combinaison d'usage cosmologique et d'usage cosmogonique de l'analogie : l'un est explicatif, l'autre est constitutif de l'ordre de l'univers.

Par cet usage, Platon nous dévoile la fonction la plus importante de l'analogie, du moins son pouvoir le plus merveilleux : l'unification du Multiple. Elle apparaît en effet, comme un « *instrument d'unification destiné à surmonter la diversité d'objets ou de domaines essentiellement différents, au point qu'ils ne peuvent coïncider sous un même type ni relever d'une même classe* »¹³. Et à créer ainsi un univers ontologiquement ordonné.

C'est en effet l'analogie qui confère à l'univers son unité et son ordre en liant intimement ses éléments de manière à instaurer une sympathie universelle entre eux, comme le confirme Socrate dans un texte du *Gorgias* : « *Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison, ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre ni le dérèglement* »¹⁴.

Ce texte est très important car d'une part c'est le premier texte où Platon parle d'analogie ou égalité géométrique et lui donne une signification cosmologique, d'autre part parce qu'il est l'un des textes qui a inspiré Plotin dans son usage cosmologique de l'analogie. – Ce thème platonicien de la sympathie universelle et de l'omniprésence de l'analogie sera repris et développé par Plotin. Mais c'est dans le *Timée* que Platon développe dans toute son ampleur l'analogie cosmique.

Pour lui, tout ce qui existe, existe sur le mode de l'analogie et contient de l'analogie, si bien que nous pouvons dire que de même que chez Thalès « *tout est plein de dieux* », chez Platon, tout est plein d'analogies, car celui-ci estime que

l'univers tout entier est le domaine de la proportion géométrique. Le fait est qu'à l'origine toutes choses étaient désordre et Dieu les tira du désordre pour former un « *ensemble, le plus beau et le meilleur* »¹⁵, dit-il. « *Or, pour que l'ensemble des éléments formât un tout cohérent, il fallait qu'il constituât une proportion. Or, une proportion comprend quatre termes, et c'est ainsi que l'air et l'eau s'intercalèrent entre le feu et la terre, le feu étant à l'air ce que l'eau est à la terre* »¹⁶.

Le problème fondamental de Platon ici est de relier les deux éléments fondamentaux, la terre et le feu, pour constituer le corps du monde et il pense que l'analogie est le meilleur moyen de le faire. C'est pourquoi il fait intervenir deux autres éléments, l'air et l'eau qu'il intercale entre les deux premiers, pour obtenir une proportion, le lien fondé sur la proportion ou l'analogie étant le plus beau et le plus *complet*¹⁷, ce qui explique donc qu'il puisse unir des éléments aussi opposés que la terre, le feu, l'air et l'eau en particulier, et en général des éléments aussi divers, aussi hétérogènes que ceux composant l'univers tout entier. L'unité analogique valorisée ici par Platon sera prônée et revalorisée par Plotin, mais dépréciée par Aristote.

NOTES

¹ Platon.- *Œuvres Complètes, Timée*, (Paris, Les Belles Lettres, 1970), Traduction Emile Chambry, 36 a.

² Aristote - *Traité du ciel*, (Paris, Vrin, 1949), Traduction J. Tricot, III, 7, 305 a, 306 b.

³ Goldschidt (V.).- *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, (Paris, P.U.F., 1963), p. 49.

⁴ Platon.- *La République* in *Œuvres complètes*, (Paris, Belles Lettres, 1967), Traduction Emile Chambry, 441 d - 443 b.

⁵ Rivaud (A.).- Notice *Timée*, (Paris, Les Belles Lettres, 1970), p. 10.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ Cf. analogie du soleil, livre VI, *République*.

⁸ Goldschidt (V.).- *Op. cit.*, p. 12.

⁹ Platon.- *République*, 428 a.

¹⁰ Cf. Platon.- *République*, 509 d-511 e ; 534 a. - *Timée*, 29 c. - *Gorgias*, 465c.

¹¹ Rivaud (A.).- *Op. cit.*, p. 43.

¹² Platon.- *Timée*, 31 c.

¹³ Montagnes (B.).- "Analogie", *Encyclopédie Universalis*, Vol. 1/1980, p.

1975.

¹⁴ Platon.- *Gorgias*, 508 c.

¹⁵ Platon.- *Timée*, 53 b.

¹⁶ Schuhl (P. M.).- *L'œuvre de Platon*, (Paris, Hachette, 1961), p. 162.

¹⁷ Platon.- *Timée*, 31 c.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote.- *Traité du ciel*, (Paris, Vrin, 1949), Traduction J. Tricot.

Aubenque (P.).- "Néoplatonisme et analogie de l'être", *Cahiers de fontenay*, 1981.

Aubenque (P.).- "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être", *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1978, n°1.

Goldschidt (V.).- *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, (Paris, P.U.F., 1963).

Grenet (P.).- *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, (Paris, Ed. contemporaine, Boivin, 1948).

Lafrance (Y.).- "L'usage de l'analogie dans l'interprétation de Platon", *Dialogue*, Montréal, 1976, n°2.

Montagnes (B.).- "Analogie", *Encyclopédie Universalis*, Vol. 1/1980.

Platon.- *La République* in *Œuvres complètes*, (Paris, Les Belles Lettres, 1967), Traduction Emile Chambry.

Platon.- *Timée* in *Œuvres complètes*, (Paris, Les Belles Lettres, 1970), Traduction Emile Chambry.

Schuhl (P. M.).– *L'œuvre de Platon*, (Paris, Hachette, 1961).

SENS ET ENJEUX DU PRINCIPE DE LA SEPARATION DE L'ETAT ET DE LA RELIGION

Gbotta TAYORO

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody-Abidjan

RESUME

La séparation de l'Etat et de la religion au double plan principal et institutionnel est considérée comme l'élément fondateur de la laïcité. Dès lors une réflexion critique autour de cette notion s'impose : décrypter les différentes significations possibles et identifier les enjeux philosophiques sous-jacents.

Mots-clés

Etat, Religion, Liberté, Laïcité, Séparation, Egalité, Universalité, Education, Principe, Loi.

ABSTRACT

The separation of the state and religion, on the double ways of principle and institutions, is such as the way of building laycity. Even, a critical reflexion about the following notion is: essential: Deciphering the several meanings and identifying the underlying philosophical stakes.

Key Words

State, Religion, Freedom, Laycity, Separation, Equality, Universality, Education, Principle, Law.

INTRODUCTION

Les débats passionnés suscités par « l'affaire du voile » en milieu scolaire et l'adoption d'une loi interdisant le port de signes religieux ostensibles dans les écoles publiques en France indiquent à quel point la manifestation ou la présence du fait religieux dans l'espace public pose aujourd'hui un problème sérieux.

En effet, au nom de la laïcité consacrant le principe de séparation entre l'Etat (secteur public) et les religions (secteur privé), la présence trop visible du fait religieux est perçue ou vécue comme un recul de la modernité voire une violation flagrante de la liberté de conscience, consubstantielle à l'idéal laïque. Cet état de fait voudrait faire admettre alors que la République, pour être laïque, doit procéder à ce que Marcel Gauchet nomme « la sortie de la religion » définie « *comme sortie de la capacité du religieux à structurer la politique et la société* »¹.

Et pourtant, au moment où l'on revendique et réclame la privatisation ou la marginalisation de la pratique religieuse, il est à observer la montée en puissance des sectes religieuses ou « *nouveaux mouvements religieux* » (NMR). Ce double phénomène de méfiance laïque à l'égard de la présence publique du signe religieux et de la croissance spectaculaire des foyers religieux sectaires dans les Etats officiellement laïques, incline à s'interroger:

Que faut-il entendre par la séparation de l'Etat et de la religion ? Quelles sont les significations possibles de ce principe justifiant telle ou telle attitude envers le fait religieux ?

Ensuite, quels sont les enjeux majeurs de ce principe ? Que vise fondamentalement cette norme de la séparation entre le religieux et le politique ? Quelles en sont les finalités et pour l'Etat et pour la religion ?

I.- SENS DU PRINCIPE DE LA SEPARATION DE L'ETAT ET DE LA RELIGION

Si le principe de la séparation de l'Etat et de la religion est considéré comme la pierre angulaire de l'idéal laïque, l'exacte compréhension de cette notion avec ses diverses interprétations s'avère incontournable. Une telle tâche aura pour avantage d'expliquer les différentes attitudes observées à l'endroit du fait religieux dans les sociétés modernes contemporaines.

A.- La séparation comme distinction

Cette première approche de l'idée de séparation s'apparente à la clarification qui s'oppose à la confusion. Il s'agit de faire en sorte que l'Etat et les Eglises ne se mêlent ni ne s'entremêlent. Chaque entité doit connaître et respecter scrupuleusement son domaine d'action sans équivoque ni amalgame. Dans *De l'Esprit des Lois*, de Montesquieu par exemple, nous retrouvons cette compréhension de la *séparation-distinction* par la théorie de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Platon, dans *La République*, réclamait pour la construction et l'équilibre ordonné de la Calliposis (cité idéale) la séparation claire et nette entre les classes des artisans, des guerriers et des magistrats.

Dans cette optique, la séparation devra consister principalement à repréciser les secteurs d'activité qui, par manque de rigueur ou de règle normative, ont dû s'amalgamer et se confondre. Le souci d'efficacité incline à redistribuer les rôles distinctifs selon une clé de répartition opératoire et fonctionnelle tenant compte des fonctions et missions de chaque sphère spécifique.

Pour ce qui est de la séparation de l'Etat et de la religion, la *séparation-distinction* concerne le couple *public-privé*. L'une des revendications révolutionnaires de la laïcité est cette délimitation précise entre le domaine d'action de l'Etat (public) et la sphère de la religion (le privé). Tandis que l'Etat doit s'occuper des affaires communes et politiques de toute la collectivité, la religion doit accomplir sa fonction spirituelle auprès de ses fidèles sans vouloir imposer sa vision au pouvoir temporel.

En France par exemple, cette *séparation-distinction* de l'Etat et de l'Eglise, bien avant sa codification légale le 9 décembre 1905 était déjà réclamée par maints penseurs dont

Victor Hugo par la formule : l'Eglise chez elle, l'Etat chez lui. Ce vœu de voir l'Eglise chez elle et l'Etat chez lui, au nom de la distinction et de la délimitation des zones respectives, a dû quelques fois dans l'histoire et dans la pratique se réaliser au prix d'une séparation vécue comme une scission.

B.- La séparation comme une scission

Contrairement à la *séparation-distinction*, la *séparation-scission* est conçue sur le mode de la rupture .Elle inclut une action contraignante obligeant les parties jusque-là liées à se distancer ou à consommer le divorce. Cette acception de la séparation en matière *théologico-politique*, procède historiquement des revendications anticléricales des révolutionnaires français du 19^{ème} siècle.

Il s'agit d'arracher aux organisations religieuses des pans entiers de la vie publique jusque-là tenus par le clergé: l'école, les centres sociaux, les hôpitaux, l'état civil, etc. La séparation se réalise ici comme une cassure et une blessure dans la mesure où la sphère religieuse se trouve pleinement privée dorénavant de privilèges et prestiges temporels exercés sur l'Etat depuis des siècles.

La *séparation-scission* s'observe bien dans les dispositions de la loi du 9 décembre 1905 en son article 2 : « *a République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1^{er} janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés les budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes* »². Il apparaît clairement que les Eglises subissent la séparation comme une suppression de droits financiers et matériels assurés naguère par la puissance publique. C'est une véritable opération chirurgicale qui se réalise dans l'organisme politique pour en extraire ce qui est désormais considéré comme un corps étranger et pathogène: le fait religieux.

Cette même loi de la *séparation-scission* dispose en son article 28 : « *Il est interdit, à l'avenir d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments pu-*

blics ou en quelque emplacement public que ce soit... »³. L'on notera l'interdiction assortie implicitement de sanction pour quiconque oblitérera cette loi d'afficher dans l'espace public des insignes religieux. Selon cette loi, dorénavant, la République ne salarie plus les ministres du culte. De plus, elle ne subventionne plus la construction de lieux de culte (églises, temples, synagogues, mosquées) sur des fonds publics. Il revient aux fidèles de ces différentes religions de résoudre la question financière et matérielle de leurs propres institutions. Au fait, cette loi commande que les deniers d'origine publique, aient une destination publique.

Il résulte de l'analyse précédente que la compréhension de la séparation comme un divorce, non de consentement mutuel mais de contrainte, a fait naître au cœur du mouvement de la laïcité cette tendance à la marginalisation du fait religieux. Devenue une affaire individuelle et de droit privé, exclue de la gestion des affaires publiques et dépouillée de tout privilège étatique, la religion appréhende véritablement la séparation comme une scission étant donné que cette position théorique et juridique de la laïcité, lui fait perdre d'immenses acquis socio-politiques et économiques. Toutefois, cette perte de privilèges terrestres et temporels, a permis à la religion et, dans une certaine mesure à l'Etat, de gagner en émancipation.

C.- La séparation comme émancipation

Cette troisième approche de la notion de séparation s'apparente à une décolonisation, mieux à un acte d'affranchissement d'une tutelle aliénante. Le but de l'idéal laïque exigeant de l'Etat et des Eglises qu'ils délimitent clairement leurs différents champs d'action (*séparation-distinction*) et qu'ils se scindent en abolissant tout privilège public à la sphère religieuse privée (*séparation-scission*), n'est rien d'autre que l'émancipation et l'autonomie réciproque. La *séparation-émancipation* signifie que l'Etat se libère de toute croyance religieuse, fût-elle majoritaire et agit en toute souveraine neutralité. De même, les cultes religieux s'organisent

et se gèrent en toute indépendance sans que la puissance publique les censure, les instrumentalise ou se substitue à eux. Cette idée est bien rendue par Henri Pena-Ruiz dans son ouvrage *La laïcité* en ces termes : « *Il faut à la fois libérer l'activité spirituelle de toute mise en tutelle, et affranchir les pouvoirs publics de toute soumission à un pouvoir religieux. C'est une telle séparation, libération mutuelle, que réalise la déliaison laïque de Dieu et Marianne* »⁴.

En s'intéressant à l'histoire des Nations européennes, l'on saisit mieux la portée de la *séparation-émancipation*. En effet, dans ces Etats, la relation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ont connu des formes multiples à l'image d'un couple solidaire et quelques fois conflictuel. Les compromissions de l'anglicanisme, du gallicanisme et des concordats éclairent suffisamment sur la *séparation-émancipation* de la laïcité.

Par exemple l'Eglise anglicane, instituée par Henri VIII d'Angleterre après sa rupture en 1533 avec le Pape Clément VII qui refusa de dissoudre son mariage avec Catherine d'Aragon, fut soumise à l'acte de suprématie du pouvoir politique, édicté par l'Empereur en 1534. La liturgie, l'organisation hiérarchique et la dogmatique de cette Eglise furent élaborées à l'instigation du pouvoir royal. La conséquence d'une telle mise sous tutelle politique de la religion fut pour l'Etat d'assurer à l'Eglise et à ces serviteurs, tous les moyens temporels et matériels nécessaires à son rayonnement. Voilà qui explique que John Locke, dans son *Essai sur la tolérance*, exclut du registre des bénéficiaires de la tolérance de l'Etat les athées et les papistes (Catholiques) au motif que leurs options spirituelles amènent à les soupçonner de manquement de fidélité au prince. « *Tant que les papistes seront papistes, écrit-il, (...) il faut les considérer comme des ennemis irréconciliables dont on ne pourra jamais s'assurer la fidélité tant qu'ils rendront une obéissance aveugle à un pape infallible qui a les clefs de leur conscience attachées à sa ceinture et qui peut, à l'occasion, les relever de leurs serments, de leurs promesses et de leurs obligations qu'ils doivent à leur prince* »⁵. Une telle opinion fait de l'Eglise une servante de l'Etat dans la mesure où elle lui doit fidélité, allégeance et loyauté.

Il en est de même du gallicisme qui, tout en recon-

naissant au Pape la primauté d'honneur et de juridiction, admet une certaine soumission des instances religieuses à la puissance politique. Cette doctrine politico-religieuse théorisée par Bossuet dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* identifie le roi à un ministre de Dieu sur terre. Le pouvoir royal est, de ce fait, d'essence divine à telle enseigne que la religion a pour fonction idéologique d'asseoir la légitimité sacrée de l'autorité politique. C'est dans cet état d'esprit qu'il faut situer le concordat qui se définit comme un accord que des autorités ecclésiastiques signent avec un gouvernement. Pour mémoire, l'on peut évoquer l'accord concordataire entre Napoléon-Bonaparte et le pape Pie VII. Ce concordat du 15 juillet 1801 restaurait des privilèges publics aux religions (catholique, réformée et juive). Le Pape reconnaît la République française et en retour, le clergé devient des salariés publics de l'Etat qui procède à la nomination des prélats. Ce sont les dispositions de ce concordat qui furent dénoncées par la loi laïque de séparation de 1905.

Il est à retenir que la séparation-émancipation donne à chaque sphère respective son autonomie réelle. Avec la règle laïque de séparation de l'Etat et des Eglises, il est restitué aux religions leur liberté qui les désengage des rouages de la sphère publique et à l'Etat sa neutralité et sa majesté profane souveraine.

Au total, qu'elle soit entendue comme une simple distinction des domaines d'exercice (Privé-public) ou comme une scission douloureuse, ou comme une émancipation de la religion vis-à-vis de l'autorité politique et vice-versa, l'idée de la séparation de l'Etat et des Eglises s'incarne de plus en plus dans les dispositifs juridiques des Etats modernes démocratiques. Quelles en sont les implications et finalités pour l'homme contemporain ?

II.- ENJEUX DE LA LOI DE SEPARATION DE LA RELIGION ET DE L'ETAT : LA LIBERTE ET L'EGALITE

En transformant en droit positif le principe de la séparation des sphères politique et religieuse, les Etats modernes adhèrent à la laïcité. En y adhérant, ces pouvoirs pu-

blics ne donnent-ils pas ainsi forme à des principes et valeurs de la nature humaine ? N'est-ce pas une des traductions institutionnelles des droits à la liberté et à l'égalité de tous ?

A.- La loi de la séparation et des libertés fondamentales

Si nous admettons de définir la liberté comme la capacité à l'auto-détermination sous le règne de la lumière de la raison, il est évident que la laïcité est consubstantielle à la liberté de culte et à la liberté de conscience.

1.- La liberté de culte

Explicitement consignée dans la Déclaration des Droits de l'Homme, cette possibilité donnée au citoyen d'opter pour la croyance religieuse de son choix, d'y renoncer selon ses convictions sans contrainte ni crainte est un acquis important de la laïcité légale. Ce droit est véritablement révolutionnaire comparativement à l'époque où le credo était imposé d'autorité par la religion d'Etat.

Cette liberté religieuse proclamée par la laïcité se situe aux antipodes des idées défendues par les théologiens chrétiens des époques patristique et scolastique. L'idée régnante est qu'en vertu du pouvoir que Dieu lui a conféré, par le moyen des rois religieux, l'Eglise force à entrer dans son sein ceux qu'elle trouve dans les chemins et les haies, c'est-à-dire parmi les schismes et les hérésies. Il faut donc que la religion officielle utilise sa position politique pour s'imposer et imposer ses dogmes. Saint Thomas d'Aquin dans *La Somme théologique* développe cette logique du recours à la force pour le respect de la croyance obligatoire. Il affirme « Garder la foi quand on l'embrassée est une nécessité. C'est pourquoi les hérétiques doivent être contraints à garder la foi »⁶. Dans une telle vision des choses religieuses, il est évident que non seulement l'individu ne peut pas ne pas pratiquer la religion, mais aussi et surtout, il est contraint d'épou-

ser celle que la puissance publique autorise et institue.

Cette conception unipolaire, obligatoire et hégémonique la pratique religieuse est totalement incompatible avec la liberté de culte qui accorde à tout homme le droit de choisir sa confession religieuse ou de la changer. Mais tant que l'institution religieuse est en collusion ou en connexion étroite avec le pouvoir politique, il est impossible d'envisager une quelconque liberté religieuse. En cela, la liberté de culte est fortement conditionnée par la séparation de l'Etat et de la religion.

Que de crimes, de persécutions, de massacres de guerres meurtrières et d'ignominies perpétrés pour contraindre à la foi univoque? L'histoire des religions d'Etat est parsemée de tragédies liées à la négation de la liberté de culte Et le philosophe Emmanuel KANT de reprendre dans la *Religion dans les limites de la simple raison* la célèbre phrase d'Epicure : « *Tantum religio potuit studere malorum ! Tant la religion a pu inspirer des maux !* »⁷.

L'autre versant déductif de la séparation de la politique et de la religion, en matière de liberté, est la liberté de conscience qui dépasse de loin la seule liberté de culte.

2.- La liberté de conscience

La liberté de culte ou liberté de religion a ceci de limitatif qu'elle semble concerner uniquement le croyant à qui il est reconnu la possibilité d'embrasser la religion de son choix ou de s'en séparer au profit d'une autre option spirituelle. Mais qu'en est-il des athées et des agnostiques? Peut-on parler des libertés athées ? En séparant l'Etat des religions, la laïcité consacre l'autonomie totale de la personne humaine qui peut choisir de ne participer à aucune religion ou d'afficher publiquement son athéisme sans être poursuivi , marginalisé, condamné ou inquiété.

Avec l'avènement de la laïcité et de son institution légale, la très longue tradition *théologico-politique* de répression des convictions spirituelles et philosophiques différentes de la doctrine officielle au moyen de la puissance politique est

révoquée en doute. La liberté de conscience comme usage autonome de la raison se trouve proclamée. La conscience humaine peut dès lors se libérer des conditionnements et des peurs induits par le spectacle tragique des supplices, des inquisitions, des croisades et des peines capitales.

Ce projet d'émancipation de la conscience humaine et de la personne humaine tel que codifié par le principe laïque de la séparation de la politique et de la religion, reprend sur le terrain institutionnel ce que certains penseurs et philosophes ont proclamé en risquant leur vie.

Chez Kant par exemple le principe de penser par soi-même et de formuler des jugements sans tutelle est le signe expressif de la liberté de conscience.

*« L'état de tutelle, écrit-il, est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. (...) Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières »*⁸. Ce jugement autonome de la pensée est appelé à s'exercer aussi sur et dans la pratique religieuse. De ce fait, les religions et leur credo s'exposent désormais à l'examen critique et libre de la pensée humaine. Malgré les menaces reçues du roi Frédéric Guillaume II pour ces dénonciations du cléricalisme et des méfaits de la collusion de l'Etat et de l'Eglise, Kant n'a cessé de préconiser dans ses écrits, l'usage systématique et éclairé de la libre conscience en toute chose. Aussi peut-il soutenir : *« Un prêtre est tenu de faire son exposé à ses catéchumènes et à sa paroisse selon le symbole de l'Eglise qu'il sert (...). Mais, en tant que savant, il a pleine liberté, et c'est même sa vocation de communiquer à son public les pensées soigneusement examinées et bien intentionnées qu'il a conçues sur les imperfections de ce symbole ainsi que des propositions en vue d'une meilleure organisation des affaires religieuses et ecclésiastiques »*⁹.

Si la laïcité a notablement contribué à réaliser concrètement les libertés fondamentales de culte et de conscience telles que pensées par les philosophes et consignées dans la Déclaration des Droits de l'Homme, elle a aussi le mérite de militer en faveur de l'égalité des droits car sans ce principe, la liberté deviendrait discriminatoire et donc incomplète et partielle.

B.- La loi de la séparation et le principe de l'égalité

Il apparaît évident que la reconnaissance de la liberté de culte et de la liberté de conscience impose nécessairement l'égalité religieuse d'une part et de l'autre, l'égalité des citoyens. Cette double contrainte est inscrite à l'épicentre de la loi laïque de la séparation de l'Etat et de la religion.

1.- L'égalité des cultes

Le fait pour l'Etat de se séparer de la sphère religieuse et d'en faire une activité relevant strictement du droit privé implique inmanquablement que la puissance politique refuse d'accorder des faveurs particulières à tout culte quelles que soient son importance démographique et son audience sociale. L'abolition des religions d'Etat consacre automatiquement l'égalité de traitement et de considération par l'Etat de toutes les croyances religieuses professées et pratiquées en son sein. De ce fait, l'idéal laïc dépasse largement la simple reconnaissance par l'Etat de la diversité culturelle et du pluralisme religieux. Il signifie et impose que l'autorité politique n'a ni préférence ni parti-pris envers n'importe quel culte.

La réalisation d'un tel idéal suppose la remise en question du complexe de supériorité nourri et entretenu par les religions historiquement ou numériquement dominantes avec la complicité de l'appareil de l'Etat. Pareille vision religieuse ne saurait être reçue dans le contexte laïc dans la mesure où les différences dogmatiques, liturgiques, historiques, spirituelles ou organisationnelles ne sauraient constituer pour l'autorité politique des critères légitimes d'inégalité de traitement ou de hiérarchisation. La laïcité induit par conséquent une égalité de principe et de fait entre toutes les confessions religieuses. Cette reconnaissance principielle et factuelle de l'égalité absolue de toutes les religions dans le cadre pluriconfessionnel est largement insuffisante à épuiser le concept d'égalité inauguré par le principe laïque de la séparation de l'Etat et de la religion. En effet, une telle approche exclut d'office les non-croyants

comme les athées et les agnostiques. Il faut alors étendre l'égalité laïque à tous les citoyens pour que celle-ci ne se transforme en son propre contraire.

2.- L'égalité de tous

Autant, dans l'idéal laïque, la liberté de conscience transcende la simple liberté de culte, autant l'égalité de droit de tous les hommes supprime celle des religions. Une fois de plus la laïcité et la Déclaration des droits de l'Homme se rejoignent pour affirmer que tous les hommes naissent et demeurent égaux en droit. Si la tolérance mutuelle entre les religions a fini par être admise dans le grand espace culturel, il est encore des réticences pour certaines doctrines religieuses à reconnaître l'identité et la plénitude de droits aux personnes ne professant aucune foi (les agnostiques) ou niant l'existence de Dieu (les athées). Or le principe laïc de la séparation de l'Etat et de la religion accorde à tous les citoyens de recevoir et de réclamer les mêmes privilèges au sein de l'Etat. Le croyant (juif, chrétien, musulman, animiste, hindou, bouddhiste, panthéiste, déiste, etc.), l'agnostique et l'athée ont désormais des droits égaux par-delà la diversité ou la divergence de leurs croyances, de leurs convictions et de leurs idées philosophiques. Dans ce cadre, il serait injuste, discriminatoire pour l'Etat et contraire à l'esprit de la laïcité de stigmatiser ou d'étiqueter négativement une catégorie de personnes ayant choisi de se situer hors des cercles religieux.

A ce sujet, le philosophe rationaliste Baruch de Spinoza dans le cinquième livre de son *Traité théologico-politique* nous donne en exemple la ville d'Amsterdam où toutes les confessions religieuses et toutes les options spirituelles coexistent pacifiquement, dans la concorde, l'équité et la prospérité : « *Que la ville d'Amsterdam nous soit en exemple, cette ville qui, avec un si grand profit pour elle-même et à l'admiration de toutes les nations, a goûté les fruits de cette liberté; dans cette république très florissante, dans cette ville très éminente, des hommes de toutes les nations et toutes les sectes vivent dans la plus parfaite concorde.* »¹⁰

Comment alors parvenir à créer réellement et durablement un citoyen nouveau et une société nouvelle sur les bases des principes de la laïcité tels que définis plus haut ? Comment affirmer ces idéaux de la laïcité dans la théorie et les réaliser dans la pratique ? Cette problématique met en exergue toute l'importance de l'éducation.

C.- Les valeurs laïques par l'école

Si la liberté et l'égalité de tous dans la république sont affirmées par le principe de la séparation de l'Etat et de la religion, il n'en demeure pas moins que ces valeurs, pour être viables et durables, doivent présider à la formation des citoyens contre les particularismes idéologiques et les conditionnements obscurantistes. Voilà qui justifie par exemple en France le vote de la loi Jules Ferry du 28 mars 1882, rendant obligatoire et laïque l'école primaire.

Condorcet, saisissant le lien intime entre l'éducation éclairée et l'exercice autonome du jugement, fait remarquer que le travail d'émancipation de la société ne peut se réaliser et s'achever tant que l'ignorance ou l'inégalité devant le savoir et la culture exposent les hommes à la merci de démagogues et de manipulateurs des consciences. Cette critique de Condorcet s'adresse aussi bien au cléricalisme religieux qui, pendant des siècles, a dirigé l'enseignement public selon le dogme imposé qu'à tous les groupes et cercles susceptibles d'exploiter la crédulité des citoyens dans le but d'asseoir leurs dominations sur la superstition et l'ignorance. Il faut rendre la raison populaire. Pour ce faire, l'école doit être publique à l'effet de soustraire l'accès au savoir à la disparité des conditions sociales. L'école doit être ouverte à tous pour que liberté et égalité chères à la laïcité puissent s'incarner dans la vie réelle. Nous lisons dans *Cinq Mémoires sur l'Instruction publique* : « Vainement aurait-on déclaré que les hommes ont tous les mêmes droits ; vainement les lois auraient-elles respecté ce premier principe de l'éternelle justice, si l'inégalité dans les facultés morales empêchait le plus grand nombre de jouir de ces droits dans toute leur étendue (...) Ainsi, par exemple celui qui ne sait pas écrire et qui ignore l'arithmétique dépend réellement

de l'homme instruit, auquel il est sans cesse obligé de recourir »¹¹. Plus loin il fait une véritable exhortation : « Généreux amis de l'égalité, de la liberté, réunissez-vous pour obtenir de la puissance publique une instruction qui rende la raison populaire (...) N' imaginez pas que les lois les mieux combinées puissent faire d'un ignorant l'égal de l'homme habile et rendre libre celui qui est esclave des préjugés »¹². La laïcité a donc besoin d'une éducation publique et d'une formation à la laïcité par l'entremise de connaissances échappant au joug des croyances non fondées rationnellement.

L'autre argument avancé pour convaincre de la nécessité d'une instruction publique transcendant les croyances particulière de la diversité religieuse ou idéologique est l'éducation à l'universel car laïcité et universalité vont de paire. L'école publique laïque, par vocation, est ouverte à tous et à tous les savoirs. Elle accueille tout le monde sans distinction de sexe, d'origine, de croyances dans un même espace destiné à l'instruction. Elle autorise dans les programmes scolaires que l'on enseigne avec rigueur, honnêteté intellectuelle et objectivité scientifique, la pluralité des auteurs et des théories sans préjuger que telle idée choque ou conforte une foi religieuse. Aussi serait-il absurde d'interdire par exemple, l'enseignement de la théorie darwinienne de l'évolution au motif qu'elle dérangerait le dogme biblique de la création. L'idéal laïc conduit à instruire tout le monde des idées de Saint Augustin et de Freud, de Pascal et de Max, de la scolastique et de la philosophie des libertins. Le philosophe Alain traduit bien cette exigence de l'universalité laïque du savoir en ces termes : « *Il n'y a pas de chimie allemande, russe ou française : il y'a la chimie. Et dans l'autre ordre, celui de la culture, Tolstoï est à tous, Goethe est à tous, Hugo est à tous* »¹³.

Comment amener véritablement l'école à demeurer un espace démocratique et laïque de promotion des valeurs de liberté, d'égalité, d'universalité si les précepteurs ne sont pas eux-mêmes imprégnés de ces idéaux ? Telle est la préoccupation autour de laquelle Jules Ferry, dans sa célèbre lettre du 17 novembre 1883 adressée aux instituteurs, invite l'enseignant à privilégier l'universel, à fonder son enseignement sur la promotion du savoir et de la culture et à se mettre à dis-

tance des croyances obscurantistes et particularistes. La tâche du pédagogue se montre de ce fait très exigeante dans la mesure où celui-ci doit faire preuve de dépassement de soi, de ses propres convictions et de ses options spirituelles privées.

Au total, l'école publique laïque, chargée d'investir les jeunes consciences pour forger le citoyen adulte de demain, présuppose pour l'enseignant une éthique et une déontologie de la laïcité. Sa mission d'éducation à la liberté de conscience et à l'égalité des droits lui fait obligation d'une autocritique permanente, condition de la reproduction des valeurs authentiques de la laïcité et de la modernité. A ce titre, Max Weber invite les enseignants à éviter par tous les moyens, de céder aux tentations multiformes du prosélytisme digne du démagogue ou du prophète. Dans *Le savant et le politique*, Weber fait cette mise en garde : « *Le prophète et le démagogue n'ont pas leur place dans une chaire universitaire (...) Aussi un professeur est-il inexcusable de profiter de cette situation pour essayer de marquer ses élèves de ses propres convictions politiques au lieu de leur être utile comme il en a le devoir par l'apport de ses connaissances et de son expérience scientifique* »¹⁴.

CONCLUSION

La réflexion sur le principe de la séparation de l'Etat et de la religion nous aura finalement permis de saisir toute la portée révolutionnaire de la laïcité qui, au-delà de sa dimension légale et institutionnelle, demeure une valeur de la modernité. Ce principe de la séparation que Victor Hugo a génialement résumé dans sa fameuse expression « *L'Eglise chez elle et l'Etat chez lui* » induit une triple exigence : politique, religieuse et pédagogique.

D'abord, au niveau de la sphère politique, il est absurde et illégitime, au regard de ce principe de fonder dorénavant la légitimité du pouvoir politique sur des bases religieuses ou de droit divin. Cette séparation laïque réaffirme le caractère exclusivement profane et aconfessionnel de la pratique politique qui, pendant des siècles, a recouru aux dogmes religieux comme instrument idéologique de sa légitimité.

mation. De même, obligation est faite à l'Etat de demeurer religieusement incolore et inodore. Ni les croyances religieuses ni les convictions agnostiques ou athées ne doivent déterminer le fonctionnement de la puissance politique.

En outre, les institutions religieuses, tout en recouvrant leur autonomie pour s'affranchir de l'instrumentalisation politique, sont invitées à une profonde métanoïa au niveau de leurs pratiques et de leurs organisations internes. D'une part tout culte particulier doit renoncer à la tentation hégémonique d'annexion de tout l'espace religieux et reconnaître aux autres cultes, légitimité d'existence et égalité de droit. D'autre part, la religion ne peut plus et ne doit plus s'investir dans la gestion des affaires publiques. La séparation implique l'abolition du cléricalisme séculier et le retour à l'essence de la religion comme témoignage spirituel et moral.

Par ailleurs, ces valeurs de la laïcité n'ont d'assise concrète que si elles séjournent dans les consciences individuelles et les mœurs collectives. Or cette tâche, ressortissant à l'école, implique que les pédagogues épousent l'esprit de la laïcité. En effet, à quoi servirait de séparer légalement l'Etat de la religion si les consciences individuelles sont encore dominées par la liaison du couple *politique-religion* ? Il en résulte que la condition majeure de la réalisation de la séparation laïque de l'Etat et de la religion réside dans l'éducation émancipatrice des consciences contre les préjugés dogmatiques des religions et les conditionnements idéologiques des pouvoirs politiques. Telle est la mission de l'école laïque qui rejoint la vocation pérenne de la philosophie à travers l'ironie socratique, le doute cartésien, la critique kantienne.

NOTES

¹ Gauchet (Marcel).- *Le religieux après la religion*, (Paris, Grasset, 2004), p. 55.

² « Loi du 9 décembre 1905 » (extraits) in *Journal officiel de la République française* du 11 décembre 1905.

³ *Idem*

⁴ Pena-Ruiz (Henri).- *La laïcité*, (Paris, Flammarion, 2003), p. 243.

⁵ Locke (John), *Essai sur la tolérance*, (Paris, Flammarion, 1992), Trad. Jean Le Clerc, p. 126.

Gbotta TAYORO : SENS ET ENJEUX..... PP 15-31

- ⁶ Thomas d'Aquin (Saint).- *La Somme Théologique*, (Paris, Cerf, 1985, Question 10), Article 8.
⁷ Kant (Emmanuel).- *La religion dans les limites de la simple raison*, (Paris, Vrin, 1952), Trad. Gibelin, p. 173.
⁸ Kant (Emmanuel).- *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris Flammarion, 1991), Trad. Proust, p. 43.
⁹ *Idem*, p. 46.
¹⁰ Spinoza (Baruch).- *Traité théologico-politique*, (Paris, Flammarion, 1966, p. 334, Trad. Appuhn.
¹¹ Condorcet.- *Cinq mémoires sur l'Instruction publique*, (Paris, Flammarion, 1994, p.61 et suivant.
¹² *Idem*, p. 105.
¹³ Alain.- *Propos*, (Paris, Gallimard, 1960), tome 2, p. 859.
¹⁴ Weber (Max).- *Le Savant et le politique*, (Paris, 10/18, 1959), p. 81.

BIBLIOGRAPHIE

- Alain.- *Propos*, (Paris, Gallimard, 1960), T2.
 Condorcet.- *Cinq Mémoires sur l'Instruction Publique*, (Paris, Flammarion, 1994).
 Gauchet (Marcel).- *Un monde désenchanté?*, (Paris, Ed de l'atelier, 2004).
 Haarscher (Guy).- *La laïcité*, (Paris, P.U.F., 2004, 3^{ème} édition).
 « Loi du 9 décembre 1905 » (extraits) in *Journal officiel de la République française du 11 décembre 1905*.
 Kant (Emmanuel).- *Qu'est-ce que les Lumières ?*, (Paris, Flammarion, 1991), Trad. PROUST.
 Locke (John).- *Essai sur la tolérance*, (Paris, Flammarion, 1992), Trad. Jean le Clerc.
 Pena-Ruiz (Henri).- *La Laïcité*, (Paris, Flammarion, 2003).
 Spinoza (Baruch).- *Traité théologico-politique*, (Paris,

Flammarion, 1966), Trad. C. Appuhn.

Thomas d'Aquin (Saint).- *La Somme Théologique*, (Paris, Cerf, 1985).

Weber (Max).- *Le Savant et le politique*, (Paris, 10/18, 1959).

QUELLE PHILOSOPHIE EN TEMPS DE CRISE ?

Antoine KOUAKOU

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

Loin d'être en marge du monde, la philosophie qui est fille de son époque, apparaît par son engagement en temps de crise, comme indicatrice de voies. Ainsi, elle invite l'homme à user constamment de sa raison et à rechercher les valeurs par lesquelles la paix peut être établie en vue d'une existence bienheureuse.

Mots clés

Crise - Engagement - Homme - Morale - Paix - Pardon - Philosophie - Raison - Tolérance.

ABSTRACT

Far from being on the fringe of the world, philosophy which is born with its time, appears by its commitment or engagement during crisis times, as direction finder. So it invites man at any time, to use his reason, and research values by what peace can be established, for a

wellbeing existence.

Keywords

Crisis - Engagement (commitmen) - Man - Moral - Peace - Forgiveness - Philosophy - Reason - Toleration.

INTRODUCTION

Notre époque, pour peu qu'on y porte un regard, se révèle comme un temps de crises idéologique, économique, politique et sociale. Ces innombrables crises portent de façon spécifique, des dénominations telles que *le bouleversement gnoséologique, la conjoncture économique ou la chute des valeurs boursières, le terrorisme ou les violences ainsi que les conflits armés ou les guerres*. Et s'agissant de cette dernière vague, la proportion qu'elle a atteinte le siècle dernier est tellement grande qu'il est caractérisé comme « *le siècle des guerres* » ; en témoignent les deux guerres mondiales ! Aussi, la philosophie est-elle témoin de toutes ces phases crisiqes de l'histoire, au sens où selon le mot de Marx « *toute philosophie véritable est la quintessence spirituelle de son temps...* ».

S'il en est ainsi, c'est-à-dire, si la philosophie au sens rigoureux du terme demeure l'expression spirituelle de son temps, quelle peut bien être la pertinence de l'interrogation, « *quelle philosophie en temps de crise ?* », qui n'énoncerait qu'un truisme ! Il est vrai en effet que dans cette perspective, une évidence est énoncée. Mais, à supposer même qu'il n'y ait aucune philosophie qui s'enferme dans une tour d'ivoire pour contempler le spectacle émouvant du monde, une inquiétude demeure : De quelle crise est-il question ? Est-ce une crise de la philosophie elle-même, qui, née d'une situation de crise à Athènes, s'en empêtre au fil de son histoire, à l'image de la *révolution copernicienne* ? Ou alors, s'agit-il d'une crise qui lui est extérieure ? A l'analyse, l'interrogation en question, « *quelle philosophie en temps de crise ?* », recèle un malentendu qu'il importe de clarifier. En réalité, elle questionne en direction d'une crise sociale qui, se déployant dans le paroxysme de la violence qu'est la guerre, est soumise au regard philosophique.

Dès lors, un problème fondamental se pose : Quel est le statut de la philosophie dans un monde en proie au malheur, à la violence ? En d'autres termes, que peut faire la philosophie ? Ou quel visage peut-elle présenter en temps de crise ? L'analyse d'un tel problème nous engagera d'abord à montrer l'insigne fonction de la philosophie devant l'urgence d'une crise, et esquisser ensuite les voies et moyens pour surmonter une crise sociale, pour finalement déboucher sur une éthique philosophique du *bien-vivre*.

I.- LA PHILOSOPHIE DEVANT LES CRISES : LA FONCTION D'INTELLECTION ET D'ENGAGEMENT

Les crises qui se déroulent dans l'histoire et sous les yeux des philosophes, ne peuvent pas ne pas passer au crible de la critique philosophique. Devant les violences humaines, les atrocités occasionnées par les guerres, la philosophie, armée de sa plume ou de son esprit critique, entreprend de « *réfléchir sur* » de tels faits. Cette entreprise philosophique qui consiste à rendre intelligible le mal en question, peut souvent déboucher sur un engagement, au sens d'une mise en action concrète de la philosophie (ou du philosophe). Comment expliciter la fonction d'intellection et d'engagement assignée à la philosophie en temps de crises ?

A.- La fonction d'intellection

Qu'entendre par l'expression « *intellection* » ? Celle-ci renvoie à un effort de l'intellect à saisir ou à concevoir quelque chose. Autrement dit, l'intellection répond à un souci de clarté ou de mise en lumière d'une situation donnée. Assigner ainsi à la philosophie une fonction d'intellection, c'est saisir qu'il revient à celle-ci de projeter une lumière sur le monde en crise. Evidemment, un monde en crise témoigne de l'avènement de l'épaisseur des « *ténèbres* » ou des forces obscures envahissant l'univers et que seule la puissance de la lumière, mieux d'un esprit lumineux, peut dissiper.

On peut ainsi affirmer que devant les crises, l'esprit

philosophique est à même de débrouiller les situations en les soumettant à une analyse rigoureuse, à une interprétation constructive. Cette herméneutique philosophique se réalise, soit par voie orale (confer les débats contradictoires en vue d'établir la vérité...), soit par le biais de l'écriture qui apparaît, depuis toujours, comme l'une des caractéristiques de la philosophie. D'où le fait qu'aujourd'hui, la philosophie est devenue un savoir mis en livres. Si de nos jours, nombreux sont les philosophes qui s'enferment derrière les chaires d'Etats, comme dans des tours d'ivoire, les livres constituent la voie par excellence de l'expression philosophique.

C'est dans les livres en effet que les positions, sinon les prises de positions (quand il s'agit d'affirmations relatives aux phénomènes sociaux) des penseurs sont connues. Ainsi, dans *l'homme unidimensionnel*, Herbert Marcuse analyse le danger que constitue la société industrielle avancée, parvenue qu'elle est, à un endormissement des consciences. Car au cœur de cet univers, nous sommes tous devenus insensibles à « *la menace d'une catastrophe atomique qui anéantirait la race humaine... Nous acceptons que le gaspillage atteigne à la perfection, nous nous résignons à produire pacifiquement des moyens de destruction...* »¹. Devant cet état de crise, (car là où est le danger d'anéantissement, subsiste une grave crise), le philosophe peut-il ne pas parler ou écrire, en attirant l'attention des hommes pour les y éclairer !

Cette tâche d'éclaireur, Martin Heidegger a su bien l'assumer en face de ce qu'il nomme le *Gestell technologique*. En effet, au regard de la crise au cœur de la modernité, occasionnée par l'errance des technosciences, celui-ci, tout en montrant que cette situation devenait périlleuse, aliénante, n'a cessé de se faire l'écho de l'Etre mis en congé. Aussi, indiquait-il que « *la question de l'Etre est aujourd'hui tombée dans l'oubli* »². Ce leitmotiv de la pensée heideggérienne signifie que non seulement, dans son rapport à la technique, l'homme oublie l'être essentiel de celle-ci qui n'est rien de technique, ni d'instrumental, mais aussi et surtout, qu'il est en oubli de sa propre essence (consistant à demeurer dans la proximité de l'Etre), noyé qu'il est dans le monde de l'étant.

En somme, le regard philosophique projeté sur un monde en crise, est susceptible d'en déterminer l'orientation fondamentale. C'est la raison pour laquelle il nous faut avancer ceci : « *la philosophie ne peut jamais d'une façon immédiate, apporter les forces, ni créer les formes d'action et les conditions, qui suscitent une situation historique... En revanche, ce que la philosophie peut être et doit être en vertu de son essence, c'est : une ouverture, - selon le penser - des voies et perspectives d'un savoir qui détermine la mesure et le rang, de ce savoir dans lequel et à partir duquel un peuple comprend et accomplit son être-là dans le monde (...), de ce savoir qui aiguillonne* »³. Cela revient à dire que le travail d'intellection auquel se livre le philosophe, illumine réellement les hommes. Il constitue une lampe posée à leurs pieds afin de leur permettre, en dépit des zones ténébreuses, de poser des pas assurés, d'entreprendre des marches en-avant.

Dans cette perspective, la philosophie recouvre sa dimension de donatrice de sens et de signification, tant elle oriente, canalise, dévoile à partir d'un travail d'organisation par la pensée. Cette fonction, comme on le voit, présuppose celle de l'engagement de la philosophie. Qu'en est-il en réalité ?

B.- La question de l'engagement

A quoi renvoie l'engagement philosophique ? Ne se réduit-il pas, d'une certaine manière, à l'acte d'écrire ou d'interpréter ? Répondre par l'affirmative, c'est appréhender le premier niveau de l'engagement. En vérité, on ne saurait dissocier l'engagement, (dans sa phase théorique), de la fonction d'intellection, à la seule différence près qu'en matière d'engagement, il y a une sorte d'*ouverture* ou d'entière « disposition à ». La question de l'engagement implique celle de la responsabilité, au sens où l'on a à répondre totalement de ses prérogatives.

Le témoignage de Jan Patocka précise les choses : « *L'idée que nous nous faisons du philosophe, n'est-ce pas celle d'un homme à qui la vie tout entière apparaît nécessairement comme matière à penser, d'un homme donc qui n'est pas simplement philosophe par moments, à l'occasion, parmi d'autres menus vices et vertus, mais philosophe pour de*

vrai ? »⁴ Penser le monde, la vie, non pas partiellement, ni circonstanciellément, mais en totalité et en tous temps, telle est la mission qui revient aux philosophes.

En clair, les philosophes ne doivent pas faire semblant, ni passer par de faux-fuyants. Ils se doivent de jouer franc-jeu, c'est-à-dire, adopter une attitude ou position claire et nette, sans aucune ambiguïté qui pourrait laisser libre court à des interprétations de tous genres. Aux philosophes de dire selon les mots de Jean-Paul Sartre, rapportés par Marc Froment - Meurice : « *Nous ne voulons rien manquer de notre temps : peut-être en est-il de plus beaux, mais c'est le nôtre ; nous n'avons que cette vie à vivre, au milieu de cette guerre, de cette révolution peut-être* »⁵.

L'engagement signifie, de ce point de vue, un ferme dévouement pour son temps, aussi critique soit-il. Car n'est-ce pas aux philosophes le devoir de reconstruire, refonder ou ressusciter le monde en crise? Cette détermination nous situe au second niveau de l'engagement qui se veut concret et critique (dans la mesure où la négation du soi y est réelle). A ce niveau, on pourrait parler de *la prise des armes du philosophe*. Voyant l'anéantissement du monde qui l'a vu naître, le philosophe doit-il demeurer inactif en fermant les yeux sur le crime (contre l'humanité) qui s'organise ? Comment peut-il ne pas s'engager à fond, « prendre parti », ou « être dans le coup », à l'image de Jean-Paul Sartre (militaire en 1939), afin de résister, de combattre pour la libération ! Car en réalité « *si philosopher est découvrir (...) l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine : Il faut au contraire s'y enfoncer* »⁶.

Si quitter la situation humaine équivaut au renoncement de sa responsabilité d'*être-là-au-monde*, le philosophe gagnerait à assumer sa fonction d'être engagé. Car par là seulement, il donne un véritable sens à son exister en œuvrant en faveur de sa cité, c'est-à-dire aussi de l'humanité. A partir de là, il faut faire remarquer qu'une chose est de s'engager, mais une autre est de prendre parti pour l'homme, sa survie, mieux pour l'enrichissement de la vie. Autrement, on sera passible d'une double culpabilité morale et métaphysique, au sens où l'entend Karl Jaspers : « *la morale (...) peut*

imposer le devoir de risquer sa vie en vue de réaliser quelque chose, mais elle ne saurait exiger qu'on la sacrifie... Etre coupable au sens métaphysique, c'est manquer à la solidarité absolue qui nous lie à tout être humain comme tel »⁷.

En somme, la tâche d'engagement qui incombe à la philosophie en période de crise oblige le philosophe à préserver la vie, à conserver l'humanité, et à se dévouer à l'altérité. Toute autre forme d'engagement apparaît inhumain, et l'homme qui s'en rendrait coupable peut être désigné à la vindicte publique. Ne peut-on pas évoquer ici, le cas non moins problématique de l'engagement de Martin Heidegger au Parti National - Socialiste ? N'est-ce pas du fait de l'ambiguïté de son engagement qu'il n'a pas échappé aux critiques acerbes de Victor Farias⁸ ? Que dire des accusations de Vladimir Jankélévitch qui, à ce propos, parlant de la *Wehrmacht* et du philosophe de Messkirch, affirmait sans ambages ceci : « *Théoriciens du racisme et praticiens de l'atrocité scientifique, ils sont les uns et les autres aussi méticuleux que sanguinaires ... L'extermination des juifs (...) a été doctrinalement fondée, philosophiquement expliquée* »⁹. Mettre une philosophie au service d'un crime organisé, n'est-ce pas sacrifier la philosophie elle-même ? Que doit-on retenir, sinon ceci, à savoir que l'engagement n'est pas aisé. Il est une tâche lourde de conséquence.

D'une telle tâche, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il faut au philosophe, un « *supplément d'âme* » selon le mot de Henri Bergson. Appelé à relever la société en écroulement, de ses ruines ou de ses cendres, tant pendant ou après les crises, en dressant les « *jalons* » sûrs et solides, « *sans cesse il se met lui-même en jeu* » selon le mot de Nietzsche. Autant dire qu'en face du monde ou d'un temps en crise, le philosophe se sacrifie : il « *fait le sacré* », au sens où il se surpasse pour assumer son rôle qui est de dire ce qu'il en est de telle ou telle réalité. Aussi, dans le contexte actuel de généralisation des crises au cœur de nos sociétés, les philosophes font-ils, ici et là, les frais de la barbarie de certains gouvernements. « *Le traitement que les Etats font subir aux hommes les plus sages est si dur qu'il n'est personne au monde qui en subisse de semblable...* »¹⁰. Tel peut être le prix de l'engagement du philosophe. Malgré cet

état de fait, le philosophe ne peut pas ne pas répondre de cette responsabilité, aussi lourde soit-elle. Il ne saurait esquiver ce risque d'assumer sa tâche d'éclaireur, d'être engagé, sinon toute la société en crise s'effondrera.

Alors, pour ne pas avoir à assister à ce drame ou à répondre à une quelconque lâcheté, ce sage homme qui, pour pasticher Nietzsche « *sent peser sur lui le fardeau et le devoir des cent tentatives, des cents tentations de la vie* », œuvre en sorte que soient dissipées les ténèbres qui menacent les temps présents. Sur quoi repose l'entreprise philosophique pour une sortie de crise ? En d'autres termes, dans la gestion d'un temps de crise, quelles armes dispose la philosophie pour aboutir à l'apaisement ?

II.- ESQUISSE DE VOIES POUR SURMONTER UNE CRISE SOCIALE

A.- Description d'une crise sociale

Dans un temps de crise, il est à constater la dislocation du tissu social. Cela signifie que l'harmonie préétablie au cœur de la société est en péril ou mise en mal, c'est-à-dire à rude épreuve. Aussi, constate-t-on, à un premier niveau, que « *la famille, les classes sociales, les communautés ont perdu de leur ancienne cohésion. Les gouvernements et les associations philanthropiques disposent de ressources moindres ; le spectacle d'un certain monde de la rue adonné au crime et à la drogue ne laisse pas d'effrayer ; les individus, hommes et femmes, semblent plus désorientés* »¹¹. Et, on peut le dire, tout se passe comme si, désorientés, l'impasse ou l'errance des individus va hisser la crise au second niveau, qu'on peut nommer critique. A ce niveau en effet, l'on en vient aux explications armées où les violences conflictuelles jalonnent le quotidien des hommes. Qui plus est, les maux ont pris une telle ampleur que le désarroi se trouve aux portes de la cité. Plus de justice, car c'est la loi de l'arme la plus efficace qui règne ; non plus de paix, car l'insécurité la plus manifeste est aux commandes. Cela est

propre à compromettre toutes les formes de négociations, de concertations. Toutes les planifications, parce qu'établies sur des bases ébranlées, n'accouchent de rien. C'est dire que « *malgré toutes les tentatives de mise en place (...), la paix n'a jamais été, et risque fort de n'être jamais une paix durable* »¹².

C'est dans un tel temps de crise et d'effondrement que la philosophie doit prendre les rênes : « *Il n'y aura point de cesse aux maux qui désolent les cités tant que celles-ci ne seront pas gouvernées par ces philosophes* »¹³. Prendre les rênes ou gouverner, ne signifie pas forcément pour le philosophe, d'être roi, gouverneur ou président. Que les détenteurs de pouvoir ne soient pas pris de peur ou de haine. Car il faut ici comprendre la chose en question comme « *réhabilitation du philosophe* » : il lui faut accorder sa place de choix, en tant que donateur de sens et de signification, aux côtés du roi, du gouverneur ou du président, autrement dit, dans la cité ; le philosophe a droit de cité. Cela peut être admis, certes ! Mais en quoi est-ce que par sa présence, l'on peut voir rayonner à nouveau la cité ? De quel pouvoir dispose-t-il pour redresser les cités en crise, pour pallier les maux dont elles souffrent ?

B.- L'usage de la raison comme palliatif

Face aux crises, l'usage constant et adéquat de la raison en tant que lumière naturelle apparaît comme un palliatif essentiel. Cela veut dire que par la raison, les crises peuvent être jugulées ou surmontées. Et dans l'espace philosophique, cette réalité est de mise. Comment comprendre cela ? En clair, d'où vient le fait que la philosophie accorde, dans la résolution des crises sociales, une efficience à la raison qui à certains égards peut même les planifier ?

De prime abord, portons nos regards sur l'activité du philosophe : la philosophie. En questionnant en direction de son essence, ceci nous fait signe : « *Amour de la sagesse* » ! Cela signifie que le « *philosophos* » est l'amant de la sagesse. Et comme tel, en un temps de crise où toutes les valeurs s'écroulent, celui-ci ne peut donner que ce qu'il a de propre et de cher, c'est-à-dire la sagesse. Son action consiste à inter-

peller les individus, à les inviter à s'élever plus haut, au-dessus de la banalité quotidienne et embrasser quelque chose de haut, de noble, de vertueux. Car « *une vertu, au sens général, c'est dans tous les domaines, quelque chose qui est apprécié à cause de sa supériorité ; la vertu repose sur une comparaison* »¹⁴. Aussi, le philosophe n'interpelle-t-il pas au hasard, car quand il parle, il vise essentiellement le tréfonds de l'homme, son humanité ou, ce en vertu de quoi il est considéré comme homme et non autrement. Cette essence qui est visée, c'est la raison. Cette faculté humaine, une fois éveillée en chaque homme, peut faire rayonner l'humaine condition. Par suite, on peut conjecturer ainsi : « *Si les hommes avaient cet usage de la raison auquel ils prétendent, leurs Républiques pourraient au moins être mises à l'abri du danger de périr de maladies internes* »¹⁵.

Mais hélas ! Le triste constat est que les Républiques, aujourd'hui mises en mal par des crises intempestives, témoignent du règne des bas instincts des hommes, de leurs passions aveugles. Et parce que « *les sentiments, même les plus beaux, n'appartiennent pas à la philosophie. Les sentiments, dit-on, sont quelque chose d'irrationnel. La philosophie, au contraire, n'est pas seulement quelque chose de rationnel, mais la véritable gérante de la raison* »¹⁶, le philosophe ne peut qu'y accorder (la raison) toute l'éminence ou l'excellence.

Comme on peut s'en apercevoir, si le philosophe a pris parti pour la raison, s'il l'a choisie comme objet de prédilection, en un temps trouble, c'est parce qu'il sait qu'elle peut se frayer un chemin, saisir l'élément rare ! En tant que lumière naturelle, n'est-ce pas elle qui peut faire surgir la lumière des ténèbres, en distinguant le bien du mal, le bon du mauvais, le glorieux du périlleux ! En conséquence, l'interrogation fondamentale qui s'impose est la suivante : quelle loi, naturellement en (ces) temps de crise, la raison indique-t-elle aux hommes ? étant entendu qu'« *une loi de nature (lex naturalis) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver...* »¹⁷!

Etant donné que de nos jours, les temps de crise qui font le quotidien des Nations en développement, sont gouvernés par les guerres de tous genres, y aurait-il une aspiration, mieux une inclination autre que la Paix ? « *En conséquence, c'est un précepte, une règle générale de la raison, que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir* »¹⁸. Si le besoin de coexistence pacifique apparaît nécessaire, on est en droit de s'interroger : comment y parvenir ? Par quels préalables passer, dans un monde où les tensions sont fortes, pour accéder à la paix (elle-même condition de la justice et vice versa) ?

C.- La tolérance, le pardon et la question de la paix

La loi morale en nous, puisqu'il est question de rapports intersubjectifs devenus conflictuels, semble nous inviter aux valeurs suivantes : la tolérance et le pardon. Si « *les valeurs semblent exprimer que, dans la référence à elles, on pratique précisément ce qui a le plus de valeur* »¹⁹, alors, en un temps particulier de crise, où tous aspirent à la paix d'antan, la tolérance d'une part, et le pardon de l'autre, apparaissent inégalables. Pour mieux comprendre cela, la question en direction de l'essence de ces deux valeurs s'impose ! Qu'est-ce en réalité que la tolérance et le pardon ?

La tolérance et le pardon sont, généralement parlant, ces valeurs sans lesquelles le vivre-ensemble serait impossible. Comme telles, elles constituent l'apanage des hommes, étant admis au préalable, que l'homme, selon le mot d'Aristote, « *est par nature un animal politique* ». Evidemment, il est du ressort des hommes de se tolérer et de se pardonner les uns les autres. Les animaux, dénués de raison, en sont incapables. Ainsi, l'homme est « *le sujet, l'agent ayant lui-même vocation à en tolérer d'autres (...) Il en va, en quelque manière, du fait de tolérer et d'être toléré comme du fait de gouverner ou d'être gouverné selon Aristote : c'est la tâche assignée aux citoyens en démocratie* »²⁰. Dans une telle perspective, les Nations engagées aujourd'hui dans un processus de démocratisation, doivent, pour mener à bien leur processus, cultiver la

tolérance et le pardon.

Cela traduit la nécessité pour elles, d'inculquer aux citoyens, une conscience tolérante voire charitable, c'est-à-dire les envoyer ou intégrer à l'école de la tolérance et de la paix. Et pour celui qui se rend coupable d'intolérance et de rancune, ce qui veut dire, pour quiconque est incapable de tolérer et de pardonner, « *il foule aux pieds la racine de l'humanité. Car la nature de celle-ci est d'urger l'accord avec d'autres, et son existence seulement dans la communauté instituée des consciences* »²¹. Aller à l'école de la tolérance et du pardon, n'apparaît donc pas chose aisée, quoique l'humanité ait vocation de tolérer et pardonner. Comment expliquer ce paradoxe ? Serait-ce lié à une certaine présupposition de la méchanceté naturelle de l'homme ? Ou alors est-ce dû à la nature même du tolérer et du pardonner ?

A bien voir les choses, tout est fonction de la nature intrinsèque de la tolérance et du pardon. Tolérer en effet suppose que je doive faire un effort intérieur de dépassement de soi, de négation du soi, de ce soi qui a été atteint dans sa profondeur par l'autre, c'est-à-dire bafoué. Avoir attenté à l'honneur de quelqu'un qui, au nom de la communion fraternelle qui nous englobe, doit mettre cette offense sous le compte de l'oubli, afin que s'irradie à nouveau la souche de vie dont les hommes sont tous issus, voilà qui est difficile et qui exige une « *self-violence* » ! Eviter de riposter, ne pas répondre au mal par le mal, supprimer la voie de la violence légitime envers l'autre, en me l'appliquant, ne serait-ce que pour faire « *un* » avec lui, cela témoigne de la grandeur d'âme qui glorifie la vie.

Ainsi, il faut dire que la tolérance est chose difficile dans la mesure où « *elle est la condition même de la vie, parce que son contraire mène souvent à la mort ; elle est également la condition de la vie collective des communautés au sein desquelles nous vivons. La tolérance rend possible l'existence des différences ; les différences rendent nécessaire l'exercice de la tolérance* »²². Aussi, en va-t-il du pardon comme de la tolérance : l'acte de pardonner est tout aussi compliqué, voire plus complexe que celui de tolérer.

Dans sa relation à la tolérance, en réalité, (car les deux sont intimement liés, tant il faut être capable de tolérer pour pouvoir pardonner), le pardon se situe à une échelle beaucoup plus grande. Si l'acte de tolérer est généralement relatif à un forfait ou un impair, voire une injustice dont on a fait l'objet, et dont la réparation peut se situer uniquement au niveau des consciences impliquées, il n'en va pas ainsi du pardon. Ici, en effet, si le préjudice causé ou subi est grave ou dépasse les limites du raisonnable, le « *mécanisme* » (il s'agit de « *mécanisme* » du fait de la complexité de l'acte) de révocation (annulation au sens de l'oubli du préjudice), de congédiation des « faits », devant aboutir au pardon, requiert une dimension non pas « *privée* », mais « *publique* ».

Il s'ensuit concrètement que pour des situations de crise où des violations de droits de l'homme, des viols en série ont eu lieu, où des tueries ou génocide se sont perpétrés, où des actes racistes et de tortures se sont déployés, etc., le pardon qui apparaît comme une exigence insurmontable, ne saurait se faire à huis clos, dans les quatre murs d'un lieu privé. Il s'agit alors de prendre ses responsabilités devant l'histoire, ce qui veut dire, devant Dieu et les hommes, et d'engager une action d'envergure nationale ou internationale. Autrement, le pardon serait tronqué et l'hypocrisie allant, la plaie qu'on croyait avoir pansé pour de bon, tôt ou tard, offrirait sa béance et sa puanteur insupportables. Ce retour au chaos originel, pour l'éviter, nécessite le strict respect de ces conditions formelles du pardon.

Assurément, on ne saurait arriver au pardon, sans passer par les conditions qui le sous-tendent. Et pour ce qui est de son contenu, mieux de sa matière (ou même de son contenu matériel), tout se joue de la part des « coupables », « *accusés* » ou des « *bourreaux* ». Qu'est-ce qui doit se jouer au sujet des « *accusés* », auteurs ou coauteurs du « *crime* » dont la réparation implique le pardon, ou exige de pardonner ? Il leur faut, en tout premier lieu, reconnaître les faits qui leur sont reprochés, du moins la situation *crisique* ou criminelle dont ils ont été les instigateurs. Cette reconnaissance est une « *prise de conscience* » de la faute commise. Dès lors, peut-on l'affirmer, « *il faudrait choisir ! Il faudrait, pour prétendre au pardon,*

s'avouer coupable, sans réserves ni circonstances atténuantes »²³.

Dire qu'il faut « *s'avouer coupable, sans réserves ni circonstances atténuantes* », c'est situer les limites raisonnables quant à l'attitude du coupable qui veut « *prétendre au pardon* ». Aussi, quand on en arrive souvent à un certain type de "*comporter*" *in-humain*, compromet-on toute possibilité de pardonner ou d'être pardonné ; ce qui dévalorise le pardon comme tel. Il faut ici évoquer certaines situations où les bourreaux manquent d'humilité, manifestent une certaine arrogance, comme pour ridiculiser ou banaliser la situation en question. Autrement dit, ceux-ci viennent parfois à ne pas se reconnaître fautifs (cherchent à renverser, inverser les choses pour se retrouver, non pas dans la peau de bourreaux, mais de victimes) ; manifestant ainsi un refus d'aller à la réconciliation. Et comment s'empêcher de s'étonner en ces termes : « *Pourquoi pardonnerons-nous à ceux qui regrettent si peu et si rarement leurs forfaits ? (...) Où donc ont-ils pris cette assurance ? D'où leur vient cette stupéfiante bonne conscience ? Nous devrions dire, sans doute : cette totale inconscience !* »²⁴

Il demeure explicite ceci : Il est recommandé, de la part des bourreaux, une franche attitude de repentance, expression sincère d'un vouloir-aller-à la paix. Cela même qui témoigne du retour de la conscience (fautive), est au fond, manifestation de la mauvaise conscience. « *La conscience, c'est pour ainsi dire le remords en veilleuse* »²⁵. Tel est donc le pré-requis qui conditionne la prédisposition des victimes à pardonner. C'est fort de ce constat qu'on doit retenir ce qui suit : « *Le pardon ! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon ? C'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules, donneraient un sens et une raison d'être au pardon. Quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le « miracle économique », le pardon est une sinistre plaisanterie* »²⁶.

En s'inscrivant dans cette droite ligne requise, il est évident que la porte de la victime sinon des victimes peut s'ouvrir. Leur cœur, jusqu'alors meurtri et fermé, car englué dans la rancœur, peut s'ouvrir à l'appel des autres (non seulement de

leurs bourreaux, mais aussi et surtout de tous ceux qui, compatissant à leur douleur ou voulant jouer les médiateurs ou réconciliateurs, les ont toujours approchés). Cela signifie qu'il faut tenir compte des victimes, de leur honneur, de leur dignité d'être (bafoué). Car il est bien évident pardonner certes, mais dans l'honneur et la dignité. Cela dit, il faut souvent se garder des voies d'Amnistie générale qui, passant outre à l'honneur et à la dignité des victimes, c'est-à-dire à leur droit de pardonner, entretiennent toujours les blessures, haines et rancunes.

Il faut de la prudence et de la patience : toute attitude magique, qu'elle soit d'ordre procédural ou non, qui viserait à voir tout de suite ou rapidement se régler la réconciliation (des cœurs et des esprits), barrerait toute voie de résolution effective de la situation de crise.

De ce qui précède, il faut saisir que le pardon est un processus. En tant que tel, il est préférable de le laisser venir au jour, dans l'élan qui lui est propre. Point n'est besoin de forcer qui que ce soit à entrer dans cette marche processuelle du pardon. Bourreaux ou victimes, victimes transformées en bourreaux et vice versa, de quelque côté qu'on soit, tous ont une dette : l'obligation (morale) de pardonner. S'acquitter de cette dette, c'est sauvegarder l'étoile de l'humanité. Ce faisant, chacun répond à l'appel de la divinité *"de pardonner autant de fois qu'il nous est possible de le faire"*. Est-ce là un devoir de charité qui, invitant les hommes à la bienveillance, facilite la cohésion sociale en temps de crise et prépare l'avènement d'une paix durable en tant qu'espace de séjour radieux de *« l'animal politique »*.

III.- DE LA DIGNITE HUMAINE : UNE ETHIQUE PHILOSOPHIQUE DU BIEN-VIVRE

De la problématique « quelle philosophie en temps de crise ? » à l'affirmation de ce que, en pareille circonstance, le philosophe est celui qui doit se risquer à prendre la parole (quitte à ce que ce soit par ses écrits ou des conférences publiques ou par de sages conseils auprès des gouvernants) pour dire ce qu'il en est, en donnant de directives pratiques

et salutaires, une chose essentielle est en jeu : il s'agit de l'homme. Aussi, l'interrogation « quelle philosophe en temps de crise? » se ramène-t-elle en dernier ressort à celle-ci : « **quel homme en temps de crise ?** »

A.- La philosophie comme souci de l'être-homme

Des interrogations qui précèdent, on peut affirmer sans ambages que la philosophie prend en compte l'homme. Elle a pris l'homme comme sujet d'élection. C'est pourquoi, toute interrogation philosophique, qu'elle porte sur le néant, le temps, la mort ou l'angoisse, etc., dévoile en son fond l'homme.

En tant que « centre d'intérêt » de la philosophie, l'homme se trouve concerné par elle, de sorte qu'il est légitime de dire que « rien d'humain n'est étranger à la philosophie ». La philosophie n'est-elle pas de l'homme lui-même, s'interrogeant sur lui-même ? « *La philosophie devient science de l'homme, science fondée sur l'expérience de tout ce qui peut, pour l'homme, devenir l'objet de sa technique* »²⁶. Corrélativement à cet état de fait, on verra l'approche philosophique en général s'appuyer sur des orientations anthropologiques, sociologiques et historiques. Par là même, toute la philosophie devient « *souci de l'homme* » : la philosophie a le souci de l'être-homme.

Dire que la philosophie a le souci de l'être-l'homme, c'est affirmer que la philosophie se préoccupe de l'homme. Préoccupation envers/pour l'homme, elle prend en garde l'essence de celui-ci, y veille en la *sauve-gardant* de tout dévalement. Ici, se trouve clairement évoqué l'humanisme philosophique. « *Car l'humanisme consiste en ceci : réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, « barbare », c'est-à-dire hors de son essence* »²⁷. Aller en guerre contre tout ce qui peut avilir l'homme, déterminer son heureux accomplissement au monde ou viser son hominisation, telle est la noble tâche que s'assigne la philosophie pour l'homme. Cette tâche s'instituant en appels constants de celui-ci, se

retrouve ramassée en ces deux déterminations : d'abord à travers l'interrogation « *quel homme en temps de crise ?* », et ensuite dans l'affirmation selon laquelle « *rien d'humain n'est étranger à la philosophie* ». Comment discerner cela ?

En réalité quand on vient à se demander « *quel homme en temps de crise ?* », il est sous-entendu ceci : « *que faire pour sauvegarder l'essence humaine en temps de crise ?* » Autrement dit, à chaque homme, la question « que dois-je faire en temps de crise, où rode le danger de l'inhumanité, de la barbarie, pour conserver mon essence, doit constamment être posée ! Ainsi ces questions, « *l'interpellent à la racine de son Dasein. L'interpellent pour quoi ? Pour rien de moins et rien de plus haut que ceci : devenir essentiel dans le vouloir effectif de sa propre essence* »²⁸. Si en temps de crise, les occasions d'horreurs de tous genres, engagent un tiraillement intérieur de l'homme, un déchirement ontologique, il faut comprendre que le « devenir essentiel » de celui-ci consiste à ne pas basculer dans l'odieux de l'irrationnel en préservant son essence rationnel. « *Ce qui est anti-humain, ce qui est animal, consiste à en rester au sentiment et à ne pouvoir se communiquer que par celui-ci* »²⁹. Vivre selon ses sentiments, en plus, en temps de crise, c'est, en se limitant aux sens, à la sensation, au corps et donc aux émotions et passions, obscurcir davantage l'horizon brumeux. Et la philosophie nous invite à éviter cela, en demeurant le voisin de ce qui est essentiel et digne en nous : la raison, la conscience, voire l'être.

Cette invite à cet essentiel en l'homme est d'une noblesse. Car en cet élément, peut se maintenir la considération humaine. Par lui et grâce à lui, peut s'établir un haut lieu, un domaine où le royaume de l'homme est appelé à s'édifier, à s'enraciner. On doit alors s'accorder sur le fait que cette terre natale, où habite l'homme, dans la sauvegarde de son essence, est digne d'être. Mais quel est ce lieu qui abrite l'essence humaine et manifeste par la même occasion sa dignité ? En somme, « *qu'est-ce qui définit le soi comme éthique ou, le mot est pour Kant synonyme, comme personne ? C'est d'avoir le sens de la loi morale, c'est-à-dire de se persuader que notre conduite est régie par une obligation absolue qui commande notre respect* »³⁰.

B.- Le respect de la loi morale comme éthique existentielle

A l'analyse, ce qui témoigne de la dignité humaine (en tous temps et spécifiquement en temps de crise), et qui doit être tenu en respect ou honoré, c'est d'avoir le sens de la loi morale. Car qu'est ce au fond qu'un homme, un existant qui baigne dans la banalité quotidienne ? Qu'est ce qu'une vie d'homme qui est confinée dans le vivoter ? Evidemment, « *plus une vie est extérieurement frivole et irresponsable, moins il y aura en elle de possibilité d'une substantialité authentique* »³¹. Dans cette perspective, pour que notre vie soit de qualité, honorable ou digne de ce nom, il convient de tout bâtir autour de la question morale. Autrement dit, pour « *bien-vivre* », il ne s'agit pas de mener la vie comme si elle allait de soi, ou si l'on veut, comme on l'entend. Il y a tout de même un ordre existentiel, une loi interne à l'existence, laquelle nous transcende, et nous oblige à nous y ordonner, c'est-à-dire simplement à la respecter. Encore que, au cœur d'une cité, pour que la coexistence heureuse, harmonieuse, ou pacifique soit possible, tous les hommes doivent se conformer aux règles ou lois prescrites. La justice sociale est à ce prix, de même que la considération de l'être-homme.

« *Le respect pour la loi est donc aussi, (...) respect de soi puisque par lui, je refuse de me laisser emporter par l'amour propre, la présomption et le caprice. Le respect me découvre à moi-même ma dignité d'homme libre, qui est d'obéir à la loi morale et de vaincre mes passions dont la première est l'attachement à soi* »³². Tel est donc l'ordonnancement par lequel la vie humaine peut recouvrer sa grandeur et sa dignité d'être, c'est-à-dire aussi sa valeur ou son sens éthique manifesté(e) par la philosophie. Ce qui, incontestablement, revient au règne de la raison. Car « *la loi morale en moi, comme individu, n'a pas moi seul pour objet, mais la raison tout entière. Elle ne m'a pour objet que dans la mesure où je suis l'un des instruments de sa réalisation dans le monde sensible* »³³.

CONCLUSION

La philosophie se révèle ainsi dans sa pleine dimension thérapeutique au cœur de l'existence humaine en général, et surtout, lorsque celle-ci se trouve engagée dans un temps de crise. On parlerait alors, de « *philothérapie* », cela même qui, une fois engagé en elle, irradie notre être et réhabilite notre existence. Si le philosophe dans son être, est celui recherche les choses en soi l'humanité tout entière, en cette ère de crises généralisées, a plus que besoin d'une éducation à la pensée philosophique. Cela serait purement cathartique pour le bonheur de tous, principalement, « *le plus grand bien* » pour nos Etats (selon le mot de Descartes). On peut ne pas percevoir sa nécessité dans le monde d'aujourd'hui et s'évertuer toujours à se passer d'elle et même se moquer de ceux qui s'y adonnent. « *Mais, (...), ne quittons pas les pôles autour desquels tournent toutes choses, la vérité, la conscience de vouloir le bien, la félicité de l'humanité ! surtout, (...) appliquons-nous à tenir les yeux levés vers ces étoiles, points de toute direction, de toute sécurité et de toute quiétude* »³⁴. N'est-ce pas là, une manière bien distinguée, de saisir la nécessité de la philosophie en temps de crise !

NOTES

- ¹ Marcuse (Herbert) .- *L'homme unidimensionnel*, (Paris, Minuit, 1968), p. 15.
- ² Heidegger (Martin).-*Etre et temps*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 25.
- ³ Heidegger (Martin) .- *Introduction à la métaphysique*, (Paris, Gallimard, 1967), pp. 22-23.
- ⁴ Patočka (Jan) .-*Liberté et sacrifice*, (Grenoble, Jérôme Millon, 1990), p. 13.
- ⁵ Froment-Meurice (Marc) .- *Sartre et l'existentialisme*, (Paris, Nathan, 1984), p. 75.
- ⁶ Merleau-Ponty (Maurice) .- *Eloge de la philosophie*, (Paris, Gallimard, 1953 & 1960), p. 22.
- ⁷ Jaspers (Karl) .- *La culpabilité allemande*, (Paris, Minuit, 1990), p.80.
- ⁸ Farias (Victor).- *Heidegger et le Nazisme*, (Paris, Lagrasse, 1987), pp. 74-76 ; 97.
- ⁹ Jankélévitch (Vladimir).- *L'imprescriptible*, (Paris, Seuil, 1986), pp. 42-43.
- ¹⁰ Platon.- *La République*, (Paris, Garnier Frères, 1966), p. 245.
- ¹¹ Walzer (Michael).- *Traité sur la tolérance*, (Paris, Gallimard, 1998), p. 161.
- ¹² Goyard Fabre (Simon).- *La construction de la paix*, (Paris, Vrin, 1994), p. 26.
- ¹³ Platon .- *Ibid.*
- ¹⁴ Hobbes (Thomas).- *Léviathan*, (Paris, Sirey, 1971), p. 52.
- ¹⁵ Hobbes (Thomas).- *Op. cit.*, p. 342.
- ¹⁶ Heidegger (Martin) .-*Questions I & II*, (Paris, Gallimard, 1957), p. 318.

- ¹⁷ Hobbes (Thomas) .- *Op. cit.*, p. 128.
¹⁸ *Idem.*- *Op. cit.*, p. 129.
¹⁹ Heidegger (Martin).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1962), p. 91.
²⁰ Walzer (Michael) .- *Op. cit.*, p. 9.
²¹ Hegel (Georg Wilhelm Friedrich).- *Phénoménologie de l'Esprit*, (Paris, Gallimard, 1993), p. 83.
²² Walzer (Michael).- *Op. cit.*, p. 10.
²³ Jankélévitch (Vladimir).- *Op. cit.*, p. 51.
²⁴ Jankélévitch (Vladimir).- *Op. cit.*, pp. 52-53.
²⁵ *Idem.*- *La mauvaise conscience*, (Paris, Montaigne, 1966), p. 54.
²⁶ *Idem.*- *L'imprescriptible*, (Paris, Seuil, 1986), p. 50.
²⁷ Heidegger (Martin).- *Questions III & IV*, (Paris, Gallimard, 1966 & 1976), p. 284.
²⁸ Heidegger (Martin).- *De l'essence de la liberté humaine*, (Paris, Gallimard, 1987), p. 277.
²⁹ Hegel (Georg Wilhelm Gottfried).- *Op. cit.*, p.83.
³⁰ Heidegger (Martin) .- *Kant et le problème de la métaphysique*, (Paris, Gallimard, 1953), p. 35.
³¹ Patočka (Jan) .- *Op. cit.*, p.24.
³² Heidegger (Martin) .- *Kant et le problème de la métaphysique*, (Paris, Gallimard, 1953), p. 35.
³³ Fichte (Johann Gottlieb) .- *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, (Paris, PUF, 1986), p.226.
³⁴ Herder (Johann Gottfried).- *Une autre philosophie de l'histoire*, (Paris, Aubier, 1994), p. 365.

BIBLIOGRAPHIE

- Farias (Victor).- *Heidegger et le Nazisme*, (Paris, Lagrasse, 1987).
 Fichte (Johann Gottlieb).- *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, (Paris, PUF, 1986).
 Froment-Meurice (Marc).- *Sartre et l'existentialisme*, (Paris, Nathan, 1984).
 Goyard Fabre (Simon).- *La construction de la paix*, (Paris, Vrin, 1994).
 Hegel (Georg Wilhelm Gottfried).- *Phénoménologie de l'esprit*, (Paris, Gallimard, 1993).
 Heidegger (Martin).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1962).
 Heidegger (Martin).- *De l'essence de la liberté hu-*

maine, (Paris, Gallimard, 1987).

Heidegger (Martin).- *Etre et temps*, (Paris, Gallimard, 1986).

Heidegger (Martin).- *Introduction à la métaphysique*, (Paris, Gallimard, 1967).

Heidegger (Martin).- *Kant et le problème de la métaphysique*, (Paris, Gallimard, 1953).

Heidegger (Martin).- *Questions I & II*, (Paris, Gallimard, 1957).

Heidegger (Martin).- *Question III & IV*, (Paris, Gallimard, 1966 & 1976).

Herder (Johann Gottfried).- *Une autre philosophie de l'histoire*, (Paris, Aubier, 1994).

Hobbes (Thomas). - *Leviathan*, (Paris, Sirey, 1971).

Jaspers (Karl).- *La culpabilité allemande*, (Paris, Minuit, 1990).

Jankélévitch (Vladimir).- *L'imprescriptible*, (Paris, Seuil, 1986).

Jankélévitch (Vladimir).- *La mauvaise conscience*, (Paris, Montaigne, 1966).

Marcuse (Herbert).- *L'homme unidimensionnel*, (Paris, Minuit, 1968).

Patočka (Jan).- *Liberté et sacrifice*, (Grenoble, Jérôme Million, 1990).

Platon.- *La République*, (Paris, Garnier Frères).

Walzer (Michael).- *Traité sur la tolérance*, (Paris, Gallimard, 1998).

NIETZSCHE ET LA QUESTION DE LA MORT

Jean-Honoré KOFFI

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody-Abidjan

RESUME

Face à la menace de la mort, il convient de se demander comment se comporte le philosophe. Le philosophe pense la mort, car la comprendre peut avoir une incidence directe sur la manière de vivre. Nietzsche développe à ce sujet un point de vue inhabituel. Il déchiffre sous le terme de mort une cessation de la vie, un affaiblissement psychophysiologique, un dégoût de la vie, enfin un déclin. Contrairement à l'opinion courante, ce qui est à craindre, ce n'est pas la mort, mais la volonté de mort. Contre la volonté de mort, il faut opposer le courage à assumer le tragique de la vie. Même si sa propre mort contraste avec sa conception, il reste que son analyse originale constitue une approche intéressante de la mort.

Mots clés

Vie, maladie, santé, mort de Dieu, morale, décadence, nihilisme, métaphysique, modernité, faiblesse, force, Etat moderne, christia-

nisme, société, individu, guerre, tragédie.

Key words

Life, illness, health, God's death, morale, decay, nihilism, metaphysics, modernity, weakness, strength, modern state, Christianity, society, individual, warfare, tragedy.

INTRODUCTION

La présente analyse se propose de restituer la représentation de la mort chez Nietzsche. Le sujet, à l'évidence, est d'une gravité particulière : la mort fait peur. Ce fait, nul ne songerait à le contredire. Le témoignage s'en trouve dans son caractère soudain et inéluctable, son pouvoir dissolvant et le silence qu'elle nous renvoie. La mort peut s'abattre sur nous d'un moment à l'autre. Face à cette menace, quelle attitude Nietzsche préconise-t-il et comment le personnage historique qu'il fut a affronté la mort? Mais avant, il importe de s'interroger sur les significations que recouvre dans sa pensée le terme. Il s'agit, à terme, de vérifier l'hypothèse d'une vie philosophique chez Nietzsche à travers la concordance des rapports du penseur et de l'homme à la mort.

Nietzsche, penseur de la mort ?

Précisons tout de suite que Nietzsche n'est pas un penseur de la mort. Certes, le philosophe au marteau est généralement connu comme l'annonciateur de la "mort de Dieu". On ne saurait pour autant en inférer un intérêt certain pour le thème de la mort. La question du sens de la mort n'a jamais constitué une préoccupation majeure pour lui, mais plutôt celle du sens de la vie. Le grand poète, qui consacra l'essentiel de sa pensée à la critique de la civilisation occidentale moderne, s'est voulu surtout le philosophe de la vie, "la vie montante"¹. Sa philosophie rend un culte à la jeunesse, à la beauté, à la joie, au rire, à la danse. Comment se serait-il satisfait d'un exposé sur la mort et son atmosphère d'angoisse ? N'est-ce pas lui le disciple de Dionysos, le prophète du surhomme, le concepteur de la volonté de puissance qui en appelle à la transvaluation de toutes les va-

leurs? Cela, tout lecteur de Nietzsche le sait suffisamment. Qu'il apparaisse ici comme un penseur de la mort ne peut donc que surprendre d'autant que ses œuvres ne manifestent aucun intérêt certain pour l'univers de la mort. Lui-même n'a cessé de le répéter, son évangile ne s'adresse pas aux *'prédicateurs de la mort'*². En quête d'oreilles adéquates à qui destiner son enseignement, après une retraite de dix ans, Zarathoustra affichera cette préférence : *'C'est de compagnons dont j'ai besoin et de compagnons vivants, – non pas de morts et de cadavres que j'emporte où je veux'*³.

De ne pas apparaître comme penseur de la mort ne signifie toutefois pas que Nietzsche est totalement insensible aux questions qu'elle soulève. D'ailleurs, il apparaît difficile d'occulter l'omniprésence de la mort dans ses écrits. A cet égard, l'on peut facilement réunir une série de textes dénonçant la volonté de mort à l'œuvre dans la culture moderne ainsi que le souci de la santé, la négation de la vie, le problème du nihilisme et l'instinct de décadence. Tous ces thèmes comportent inévitablement des considérations sur la mort. Repensant le sens de la vie, comment Nietzsche aurait-il ignoré son corrélat qu'est la mort ? Le philosophe de la joie et du corps reste dans le même moment le partisan de la guerre, de la violence, du combat, l'ennemi du bonheur repu des boutiquiers, du dernier homme et des bovidés. Toutefois, la mort l'intéresse moins en elle-même qu'en raison de ses effets sur tout vivant. Philosophe de la vie, il est en effet moins soucieux de penser la mort elle-même que de savoir comment nous pourrions vivre le plus intensément possible avec la certitude de notre mort. Il convient donc de spécifier l'usage propre à Nietzsche de la thématique de la mort.

I.- LES SENS DE LA MORT

Il n'est pas un domaine de la culture occidentale moderne où Nietzsche ne trouve la mort à l'œuvre. Le thème se décline sous des figures sociologique, religieuse, morale, politique, dans son corpus. Si le terme de la mort figure littéralement dans maints passages, l'idée affleure d'une manière

multiple et variée au niveau du vocabulaire nietzschéen : maladie, décadence, nihilisme, mortification, vieillissement de la vie, décomposition, désagrégation des instincts, idéal ascétique, destruction, détresse, négation, échec, faiblesse, pessimisme, lourdeur, régression, relâchement, renoncement, etc. L'idée déborde même largement le mot pour sa formulation parfois métaphorique : vampire, araignée venimeuse, parasite, laideur, etc. Elle transparait aussi à travers la référence au dieu tragique Dionysos. Ce dieu au destin déchiré, chaotique, meurt pour renaître, selon la mythologie, à la différence d'Apollon qui ne meurt jamais. On peut encore tenir comme allusion à la mort les nombreuses observations sur la métaphysique, la morale chrétienne, la modernité d'après les indices formels de Nietzsche lui-même. Malgré cette pluralité de figures, le concept de mort peut s'appréhender dans la pensée de Nietzsche sous une quadruple signification en tant que mort biologique, mort psychophysiologique, volonté de mort et déclin. Ces différentes déterminations théoriques se côtoient souvent dans le même texte sans se contredire, contribuant ainsi à la fixation de l'idée de mort.

A.- La mort comme fait biologique

Le concept biologique de mort relève de l'approche matérialiste comme arrêt des fonctions vitales. La référence à la mort organique répond à un souci de précision. Elle est clairement exprimée dans différents textes. Evoquons d'abord, en guise d'exemple, le prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra* avec la fin tragique du funambule. Cette scène illustre formellement la compréhension par Nietzsche de la mort au sens premier de passage de l'être au non-être. On peut en juger d'après les occurrences de ce terme et de son idée. Nous apprenons ainsi que lorsque son "*corps*" s'écrase sur le sol, "*brisé mais pas mort encore*", le funambule passe progressivement de l'état de "*blesé*" à celui de "*mourant*" puis de "*mort*" pour enfin devenir "*cadavre*". Ce cadavre, Zarathoustra le veut "*ensevelir de [ses] propres mains*", aussi passe-t-il pour un "*fossoyeur*". D'ailleurs, c'est "*un vivant et un mort*"⁴ qui se présentent devant le vieil homme de la forêt. À ce passage, on pourrait adjoindre celui relatif à la mort de

Dieu et exposé dans *Le gai savoir*. Il est vrai que ce sont là deux perspectives assez distinctes. Toutefois, seuls nous intéressent les termes liés au sens présent de la mort : *"N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine ? ... Les dieux aussi se décomposent! Dieu est mort! Dieu reste mort!"*⁵. Point n'est besoin d'autres illustrations, c'est à la mort, au sens propre de cessation définitive de la vie biologique, que Nietzsche fait allusion.

La mort, en ce premier sens, apparaît chez Nietzsche comme événement naturel intimement présent dans la vie. Pas plus que la vie, elle ne constitue en elle-même un problème auquel il faut trouver une solution. On peut le lire sous la plume de Paul-Laurent Assoun, dans une esquisse des homologies et différences des projets nietzschéen et freudien : *"Ce qui frappe globalement dans la manière dont Nietzsche aborde la mort, c'est son refus de la poser en problème : elle apparaît comme une donnée naturelle transformable en action par le suicide "*⁶. La mort est un événement important de la vie au même titre que la naissance : la naissance en est l'ouverture et la mort la clôture. Que la vie cesse, nous n'y pouvons rien; c'est (dans) l'ordre de la nature. Parce que naturelle, la mort n'est pas à craindre en tant que telle et ne saurait constituer une source d'angoisse. Devrions-nous entendre là que Nietzsche nous encourage à ne pas craindre la perspective de la mort, voire à l'accepter puisqu'elle frappe indifféremment et généralement tout être vivant? Ou bien s'agirait-il d'une invitation à un surcroît d'existence ?

En fait, Nietzsche tente de formuler un art de vivre reposant, non sur une peur ou un désir de la mort, mais sur un amour exalté de la vie. Le courage audacieux et le goût du risque, caractéristiques du noble guerrier, sont désirables dans la mesure où ils stimulent l'existence. La mort est de la sorte valorisée comme condition d'une surexistence. Comment vivre intensément si l'on a peur de mourir, alors qu'une telle vie signifie que l'on côtoie à chaque instant la mort? On sait le mépris de Nietzsche pour le bourgeois repu de ses ri-

chesses. Le souci de sécurité qui transparaît dans le culte du travail et du commerce trahit une incapacité à supporter le tragique de la vie. Le monde moderne, lieu par excellence de l'angoisse sécuritaire et de l'obsession de se maintenir en vie, symbolise l'antithèse du *"vivre dangereusement"*⁷. Cette expression indique une surexistence qui exige de ne pas conserver petitement la vie. Il faut la mettre en jeu, au risque de la perdre, tout en comptant bien gagner ainsi un surplus de vie. Côté la mort aiguillonne et seul qui ignore l'angoisse de la mort peut mener une existence extrême. On comprend ainsi que la mort est envisagée à ce premier niveau dans la mesure où elle fait partie de la vie et sert à en apprécier la qualité.

Mais, philosophe de la vie, Nietzsche n'oublie pas que face à la menace de la mort physique se déploie avec force l'instinct d'autoconservation. Il interprète cet instinct comme diminution de l'instinct fondamental qui est accroissement de la puissance : *"La volonté de se conserver est l'expression d'une situation désespérée, une restriction du véritable instinct vital, instinct qui vise à l'extension de la puissance et, pour ce, met souvent en jeu et sacrifie l'autoconservation"*⁸. Une telle volonté peut même se confondre à une déficience de l'instinct. Le concept d'instinct occupe une place essentielle dans la problématique nietzschéenne. On apprend avec *Paul-Laurent Assoun*⁹ qu'il procède des discours des naturalistes français, à partir de Buffon. Du fait d'un usage métaphorique, il va déborder son champ scientifique pour ceux de l'éthique et de l'esthétique. Même si ces deux connotations se retrouvent dans l'usage qu'en fait Nietzsche, il reste que chez lui, le fond commun est surtout naturaliste. L'instinct est omniprésent en l'homme; il sert à valoriser une réalité ou à la discréditer. Contre Darwin, figure moderne des tenants de l'autoconservation, Nietzsche pense que *"ce qui règne dans la nature ce n'est pas la disette, l'étroitesse, c'est l'excès, le gaspillage, une folie de gaspillage. La lutte pour la vie n'y est qu'une exception, une restriction momentanée du vouloir-vivre"*¹⁰. La figure mythologique de Dionysos

pourrait rendre compte de la réalité naturelle en tant qu'expression de l'exubérance. Limiter l'instinct, c'est de fait l'appauvrir. On perçoit en quoi tout instinct de conservation, à travers la peur du risque et le goût de la sécurité, se situe aux antipodes de la volonté de puissance. Il est originairement dans la nature de tout vivant de vouloir déployer sa force, non de vouloir se préserver.

B.- Le concept psychophysiologique de mort

Une autre approche de la mort va consister à la déchiffrer en un sens psychophysiologique. Il faut entendre là que Nietzsche définit la mort comme décroissement des forces, épuisement de l'instinct, de la volonté, diminution du sentiment de puissance. Cette forme de mort se caractérise par le dérèglement, la défaillance des instincts; ils sont déjà affaiblis, dégénérés. Un passage de *L'Antéchrist* fonde la perte des instincts comme symptomatique de la dépravation, ce qui signifie dans le langage nietzschéen, inclination vers la mort: *"J'appelle dépravé tout animal, toute espèce, tout individu qui perd ses instincts, qui choisit, qui préfère ce qui lui fait mal (...) La vie est, à mes yeux, instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de puissance : là où la volonté de puissance fait défaut, il y a déclin"*¹. Dans cet extrait, la différence entre un sens typiquement organique et un sens psychologique demeure crépusculaire. A la vérité, les deux sens se côtoient, voire s'entremêlent pour donner une coloration conjointement biologique et morale à cette forme de mort. L'approche délibérément nuancée témoigne, de toute évidence, de l'aspect bariole de la vie comme diversité, multiplicité : en elle se trouvent liés corps et âme. Vouloir les scinder relève de la tentation idéaliste, distinctive des métaphysiciens.

Un texte de la même période (1888) nous donne une intéressante indication sur le rapport entre un certain état physiologique et certains jugements de valeur portés sur la vie. Il y est postulé de façon imagée une différence entre le langage du corps sain et celui du corps épuisé ou malade à travers une analyse de la laideur : *"Rien n'est laid, si ce n'est*

l'homme qui dégénère (...). La physiologie le confirme : ce qui est laid affaiblit et trouble l'homme. Cela lui rappelle la déchéance, le danger, l'impuissance; et, de fait il y perd de sa force. On pourrait mesurer au dynamomètre les effets de la laideur. Chaque fois que l'homme est abattu, il sent l'approche de quelque chose de "laid". Son sentiment de puissance, sa volonté de puissance, son courage, sa fierté, tout cela baisse avec la laideur, monte avec la beauté... (...) Tout signe d'épuisement, de pesanteur, de vieillesse, de fatigue, toute espèce d'entrave à la liberté – crampe ou paralysie –, et surtout l'odeur, la couleur, l'apparence de la décomposition, de la putréfaction, (...) tout cela suscite la même réaction, le prédicat "laid"¹². On doit comprendre à la lueur de ce fragment que, autant la vie s'affirme dans l'intensité de force, la vigueur, autant elle est niée dans toute forme de baisse ou de manque de vigueur. De là procèdent les constantes références à l'univers de la santé et de la maladie.

Nietzsche a généralement abordé les axes majeurs de sa critique de la civilisation occidentale moderne en termes de santé et de maladie. Nous en trouvons le témoignage dans les nombreuses références au domaine pathologique : "symptomatologie", "malsain", "morbide", "épuisement", "souffrant", "bien portant", "fatigue", "névrosé", "rachitique", "dégénérescence", "tuberculeux", "remède", etc., autant d'expressions qui donnent une idée du statut de ces notions dans sa pensée. Pouvait-il en être autrement de la part d'un penseur de la vie ? *"J'attends toujours qu'un médecin philosophe, au sens exceptionnel du mot, - j'entends un médecin qui poursuit le problème de la santé générale du peuple, de l'époque, de la race, l'humanité, - ait enfin le courage de pousser mon soupçon jusqu'à sa dernière conséquence et ose dire : il ne s'est agi jusqu'ici dans aucune philosophie de "vérité", mais d'autre chose, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie."*¹³ Si Nietzsche parle tant de maladie et de santé, c'est d'avoir été marqué par une sévère maladie. Elle l'a, du jour au lendemain, libéré de toutes ses entraves. Elle lui a appris surtout l'art de dépister les tables de valeurs où s'exprime la vie forte, ascendante, et celles où s'exprime la décadence.

On sait, à partir de sa biographie, que, toute sa vie, Nietzsche a présenté plusieurs types de symptômes qui lui ont littéralement gâché l'existence : il souffre de migraines depuis l'âge de douze ans; il démissionnera de l'Université de Bâle le 2 mai 1878 pour raisons de santé. On le dit atteint d'une psychose maniaco-dépressive. Les phases de mélancolie dépressive le laissent inerte, aboulique, littéralement prostré. Cela l'oblige à garder le lit, non sans entraîner un retrait social et un repli sur soi. Il a des idées suicidaires, mais il a peur du suicide. Deux tentatives de suicide par absorption de médicaments à la suite d'un amour non partagé. Il s'agit de Lou Andréa Salomé qui vécut une histoire passionnée avec Rilke avant de devenir disciple de Freud. Nietzsche connaît des moments de gaieté expansive, d'intense excitation imaginative et inventive. Pendant ces moments, il chante et divague en marchant. En somme, il a été malade toute sa vie. On lui contestera longtemps le titre de philosophe en arguant sa maladie et l'effondrement final dans la folie. Pire, ses écrits seront classés au nombre des documents pathologiques. Les contradictions internes à ses textes, son style poétique et aphoristique, toute cette expression de la vie comme mouvement et refus de la fixité sera interprété comme témoignage d'une pensée malsaine.

Ce point de vue sur la maladie n'est pas celui de Nietzsche. Dans la plupart de ses textes, il parle avec reconnaissance de ces moments de maladie, comme ici dans *Ecce Homo* : "*Je fis de ma volonté de santé et de vie ma philosophie*"¹⁴. Déjà un texte de 1879, époque ponctuée par les poussées de maladie, soulignait explicitement "l'utilité de la mauvaise santé" : "*Qui est souvent malade tire non seulement une plus grande jouissance d'être bien portant, à cause de ses fréquentes guérisons, il a aussi un sens suprêmement affiné de ce qu'il y a de sain et de morbide dans les œuvres et les actes, les siens propres et ceux d'autrui*"¹⁵. Le terme de maladie, mais aussi son corrélat la santé, ramène chez Nietzsche à un fait à la fois organique et psychologique. On ne saurait l'appréhender seulement sur le plan du corps; il a des significations conjointement somatiques et morales. Selon Assoun, le terme de ma-

lady est "à prendre solidairement en un sens étroitement médical d'affection organique et dans l'acception morale, où il pointe vers l'idée de maladie mentale"¹⁶. Au niveau moral, elle a nom ressentiment, mauvaise conscience et idéal ascétique. Un aphorisme de *Aurore* (1881) en consacre le sens métaphorique : "Sous le nom de maladie, il faut entendre : une approche prématurée de la vieillesse, de la laideur et des jugements pessimistes : toutes choses qui vont ensemble"¹⁷. Telle que vécue, la morale tourne le dos à la vie. Cela est le fait de l'ascétisme. Plutôt que d'être discipline sur soi, rigueur de vie, l'ascèse prend un aspect sinistre et morbide dans la culture moderne pour devenir exercice à la mort. La vie est considérée exclusivement comme mal, souffrance, malédiction, illusion. Il lui est, en somme, reproché d'être quelque chose qui n'aurait pas dû être. Il faut par conséquent mourir à cette vie. Cette perspective conduit inévitablement à faire de soi quelqu'un de haineux, triste, aigri, un mort vivant. L'ascétisme désigne chez Nietzsche cette façon policée ou polie de détester la vie, de se détester soi-même et de faire détester la vie aux autres.

C.- La volonté de mort

La volonté de mort désigne le moment où l'on arrive à l'infinie dépréciation de l'existence. L'illustration s'en trouve dans la figure symbolique de Socrate : "Socrate voulait mourir : – ce n'est pas Athènes, c'est lui-même qui s'est tendu la coupe de ciguë, il a forcé Athènes à la lui tendre ..." ¹⁸. La thèse ici avancée est purement psychologique. Nietzsche voit en Socrate le symbole de l'âme occidentale. Sa version s'oppose à la version historique pour signifier que la philosophie, d'une certaine manière, désire la mort. S'il aborde le problème sous cet angle, c'est pour soutenir que la culture occidentale, héritière de Platon et du christianisme, ne fuit pas la mort. Bien au contraire, elle la veut.

La mort de Socrate est habituellement présentée comme le fait de trois citoyens (un riche tanneur, un mauvais poète et un orateur) ; ils le dénoncèrent comme introducteur de divinités nouvelles et corrupteur de la jeunesse.

C'est à l'issue de son procès qu'il fut condamné à boire la ciguë. Cette façon de mourir, Nietzsche l'interprétera en terme de conduite d'échec : fatigué de sa vie, Socrate a envisagé la mort comme solution au problème de la vie. Avec Socrate, la pensée met en question, juge et condamne la vie. La foi en la raison et la surestimation de la conscience vont de pair avec le mépris du corps, la critique du devenir, la condamnation de la contradiction. Pour Nietzsche, ce sont là des signes évidents d'un refus du tragique. Or, refus du tragique et hypertrophie du savoir théorique sont les deux formes complémentaires de la décadence. La philosophie refuse la vie et, comme décadence, elle veut sa propre mort. En attestent sa métaphysique et sa morale.

Les métaphysiciens sont mus par un fort ressentiment à l'égard de tout ce qui est synonyme de vie et de force vitale. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*¹⁹ et dans le *Crépuscule des idoles*, ils sont présentés comme les rejetons du nihilisme et de la volonté de vengeance. Socrate et Platon, mais aussi Kant et Schopenhauer incarnent les grandes figures de la métaphysique en tant qu'ils révèlent à un degré insoupçonné la pensée nihiliste, destructrice et hostile aux vivants. Par nihilisme, Nietzsche entend la négation de la vie et l'affaissement de la volonté de puissance, l'universelle dévaluation des valeurs. C'est parce qu'ils sont anémiés sur le plan de la vitalité organique que les métaphysiciens sont si prompts à dédaigner la vie du corps et à déclarer que seule compte la vie de l'esprit : *"Toute philosophie qui place la paix plus haut que la guerre, toute éthique qui conçoit négativement le bonheur, toute métaphysique, toute physique qui envisagent une finale, un état définitif quelconque, toute aspiration, surtout esthétique ou religieuse, à un à-côté, un au-delà, un au-dehors, un au-dessus, autorisent à rechercher si ce ne fut pas la maladie qui inspira leur philosophe. On travestit inconsciemment les besoins physiologiques de l'homme, on les affuble du manteau de l'objectivité de l'idéal, de l'idée pure (...)"*²⁰. Leur haine des forts et leur faiblesse vitale poussent les métaphysiciens à mépriser tout ce qui appartient au domaine des sens, du corps et de la joie de vivre pour se réfugier dans des mondes

abstraites et décharnés

Les moralistes se confondent souvent avec les métaphysiciens dans leur volonté anémiée, leur répression des instincts naturels et vitaux, leur ressentiment à l'égard des forts, leur promotion des valeurs inhibitrices. La calomnie méthodique des sens et du corps est une tradition qui débute avec Platon, nous l'avons déjà rappelé. Elle exprime la malveillance de la réflexion moralisante. Les sens et le corps sont accusés de nous leurrer sur le plan de la connaissance et de nous pervertir sur le plan de la conduite. Ainsi, ils sont accusés d'une part d'être responsables des illusions de notre représentation naïve du monde; de l'autre, de nous asservir à la finitude, à la douleur et à la mort qui règnent en ce monde. Pour Nietzsche, ce raisonnement cache des desseins idéalistes, symptomatiques de la décadence : la crainte du devenir, l'angoisse devant les instincts, la nostalgie d'un état de quiétude qui dispenserait l'homme de l'effort et de la création.

La mort comme volonté consiste en un dépérissement, un dégoût de la vie pour elle-même; elle n'est plus le passage brusque de l'être au non-être. Le problème n'est donc pas tant que la vie cesse dans la mesure où il n'y a rien à dire de l'inéluctabilité de la mort. Ce qui est révoltant, c'est la vie sans valeur, parce que dévaluée, privée de ses buts : *"Au lieu de dire naïvement: "Je n'ai plus aucune valeur", le mensonge moral dit par la bouche du décadent: "Rien n'a aucune valeur, la Vie n'a aucune valeur... Un tel jugement présente en fin de compte un grave danger, il a un effet contagieux – dans le terreau morbide de la société, il se met à proliférer comme une exubérante végétation tropicale de concepts, tantôt sous forme de religion (christianisme), tantôt sous forme de philosophie (Schopenhaueromanie). Il peut arriver que semblable végétation vénéneuse, née de la pourriture, suffise à empoisonner la vie de ses effluves pour des millénaires..."*²¹. Répétons-le, ce qui est à craindre, ce n'est pas du tout la mort; c'est le fait que nous voulions mourir. La dépréciation apparaît déterminante chez Nietzsche : dans sa conception, la perspective de la mort n'a nullement le pouvoir de me faire peur, ou de me dégoûter de la vie. C'est le dégoût de la vie qui me fait sou-

haïr la mort. Un moment arrive toujours où nous mourons. Cet événement touche tout le monde, indifféremment. Dès lors, seul le désir de mort est dangereux, et il ne concerne que les faibles, c'est-à-dire ceux qui sont incapables de supporter le tragique de la vie.

On devine aisément le danger que fait courir à la vie la volonté de mort. Zarathoustra n'hésite pas à s'insurger contre les *"prédicateurs de la mort"* : ils vont jusqu'à prêcher la primauté de la mort sur la vie, par conséquent le renoncement à la vie. Il les décrit comme des *"phtisiques de l'âme"* qui veulent se défaire de la vie : *"à peine sont-ils nés qu'ils commencent déjà à mourir"*. Ils sont fatigués et désirent mourir; aussi faut-il se garder *"d'éveiller ces morts et de blesser ces cercueils"*. Un *"malade"*, un *"vieillard"* ou un *"cadavre"* évoquent pour eux la réfutation de la vie. Aussi, préfèrent-elles se réfugier dans la pitié et prôner le suicide. Zarathoustra ne peut s'empêcher d'aller en guerre contre toutes leurs doctrines qui réduisent la vie à une souffrance, la jouissance au péché, la procréation à la douleur. Les prédicateurs de la mort ne se différencient pas des prêcheurs d'arrière-mondes. Souffrance, inaptitude et fatigue sont leur lot, eux qui ont en commun la haine du corps et des réalités terrestres : *"Malades et moribonds furent ceux qui méprisèrent le corps et la terre et qui inventèrent les choses célestes et les gouttes de sang rédemptrices; et qui plus est ces doux et sombres poisons, c'est dans le corps et la terre qu'ils les puisèrent!"*²².

Poser l'existence d'une âme, ce n'est pas se ménager la possibilité d'une vie meilleure après la mort; c'est, dès cette vie, se détacher de la vie. La légitimité de son existence, l'homme ne parvient plus à la trouver en lui-même : lui-même n'est rien, il n'est qu'une pauvre créature. Ce qui est, c'est autre chose : Dieu, l'Etat, le maître. Toute dépréciation des réalités terrestres (corps, instincts, passion) au nom et au profit d'un arrière-monde trahit et traduit déjà une volonté de mort. L'enjeu n'est pas l'avenir de la vie, au sens de survie. L'enjeu,

c'est de vivre pleinement. La différence entre le fort et le faible, c'est-à-dire celui qui veut mourir, n'est pas du tout que le premier vit plus longtemps que le second. Souvent, c'est même l'inverse qui se produit : les hommes forts, en effet, toujours à l'affût de nouveaux dangers, s'exposent à des morts violentes, qui sont leur privilège. Les faibles, eux, ont la vie dure. Ils traînent en longueur leur vie de mort-vivant. Ils ont tout l'avenir de l'inactivité et de l'ennui devant eux.

D.- La mort comme déclin

Nous avons jusqu'ici parlé principalement de la mort du corps et évoqué la volonté de mort. Nous pourrions bien sûr aborder ici les aspects de la mort qui ne participent d'aucune des significations ci-dessus fixées. On trouve en effet dans les écrits nietzschéens toute une série de réflexions intéressantes qui traduisent mieux la mort au sens allégorique de disparition, déclin, fin, suppression. Ces aspects ne peuvent se ranger commodément dans la mesure où nous avons affaire à une pensée aphoristique, une pensée dont l'un des objectifs est justement de lutter efficacement contre toute tentative de systématisation. On pourrait à ce propos évoquer la *"mort de Dieu"*, le *"crépuscule des idoles"* et la mort des peuples comme exemples de mort qui n'entrent pas nécessairement dans un des cadres définis plus haut.

Tout le monde a entendu une fois au moins le mot de Nietzsche relatif à la mort de Dieu : *"Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué !"*²⁴. La célèbre proclamation nietzschéenne s'interprète généralement comme le fait de la disparition de Dieu dans la culture occidentale. Il est vrai que Nietzsche ne peut cautionner l'approche chrétienne du divin. Il s'est insurgé contre le Dieu chrétien, un Dieu sans vie, parce qu'il a voulu retrouver le divin dans la vie. Son mot est pourtant loin de se réduire au constat de l'affaiblissement des pratiques religieuses. Il marque plutôt un temps de déclin, celui du fondement dernier, c'est-à-dire Dieu, comme Vérité et Bien. Dans le monde moderne, la religion devait rendre l'homme divin et l'athéisme libre. Plutôt que d'être une libéra-

tion, elle va l'affaiblir. C'est pourquoi tout au long de son œuvre, Nietzsche s'efforce de trouver une autre approche du divin dont il réunit des éléments dans la culture grecque (Dionysos).

Autre exemple de mort, celle décrite dans l'un des discours de Zarathoustra, "De la nouvelle idole". Le personnage nietzschéen y fait une critique en règle de l'Etat moderne. L'institution politique y est perçue comme manifestation de la faiblesse et déguisement des figures de mort : *"Oui, l'on a inventé là une mort pour les multitudes, une mort qui se vante d'être la vie : en vérité, un fier service rendu à tous les prédicateurs de mort ! J'appelle Etat le lieu où sont tous ceux qui boivent du poison, qu'ils soient bons ou mauvais; Etat, l'endroit où ils se perdent tous, les bons et les méchants; Etat, le lieu où le lent suicide de tous s'appelle – 'la vie'"*²⁵. L'Etat moderne est la mort des peuples en ce qu'ils avaient d'originellement essentiel. Loin de signifier la libération et la promotion de l'individu, il indique sa sujétion et sa dégénérescence. A l'origine, l'Etat primitif incarnait l'affirmation de la vie créatrice de valeurs; la civilisation est née de la domination d'hommes belliqueux. Ce qu'on appelle aujourd'hui société n'est qu'un agrégat fondé sur la faiblesse. Les faibles se regroupent en masse car ils ont besoin d'être organisés et dirigés. Il y a quelque chose de profondément décadent dans la société telle qu'elle est devenue, c'est-à-dire soumise au pouvoir de l'argent, à la vulgarité, à l'indifférenciation. Le confort vulgaire qu'elle promeut est un véritable engourdissement. L'Etat moderne refuse la hauteur, la distinction, signes mêmes de la vie, pour un conformisme grégaire. De là vient qu'il désigne *"le plus froid de tous les monstres froids"*: il est l'œuvre d'une humanité en qui s'est affaibli le dynamisme créateur. L'extrême gravité de son état témoigne d'une dénaturation de la vie, d'où sa monstruosité.

II.- ATTITUDE DEVANT LA MORT

L'attitude de Nietzsche à l'égard de la mort est digne d'intérêt. Elle peut être résumée en ce qu'il appelle la *"mort volontaire"*. Le discours sur la *"mort volontaire"* est le lieu d'une méditation sur la manière de quitter la vie *"au bon mo-*

ment" : *"Je vous vante ma mort, la mort volontaire, qui me vient parce que je veux moi. Et quand voudrai-je ? – Celui qui a un but et un héritier, celui-là veut la mort en temps voulu pour but et héritier"*²⁶. Nietzsche nous invite à choisir la mort de façon délibérée. La mort est un événement important qu'il faut réussir. Voilà pourquoi il faut savoir prendre congé et s'en aller en temps voulu. Dans une telle perspective, ce qui, pour Nietzsche, est à condamner, *"c'est la mort dans les conditions les plus méprisables, une mort non libre, une mort au mauvais moment, une mort de lâche"*²⁷. Aussi insiste-t-il pour préconiser la mort librement choisie : *"Par simple amour de la vie, on devrait vouloir une mort différente, libre, consciente, qui ne soit ni un hasard, ni une agression par surprise ..."*²⁸. Cette opinion est loin d'être circonstancielle. Elle se retrouve dans nombre de ses textes et œuvres. Mais elle est décrite avec insistance dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Dans la perspective de la mort libre, sont compris comme malades et fatigués les *"prêcheurs d'arrière-mondes"*, *"contempteurs du corps"* et autres *"prédicateurs de la mort"* : ils sont dégoûtés d'eux-mêmes et de la vie. A la mort empoisonneuse de tous ces moribonds qui prêchent le *"renoncement à la vie"*, il faut opposer la *"mort libre"*, *"accomplissement"*, *"aiguillon"* et *"promesse"* pour les vivants, la *"mort rapide"*. On meurt trop tôt si l'on n'a pas accompli son œuvre de création et trop tard si l'on ne fait que maintenir frileusement une vie stérile : *"Il en est beaucoup qui meurent trop tard, et quelques-uns trop tôt. Le précepte qui dit: 'Meurs à temps', nous est encore étranger. Meurs à temps; voilà ce qu'enseigne Zarathoustra. Certes, comment celui qui n'a jamais vécu à temps, comment celui-là pourrait-il mourir à temps?"*²⁹. Ordinaire est le fait de prendre la mort au sérieux. Dans la culture occidentale moderne, les hommes n'ont pas encore appris comment on consacre les plus belles fêtes. On devrait apprendre à mourir victorieusement, non de façon piteuse, à la manière des chiens lâches. Dans la vision nietzschéenne, la terre est pleine de personnes dont la seule existence constitue une négation de la vie. Ce sont des *"superflus"*. Ils tiennent à la vie, à la manière de la branche

morte qui tient au tronc de l'arbre. Leur désir de survie est en fait un désir de mort, dans la mesure où il est renonciation à l'essence de la vie, qui est volonté de puissance.

Son rapport à la vie oppose radicalement Nietzsche au christianisme. On pourrait soutenir que c'est de sa conception de la vie qu'il faut comprendre la virulence de sa polémique antichrétienne. Pour le christianisme, la vie a besoin d'être rachetée, sauvée parce que souillée par le péché. Pour Nietzsche, au contraire, la vie n'a nul besoin de sanctification, de rachat ; elle est elle-même le principe de toute justification. Voilà pourquoi il ne pardonnera pas au christianisme d'être contre le principe de sélection de la vie, par conséquent, de protéger des formes de vie affaiblie ou malade. *"La compassion préserve ce qui est mûr pour périr"*³⁰, souligne-t-il dans l'un de ses aphorismes. À ses yeux, tout ce qui n'est pas conquérant doit disparaître. Si l'on suit les analyses du Crépuscule des idoles (on peut aussi bien s'appuyer sur d'autres textes qui conduisent aux mêmes approches), on comprendrait que pour Nietzsche, la justice exige de refouler impitoyablement la vie en train de dégénérer : *"Le malade est un parasite de la société. Une fois atteint un certain état, il est inconvenant de vivre plus longtemps. Continuer à végéter dans une lâche dépendance des médecins et de leurs pratiques, une fois que le sens de la vie, le droit à la vie est perdu, cela devrait susciter, de la part de la société, le mépris le plus profond. A leur tour, les médecins devraient être les intermédiaires naturels de ce mépris – pas d'ordonnances, mais, chaque jour, une nouvelle dose de dégoût pour leur patient ... (...) Mourir fièrement, quand il n'est plus possible de vivre avec fierté. La mort librement choisie, la mort au moment voulu, lucide et joyeuse, accomplie au milieu de ses enfants et de témoins, de sorte que de vrais adieux soient possibles (...)"*³¹. La mort pourrait parfois paraître désirable parce qu'elle représenterait une forme de délivrance. Qu'il s'agisse d'un mal être existentiel ou d'une souffrance physique insupportable, le suicide et l'euthanasie se présentent comme solutions pour abrégier une existence insatisfaisante. La mort volontaire figurerait le moyen de se délivrer du fardeau d'une souffrance. L'exercice de la mort n'est pas étranger à celui de la maîtrise de sa vie, de la vie. Celui qui se donne la mort détient un pouvoir, le dernier, sur une vie

non choisie et devenue un fardeau.

Il est évident que la mort peut être choisie aussi bien par le chrétien que par le maître nietzschéen. Faut-il en conclure qu'elles ont la même signification, la même valeur? Lorsque le premier, à travers son martyr, accepte la mort, il l'entend comme épreuve de purification. Dans son entendement, les mortifications imposées au corps fortifient l'esprit. Mieux, une vie après la mort justifie de quitter le monde charnel. Dans ce cas, la mort de la dépendance vis-à-vis du charnel pourrait être recherchée comme illustre ascèse. Quant au second, son goût du risque et son choix de la mort s'inscrivent dans une toute autre perspective. Ici, il s'agit de donner sa vie pour plus de vie. On perçoit aisément que la mort volontaire n'a pas la même signification, ni la même valeur chez l'un et l'autre. Dans les deux cas, le lien à la mort s'élabore à travers leur définition de l'homme : pour le chrétien, l'homme est compris comme âme, cependant que pour le héros nietzschéen, il est avant tout corps.

III.- QUAND MEURT LE PHILOSOPHE : COMMENT NIETZSCHE A AFFRONTÉ LA MORT

Ce n'est pas essentiellement de philosophie qu'il est question à ce niveau de notre analyse, mais bien de l'homme, de la signification de sa mort. C'est comme personnage historique que le philosophe nous intéresse ici. Dans quelle mesure y a-t-il un sens de dire qu'il meurt en philosophe ? Dans la mesure où c'est bien le penseur en tant que tel qui affronte la mort. Le philosophe se différencierait des autres hommes en ce qu'il pense la réalité. Philosophier ne consiste-t-il pas finalement à penser son expérience vécue, à la conceptualiser pour la rendre intelligible ? Pour pouvoir mourir en philosophe, il faut bien que la philosophie soit une vie. Il faut qu'elle corresponde à un choix de vie dont tous les événements et actions de ma vie puissent témoigner. Le véritable philosophe pense sa vie et vit sa pensée.

Dans une telle perspective, Socrate incarne la figure

parfaite de la mort philosophique. Le maître de Platon apparaît comme le fondement de la philosophie occidentale. Il en va ainsi parce qu'il incarne la conscience philosophique comme unité de la conscience intellectuelle et de la conscience morale. Condamné à mort par un jugement inique, selon la légende, il boit la ciguë en 399 av. J.- C. Alors même qu'il a la possibilité de fuir, Socrate refusera de s'évader de la prison par fidélité à sa pensée. Lui qui défendait les lois durant toute sa vie ne pouvait refuser de s'y soumettre. La tradition rapporte que, à peine avait-il bu la ciguë que les Athéniens se repentaient, fermaient palestres et gymnases en signe de deuil, bannissaient les accusateurs. Quoi qu'il en soit, c'est par sa mort que Socrate a personnifié le sage idéal. Épicuriens et stoïciens la donnent en exemple pour prouver que la mort n'est pas un mal.

Cette image à l'esprit, il faut à présent nous tourner vers Nietzsche pour considérer la façon dont il meurt. Une raison supplémentaire de nous intéresser à la manière dont il a affronté la mort procède de ses propres propos. Nietzsche a souvent insisté sur le fait qu'il parlait à partir de lui-même et de l'expérience de son destin individuel. Dans la préface à *Humain, trop humain* écrite en septembre 1886, il affirme en effet ceci : *"Il ne faut parler que si l'on ne peut se taire ; et ne parler que de ce que l'on a surmonté, – tout le reste est bavardage, "littérature", manque de discipline. Mes ouvrages parlent uniquement de mes victoires : c'est "moi" qu'ils contiennent, avec tout ce qui me fut ennemi (...)"*³². On ne peut donc légitimement ne pas admettre qu'en fait de mort, il parle essentiellement de la sienne propre. Est-il mort comme il l'a recommandé dans ses écrits ? Rapportons-nous aux témoignages habituels sur ses derniers moments.

Au moins deux versions sont avancées pour décrire comment meurt Nietzsche. Selon la plus courante, il a brusquement sombré dans la folie le 3 janvier 1889, alors qu'il séjournait à Turin. Ce jour-là, sur la place Carlo Alberto, un cocher de fiacre s'acharne sur sa vieille jument. Compatissant, les larmes aux yeux en voyant souffrir l'animal, Nietzsche se jette à son cou puis tombe sans connaissance. Cette scène

expliquerait sa détérioration mentale irréversible dès janvier 1889. C'est pourquoi on dit souvent qu'il est devenu fou par pitié. Une autre explication parfois donnée est celle de la paralysie générale. On a longtemps pensé que Nietzsche avait développé une paralysie générale consécutive à une syphilis. Selon cette interprétation, suite à son effondrement ci-dessus évoqué, Nietzsche est conduit par sa mère à Iéna où la clinique psychiatrique prononce le diagnostic de paralysie générale, d'origine syphilitique. Selon Granier, il aurait contracté la maladie des années auparavant : *"Il s'agit d'une méningite-encéphalite dont l'origine est presque régulièrement infectieuse. Or on a de bonnes raisons d'admettre que Nietzsche a effectivement contracté, dans sa jeunesse, une infection syphilitique de ce genre, et on a même réussi à dater approximativement l'épisode responsable, grâce aux Souvenirs sur Nietzsche de Paul Deussen. 1865 est la date suggérée, compte tenu d'une lettre à Gesdorff du 4 août 1865 où Nietzsche, justement, se plaint de violents maux de tête, symptôme habituellement associé à la méningite d'origine syphilitique"*³³. Quoiqu'il en soit, les onze dernières années de son existence se passèrent dans un état d'aliénation mentale.

A la différence de celle de Socrate, c'est donc une mort qui déshonore car elle fait perdre à Nietzsche la dignité d'homme. Lui *"si avisé"* était tombé depuis dix ans dans les profondes ténèbres de l'inintelligence. Sa mort n'est pas un événement, puisqu'il s'agit de l'homme qui eut la plus haute et la plus libre intelligence de son siècle, ainsi qu'il se présente lui-même : *"Je suis de loin l'homme le plus redoutable qu'il y ait jamais eu"*³⁴ ; *"Un jour, mon nom sera associé au souvenir de quelque chose de prodigieux (...) Je ne suis pas un être humain, je suis de la dynamite"*³⁵. On pourrait parler de l'effondrement ignoble d'un des plus grands philosophes de son temps. Ne laissa-t-il pas une œuvre prodigieuse ? Grand est le contraste, car celui par qui l'esprit fut libéré est mort prisonnier de la stupidité.

CONCLUSION

Nous avons essayé d'élucider le contenu et le statut

du terme "mort" chez Nietzsche. Il est apparu que la mort peut revêtir quatre significations dans sa pensée : d'abord comme cessation de la vie ; ensuite comme affaiblissement psychophysiologique; puis comme dégoût de la vie; enfin en un sens métaphorique de déclin. De cet éclairage, il ressort que Nietzsche ne partage pas l'inquiétude des faibles que la pensée de la mort paralyse. Il se démarque aussi de ceux qui font croire que l'homme fuit la mort, alors même qu'il la désire. Contre le renoncement à la vie, il oppose la mort libre, volontaire. Même si sa propre mort contraste fortement avec sa conception, il reste que son analyse originale constitue une approche intéressante de la mort.

NOTES

- ¹ *Crépuscule des idoles*, "Divagation d'un 'Inactuel' ", trad. J. C. Hémery, Paris, Gallimard, 1990, § 36, p. 117.
- ² *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Des prédicateurs de la mort", trad. Goldschmidt, Paris, LGF, 1974, pp. 57-60.
- ³ *Idem*, prologue, § 9, p. 22.
- ⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, § 6 à § 8, pp. 17-21.
- ⁵ *Le gai savoir*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1986, § 125, p. 167.
- ⁶ Assoun (Paul-Laurent), *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1980, p. 144.
- ⁷ *Le gai savoir*, § 283, p. 223.
- ⁸ *Idem*, § 349, p. 292.
- ⁹ *Freud et Nietzsche*, pp. 85-93.
- ¹⁰ *Le gai savoir*, § 349, p. 293.
- ¹¹ *L'Antéchrist*, trad. J. C. Hémery, Paris, Gallimard, 1990, § 6, p. 18.
- ¹² *Crépuscule des idoles*, "Divagation d'un 'Inactuel' ", § 20, pp. 101-102.
- ¹³ *Le gai savoir*, avant-propos, § 2, p. 11.
- ¹⁴ *Ecce Homo*, "Pourquoi je suis si sage", trad. J. C. Hémery, Paris, Gallimard, 1990, § 2, p. 101.
- ¹⁵ *Humain, trop humain 2*, "Opinions et sentences mêlées", trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1981, § 356, pp. 194-195.
- ¹⁶ *Op. cit.*, p. 211.
- ¹⁷ *Aurore*, Livre quatrième, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1989, § 409, p. 224.
- ¹⁸ *Crépuscule des idoles*, "Le problème de Socrate", §12, p. 31-32. Cf. aussi *Le gai savoir*, § 340.
- ¹⁹ Cf. première partie, "Des prêcheurs d'arrière-mondes", "Des contempteurs

du corps", etc.

²⁰ *Le gai savoir*, avant-propos, § 2, p. 10.

²¹ *Crépuscule des Idoles*, "Divagation d'un 'Inactuel' ", § 35, p. 116.

²² *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Des prédicateurs de la mort", pp. 57-63.

²³ *Idem*, "Des prêcheurs d'arrière-mondes", p. 39.

²⁴ *Le gai savoir*, §125, p. 167.

²⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De la nouvelle idole", p. 65.

²⁶ *Idem*, "De la mort volontaire", p. 97.

²⁷ *Crépuscule des idoles*, "Divagation d'un Inactuel", § 36, p. 117.

²⁸ *Idem*, p. 118.

²⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De la mort volontaire", p. 96.

³⁰ *L'Antéchrist*, § 7, p. 18.

³¹ *Crépuscule des idoles*, "Divagation d'un Inactuel", § 36, pp. 116-117.

³² *Humain, trop humain 2*, préface, § 1, p. 11.

³³ Jean Granier, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1992, p. 20.

³⁴ *Ecce Homo*, "Pourquoi je suis un destin", § 2, p. 188.

³⁵ *Idem*, § 1, p. 187.

BIBLIOGRAPHIE

ASSOUN (Paul-Laurent).- *Freud et Nietzsche*, (Paris, PUF, 1980).

GRANIER (Jean).- *Nietzsche*, (Paris, PUF, 1992).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Humain, trop humain 2*, (Paris, Gallimard, 1981), trad. R. Rovini.

NIETZSCHE (Friedrich).- *Aurore*, (Paris, Gallimard, 1989), J. Hervier.

NIETZSCHE (Friedrich).- *Le gai savoir*, (Paris, Gallimard, 1986), A. Vialatte.

NIETZSCHE (Friedrich).- *Ainsi parlait Zarathoustra*, (Paris, LGF, 1974), trad. G. A. Goldschmidt.

NIETZSCHE (Friedrich).- *Crépuscule des idoles*, (Paris, Gallimard, 1990), trad. J. C. Hémery.

NIETZSCHE (Friedrich).- *L'Antéchrist*, suivi de *Ecce Homo*, (Paris, Gallimard, 1990), J. C. Hémery.

**“LE DISCOURS DIRECT” FACTEUR DE POLYPHONIE
ET D’INTERRUPTION NARRATIVE DANS *MONNE, OU-
TRAGES ET DEFIS* DE AHMADOU KOUROUMA**

Adjé Joseph ANOH

Assistant au Département de Lettres Modernes

Université de Bouaké (Côte d’Ivoire)

RESUME

Les romans demeurent, malgré leurs variétés, des récits d’événements qui font intervenir des personnages multiples et multiformes souvent impliqués dans des échanges. Dans ce type de communication, le narrateur est amené à rapporter directement les paroles d’un ou de plusieurs personnages sans aucune modification : c’est le discours direct. Ce mode de communication connaît un usage redondant dans *Monnè, outrages et défis* de Ahmadou Kourouma, roman publié aux éditions du Seuil, 1990. Il s’agit ici, d’une part, d’inventorier toutes les formes de discours direct en présence et, d’autre part, de montrer que le recours répété au discours direct est un facteur de polyphonie et vise à marquer une interruption dans la narration.

Mots clés

Discours direct, discours rapporté, verbe introducteur, énonciation.

ABSTRACT

Despite their diversities, novels remain narratives of events which bring in multiform and manifold characters that are often involved in speeches. In this type of communication, the narrator has to report directly the utterances of one or more characters without any modification: it is the direct speech. This mode of communication is frequently used in the novel Monnè, outrages et défis written by Ahmadou Kourouma and published in Seuil edition in 1990.

The aim of this study is first, to make the inventory of the direct speech occurring in this novel, then to point out that the repeated use of the direct speech is a factor of polyphony and aims at indicating an interruption in the narration.

Key words

Reported speech, direct speech, introductory verb, enunciation.

INTRODUCTION

Le discours direct est un procédé de communication à la disposition de l'énonciateur en vue de rapporter, fidèlement, sans aucune trahison, les propos et pensées d'autrui. Ainsi n'est-il pas rare de rencontrer ce mode de communication dans les productions romanesques où, la plupart du temps, les narrateurs en usent pour permettre aux différents personnages d'intervenir directement dans le récit.

Monnè, outrages et défis d'Ahmadou Kourouma, roman publié aux éditions du Seuil, 1990, n'échappe pas à cette réalité énonciative. Ici, le recours au discours direct est si récurrent qu'il ne laisse personne insensible. Aussi l'objectif de la présente étude est-il double.

Tout en revenant sur les propriétés du discours direct, nous allons montrer que dans ce roman de Kourouma, le discours direct est non seulement un élément de polyphonie, mais aussi un procédé d'interruption narrative.

Mais avant d'en arriver aux enjeux du discours direct, nous nous proposons, d'une part, d'inventorier les différents discours directs en présence dans l'œuvre, et d'autre part, de procéder à l'analyse des verbes introducteurs qui gouvernent ce type de communication dans le roman de Kourouma.

Par ailleurs, tout au long du développement, nous

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"...PP 75-91

abrègerons par moment *Monnè*, *outrages et défis* par Mod et discours direct par DD.

I.- INVENTAIRE

A.- Le discours direct : éléments de définition

Le discours rapporté est un registre énonciatif à la disposition du locuteur, en vue de rapporter les paroles et autres pensées d'autrui. Cette communication des dires peut se faire de deux façons.

Les paroles peuvent être rapportées selon le point de vue du narrateur, c'est-à-dire, tout en conservant les mots et les grandes lignes de la pensée d'autrui, en résumer certains éléments. Ce mode de communication des propos d'autrui est appelé style ou discours indirect. Il peut être lié ou libre.

Le style indirect est lié lorsque les phrases reproduisant les paroles ou les pensées, sont placées dans la dépendance grammaticale d'un verbe principal et sont transformées en propositions subordonnées ou infinitives.

Le discours indirect est libre, au contraire, lorsque les paroles rapportées ne sont sous aucune dépendance verbale.

Les exemples (1) et (2) qui vont suivre en sont des parfaites illustrations.

(1) « *il expliquait que c'était sur votre demande à vous l'interprète et le chef Djigui, que lui Journaud, réclamait le rapatriement immédiat de son épouse et de son amant, parce que, justifiait-il, les Nègres n'aiment point obéir au mari trompé.* » (Mod p. 119)

(2) « *Le commandant exprima sa joie et ses sentiments : il était agréablement surpris de l'instauration totale de la paix française, et remercia tout le monde.* » (Mod. p. 73)

En (1), les paroles rapportées sont sous la dépendance du verbe principal « *expliquait* ». L'exemple (1) relève du style ou discours indirect.

En (2), il y a deux énoncés successifs : le premier « *le commandant exprima sa joie et ses sentiments* », traduit la pensée du narrateur. Le deuxième, « *il était agréablement surpris ... et remercia tout le monde* », est une reproduction des propos du commandant. Contrairement à l'exemple (1), ici il n'y a aucun verbe principal sous la dépendance duquel se trouvent les paroles rapportées. Cette forme est appelée le discours indirect libre.

En marge de cette première façon de communication des dires, il en existe une seconde.

Les paroles peuvent être reproduites textuellement. « *Le narrateur les rapporte censément telles quelles, sans les modifier* » (Grevisse, 1993 : 629). C'est le style ou discours direct.

En règle générale, on définit le discours direct comme le fait de rapporter, in extenso, les paroles ou les pensées d'autrui. Le discours direct ainsi défini est mis entre guillemets et dépend ou non d'un verbe introducteur explicite. En témoignent (3) et (4) ci-après.

(3) « Djigui fit éloigner ses suivants. L'interprète **poursuivit** : « *tu as deux fois la chance. Ta première chance est qu'aucun des officiers blancs ne comprend le malinké... La seconde est que je me nomme Moussa Soumaré ; je suis du clan des Soumaré, les frères de plaisanterie des Kéita et, en raison, du pacte qui lie nos deux clans depuis les temps immémoriaux, je ne peux te faire du mal...* » (Mod p. 36)

(4) « Un nuage noir plomba le ciel, les toits se couvrirent de voiles noires « *du sang, toute sorte de sang ! des sacrifices toute sorte de sacrifices !* » (Mod p. 13).

Si en (3), le DD dépend d'un verbe introducteur, à savoir « **poursuivit** », en (4), en revanche, aucun syntagme verbal n'introduit le DD.

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"...PP 75-91

Ce sont ces deux formes de DD (avec ou sans verbe

Parties du roman	Nombre de pages	Occurrences de DD
1 ^{ère} partie	35	97
2 ^{ème} partie	51	71
3 ^{ème} partie	48	68
4 ^{ème} partie	50	72
5 ^{ème} partie	35	44
6 ^{ème} partie	39	31
TOTAL	258	383

introduceur), à l'exclusion des formes de discours indirect, qui retiendront notre attention et qui feront l'objet d'inventaire.

B.- Le discours direct dans Mod

Deux principales formes de discours direct (DD) sont présentes dans (*Mod*) de Ahmadou Kourouma, à savoir, la forme avec verbes introducteurs et la forme sans verbes introducteurs. Ces deux formes interviennent avec respectivement 183 et 200 occurrences chacune. Soit au total 383 formes de discours pour un récit qui s'étend sur 258 pages. Le tableau ci-après précise la répartition de toutes ces formes de DD dans *Mod*.

Tableau I : Tableau des occurrences de DD dans *Mod*

ailleurs, dans la première partie de (*Mod*) qui ne compte que trente cinq (35) pages, l'on dénombre quatre vingt dix sept (97) DD, alors qu'au niveau de la deuxième partie du roman qui, elle, fait cinquante et une (51) pages, on n'en dénombre que soixante et onze (71).

De ce qui précède, l'on peut, a priori, noter qu'il n'y a pas de rapport entre la séquentialisation du roman et la répartition des DD. Mieux, les occurrences des DD ne sont pas au prorata du volume des différentes parties du roman. En

un mot, il n'y a pas une répartition équitable des formes de DD dans *Mod*.

En ce qui concerne le DD avec verbe introducteur, il convient de préciser que là aussi, plusieurs formes de verbes sont en présence. Les plus importantes vont faire l'objet d'inventaire.

Principaux verbes	Occurrences		Principaux verbes	Occurrences
S'écrier	11		Chanter	03
Répondre	08		Parler	03
Déclarer	07		Ajouter	03
Murmurer	07		Réciter	03
Conclure	07		Répliquer	03
Annoncer	07		Saluer	02
Dire	06		Apostropher	02
Demander	06		Expliquer	02
Crier	06		Balbutier	02
S'exclamer	05		Fuser	02
Commander	04		Commenter	02
Lancer	04		Lancer	02
Poursuivre	04		Marmotter	02
Répéter	04			

C.- Les occurrences des verbes introducteurs dans *Mod*

Du point de vue des occurrences, le verbe « *s'écrier* »

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"...PP 75-91

est le verbe le plus important avec 11 occurrences. Il est suivi du verbe « *répondre* » avec 08 occurrences. Viennent par la suite des verbes comme « *déclarer* », « *murmurer* » et « *conclure* » avec 07 occurrences chacun.

Le tableau II ci-après reprend les principaux verbes introducteurs ayant été utilisés plus d'une fois dans *Mod* de Kourouma.

Tableau II : Aperçu des principaux verbes introducteurs intervenant dans *Mod*.

On le voit, plusieurs verbes introducteurs sont présents dans *Mod*. Ces différents verbes peuvent être analysés sur le plan sémantique.

II.- ANALYSE DES VERBES INTRODUCTEURS

Après avoir inventorié les différents verbes introducteurs, il convient à présent de les analyser. Mais auparavant, il n'est pas superflu de revenir, un tant soit peu, sur la notion même de verbe introducteur.

A.- La notion de verbe introducteur

Tout discours rapporté directement est signalé par une expression organisée autour d'un verbe dit « introducteur » dont la fonction essentielle est, comme l'indique le nom, d'introduire, d'annoncer ou d'amener le DD. Les exemples ci-après en sont des illustrations.

« *Djigui hurla « A cheval ! Tous à cheval, allons aussi loin que nous pouvons pour en finir avec les incertitudes et les balbutiements des mauvais augures ! » (Mod, p. 22-23.)*

« *C'est la plus efficace et la plus belle des réalisations : la route. Elle est le cordon du sac contenant les pieds et les yeux de la civilisation. C'est faute de route que le Mandingue n'a pas connu la civilisation », **conclut** l'interprète en guise de remerciement » (Mod, p. 69)*

« Qu'à cela ne tienne, **répondit** le centenaire, le combat contre les "nazaras" reprend quand même : le brave mord avec les dents quand ses bras sont ligotés au dos » (*Mod* p. 185)

D'une manière générale, la grammaire française regroupe sous l'appellation de « verbe introducteur » aussi bien « hurle » en (5), « conclut » en (6) que « répondit » en (7). Pourtant des nuances sont perceptibles.

En effet, le verbe introducteur, c'est le verbe qui introduit, qui annonce effectivement le DD. Comme tel, seul « hurle » en (5) peut être appelé « verbe introducteur ». A l'opposé de « hurle », « conclut » en (6) n'introduit pas le DD. Bien au contraire, il le conclut dans la mesure où le DD finit avec ce verbe.

De même, en (7), « répondit » ne peut pas être considéré comme « verbe introducteur ». Dans cette séquence, il n'y a ni verbe introducteur comme en (5) ni verbe conclusif comme en (6). Le verbe « répondit » est placé en incise à l'intérieur même du DD.

Il ressort, de tout ce qui précède, que seul « hurle » en (5) peut être considéré comme véritable « verbe introducteur », contrairement à « conclut » en (6) et « répondit » en (7).

Au-delà de leur fonction qui consiste à indiquer qu'il y aura ou qu'il y a eu acte de parole, les verbes introducteurs sont porteurs d'un certain nombre d'informations sémantiques.

B.- Analyse sémantique des verbes introducteurs

Les verbes introducteurs intervenant dans *Mod* sont des verbes de communication, plus précisément, des verbes déclaratifs. Il s'agit de : *s'écrier, répondre, déclarer, dire, murmurer, demander, annoncer, répéter* etc. (cf tableau II). Mais, à l'intérieur de cette série de verbes déclaratifs, il y en a qui donnent, en plus, une information sur l'occurrence temporelle de l'énonciation. Soit (8) et (9) ci-après :

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"...PP 75-91

*«... qu'y avait-il de vrai dans cette relation des événements ? ... Certaines coépouses dont la première femme, la préférée officielle, **répondaient** « pas un grain un seul, des menteries, des fabulations. » (Mod p. 142)*

*« La vieille **répéta** des innombrables « je vous salue et vous complimente » (Mod p. 239)*

En (8), le verbe introducteur « *répondaient* » ne peut être isolé de son contexte. Il indique que le DD, c'est-à-dire l'énonciation (2) qu'il introduit, vient chronologiquement après l'énonciation (1), le discours citant. Autrement dit, « *répondaient* » ne fait pas qu'introduire le discours direct ; il suggère une partie d'échange, de communication véritable impliquant au moins deux énonciateurs. Ici par exemple, l'énonciateur (1) est le narrateur qui s'interroge en ces termes : « *qu'y avait-il de vrai dans cette relation des événements ?* ». C'est à cette quête de l'énonciateur (1) qui n'est autre que le narrateur, que répond l'énonciateur (2) à travers le DD. En choisissant « *répondaient* » comme introducteur, il s'agit de sacrifier à une situation de "question-réponse", ce qui tranche avec le verbe répéter.

Si en (9) « *répéta* » comme introducteur fait penser à un seul énonciateur, il n'en demeure pas moins qu'à travers « *répéta* », l'on veut suggérer que la séquence rapportée au DD n'est pas une séquence unique. C'est-à-dire que l'on n'a pas une seule fois « *je vous salue et vous complimente* », mais plusieurs. C'est cette idée de redondance que l'introducteur « *répéta* » suggère.

Ainsi, comme verbe introducteur, *répondre* et *répéter* ne peuvent être analysés en dehors de leur contexte. Ce qui n'est pas le cas des introducteurs ci-après.

En effet, des verbes tels que « *murmurer* », « *supplier* », « *crier* » etc., en plus de leur nature déclarative, apportent une information complémentaire. Ils sont équivalents à une expression introductrice dans laquelle le verbe « *dire* » serait accompagné d'un complément indiquant la manière dont les paroles ont été énoncées. (10), (11) et (12) ci-après en sont

des illustrations.

« ... Le roi **murmura** « le plus grand ! Assurément le plus talentueux ! » (Mod p. 43)

« Un instant de silence : personne ne paraissait. Il **criait** triomphant : « lâches, tous des fils de lâches. Pas un seul parmi vous n'a du solide entre les jambes. Les gens de chez nous jamais n'écouteront un côtier, jamais ils ne voteront pour un boussman inféodé à un côtier, Houphouet, un petit bonhomme chef d'un minuscule canton. » (Mod p. 242)

« [A genoux et en sanglotant, elle **suppliait** : « Maître, à cause d'Allah et son envoyé, ne me faites pas tuer. A cause d'Allah... A cause d'Allah... » (Mod p. 142)

En (10), l'introducteur « *murmura* » précise comment les paroles ont été dites par le roi. « *murmura* » indique que le roi a prononcé des paroles à mi-voix, c'est-à-dire à peine audibles.

C'est tout le contraire en (11). Ici, le ton est tellement fort qu'il est assimilé à un cri. Béma « *criait* », c'est-à-dire qu'il disait à haute voix.

Enfin avec « *suppliait* », c'est toute une autre façon de dire. En d'autres termes, dire avec insistance, humilité et soumission.

On le voit, le verbe introducteur ne fait pas qu'annoncer le DD. Il précise la façon de percevoir ce qui est rapporté. Le verbe introducteur suggère le cadre d'interprétation du DD.

Il existe toutefois, dans *Mod*, des verbes ou locutions verbales comme « *jalousait* » (Mod p. 160), « *opta pour le dialogue* » (Mod p. 188), « *cingla* » (Mod p. 275) qui n'ont vraiment pas une « *vocation* » d'introducteur de DD. C'est le fait d'être suivi de DD qui les rend « *introduceurs*. » Ces différents introducteurs utilisés dans *Mod* remplissent deux fonctions essentielles. D'une part, indiquer qu'il y aura ou qu'il y a eu DD. D'autre part, délimiter, marquer la frontière entre celui-ci (discours direct) et le discours narratif.

Jusque-là, il a été question du DD avec verbes introducteurs. On ne saurait cependant passer sous silence le DD sans introducteur explicite.

C.- Le discours direct sans verbes introducteurs

En marge du DD avec verbes introducteurs, on relève dans *Mod* un nombre important de DD sans introducteurs explicites. Les exemples que voici illustrent ces cas.

« *Il se leva, entra dans le palais, en sortit en tenue de combat et le visage grave : « j'ai encore interrogé les mânes. Aucun, je dis bien aucun des princes vaincus n'avait attendu comme les Kéita trois siècles durant une estafette couverte de rouge. »* (Mod p. 55)

(14) « L'interprète conseilla à Kéita d'affecter, volontairement, des éventreurs aux gradés noirs qui, réglementairement, n'y avaient pas droit : « *ce n'est pas parce qu'on est nègre qu'on ne souffre pas du maudit soleil de notre damnée Négritie.* » (Mod p. 55)

En (13) et (14), aucun verbe introducteur explicite n'annonce le DD. En (13) par exemple, ni « *leva* », ni « *entra* » encore moins « *sortit* » ne peuvent être considérés comme des verbes introducteurs. De fait, ici, les deux discours directs interviennent « *brutalement* » dans le récit, dans la mesure où l'énonciation (1) ou discours citant censé préparer leur avènement ne le fait pas véritablement.

En l'absence de tout verbe introducteur, les seules marques de DD en (13) et (14) demeurent les deux points (:) et les guillemets. Les deux points (:) précèdent toujours le DD et n'admettent aucune post-position. Autrement dit, ils ne peuvent se placer ni en incise à l'intérieur du DD, ni à la fin contrairement aux guillemets.

Au total, avec ou sans verbes introducteurs, le recours au discours direct dans *Monné, outrages et défis* obéit à un double enjeu notamment énonciatif et narratif.

III.- ENJEUX DU DISCOURS DIRECT DANS MONNE, OUTRAGES ET DEFIS

Comme nous venons de le voir, le DD est une réalité indéniable dans Mod de Kourouma. Mieux, la citation au DD apparaît ici comme un procédé d'intégration de plusieurs voix dans le récit.

A.- *Le discours direct, procédé polyphonique*

En règle générale, dans un énoncé, l'individu qui parle et qui se manifeste comme « *je* » est celui qui assure cet énoncé et qui le prend en charge. C'est sa « *voix* » qui est en jeu. C'est lui qui inscrit l'énoncé dans le temps et dans l'espace. Par ailleurs, il se pose en responsable de l'acte de parole accompli.

Soit l'énoncé ci-après :

(15) « *La semaine prochaine, un blanc tiendra un comptoir à Soba. Chacun pourra y échanger son or et ses ivoires contre des billets de banque et des pièces de cuivre.* » (Mod p. 58).

En (15), on entend une seule voix. C'est celle de l'énonciateur. Et c'est par rapport à elle que se déterminent les éléments énonciatifs tels que l'indicateur temporel « *la semaine prochaine* » et les futurs « *tiendra* » et « *pourra* ». Ici, l'énonciateur ne laisse aucune trace autodéterminative. De fait, l'on assiste à un effacement des embrayeurs de personnes comme « *je* » et « *tu* ». Toutefois, la présence des deux futurs indique que l'assertion réfère à un moment postérieur au moment d'énonciation. Avec le DD, il y a une remise en cause de la responsabilité de l'énonciateur au sujet du discours rapporté. En d'autres termes, la voix du narrateur qui rapporte au DD les propos d'un personnage, quel qu'il soit, ne se pose pas comme responsable des propos rapportés.

Pour être plus explicite, examinons (16) ci-dessous :

(16): « *Djigui avait à honorer le même serment. Pendant un instant, il resta silencieux, dissimulant ses surprises et*

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"....PP 75-91

émoi ; enfin, sur un ton solennel déclara : « le suicide était dans le destin du roi de Sikasso. Je le savais, mes devins et ses devins aussi. Sikasso n'est pas sur notre chemin. Cette défaite ne nous préoccupe ni ne nous ressemble. Moi Djigui, une fois encore je fais le serment... » (Mod p. 25)

Deux énonciateurs sont manifestes dans la séquence (16). La première part de « Djigui » et finit avec les deux points (:) après « déclara ». Cette première énonciation appelée discours citant, n'est autre que le discours rapporteur. C'est la première voix, celle du narrateur.

La deuxième énonciation quant à elle, est bien délimitée, dans la mesure où elle est consignée à l'intérieur des guillemets. Cette deuxième énonciation est appelée, nous l'avons dit, discours cité ou discours direct.

Dans la situation d'énonciation (1), l'énonciateur et le narrateur se confondent. Ils dominent la fiction de façon omnisciente, dans la mesure où ils peuvent entrer à l'intérieur des personnages et tout expliquer au lecteur. Ce sont eux qui déroulent le récit. Ils parlent à la troisième personne.

Dans la situation d'énonciation (2), en revanche, on entend la voix d'un « je ». Ce « je » qui renvoie d'ailleurs à Djigui, organise ce qu'il dit à sa convenance. De fait, l'on assiste à un changement d'énonciateur.

Le *narrateur-énonciateur* (1) ne se pose pas en responsable du discours rapporté contenu à l'intérieur des guillemets, mais plutôt de l'énonciation (1) qui introduit ce discours. De même, c'est celui qui dit « je », en l'occurrence Djigui, qui est auteur des propos dans l'énonciation (2), le DD.

Deux voix se font donc entendre dans la séquence (12) celle du narrateur et celle de Djigui rapportée in extenso.

Ainsi, par l'entremise du DD, Kourouma fait-il entendre plusieurs autres voix en plus de celle du narrateur. Celui-ci, tout en « *infiltrant* » les différents personnages, leur donne aussi l'occasion d'intervenir directement dans le récit. Par le procédé du DD, des personnages comme le

« *Djéliba* » (*Mod* pp 30-126-159...) ; « *l'interprète* » (*Mod* pp 36-41-55,...) ; le « *commandant* » (*Mod* pp 90-11-270...) ; « *Moussokoro* » (*Mod* pp 142-149-160...) pour ne citer que ceux-là, sont intervenus directement dans le récit et à plusieurs reprises.

Cependant au-delà de la polyphonie, le DD suppose deux axes énonciatifs.

B.- Le discours direct, générateur de deux modes d'énonciation

Avec le DD dans *Mod*, c'est un deuxième axe énonciatif qui est constamment introduit dans la narration. Pour s'en convaincre, réexaminons la séquence (16).

Deux plans d'énonciation distincts sont en présence.

Le premier plan a pour temps de base le passé simple matérialisé par les verbes « *resta* » et « *déclara* ». A ces deux passés simples, il convient d'associer l'imparfait « *avait* ». On remarquera, en outre, qu'il s'agit d'une énonciation impersonnelle dépourvue de tout embrayage. De toute évidence, ce premier plan relève de l'énonciation historique ou récit au sens benvenistien du terme. En effet, Benveniste dans *Problèmes de linguistique générale*, pp. 238-239 définit le récit comme le mode d'énonciation sans lien avec l'actualité du procès, d'où l'exclusion des co-énonciateurs (je-tu), de leur variante casuelle et des adverbes qui leur sont propres, à savoir « *ici et maintenant etc.* ». Le temps de base en est le passé simple qui est associé à l'imparfait.

Ce mode d'énonciation qui apparaît ici comme discours rapporteur traverse d'ailleurs toute l'œuvre et s'oppose au second mode d'énonciation qu'il convient d'aborder.

Contrairement au premier mode d'énonciation, le deuxième est régi par les présents (*est, préoccupe, ressemble, fait*) auxquels il faut adjoindre les imparfaits (*était, savait*). A ces temps verbaux il faut, cette fois, associer la première personne « *je* » qui assume le discours, sa forme amplifiée

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"...PP 75-91

« nous » et ses variantes « mes » et « notre ». Ce second mode d'énonciation relève quant à lui du discours. Benveniste idem pp 242-243 entend par discours, toute énonciation ayant l'indicatif présent comme temps de base et supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier, l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. Ce deuxième mode d'énonciation qui vient d'être identifié, coïncide parfaitement avec le discours cité ou discours direct qui est à l'intérieur des guillemets.

Ces deux modes d'énonciation (discours citant – discours direct) préserve chacun une autonomie tant sur le plan syntaxique que sémantique. Ainsi à la séquence (16) qui vient d'être examinée, alors que le discours citant est à la troisième personne donc hétérodiégétique, le DD lui, est le fait d'un « je ». C'est un discours homodiégétique selon les terminologies de G. Genette (*Figures III*, Seuil, 1972).

C.- Le discours direct comme pause narrative

Nous savons depuis les travaux de Genette, *Figure III*, Seuil, 1972, que la narration est essentiellement constituée par le récit, c'est-à-dire le discours oral ou écrit qui raconte l'ensemble des événements dans une œuvre de fiction.

Au niveau de *Mod*, cette narration s'est faite de façon polyphonique par l'introduction de plusieurs voix autres que celle du narrateur, au moyen du DD. Ce mode énonciatif ne fait pas que rendre le récit polyphonique. Il marque aussi une pause, une sorte de rupture. (17) que voici en est une illustration.

(17) « Le commandant Héraud arriva le premier au Boloda pour instruire Djigui des nouveaux droits des indigènes « Pour la première fois, vous cessez d'être des siens. La grande famille Kéita ne peut pas de désintéresser de la députation. Le rôle politique d'un député est très important. Vous n'avez pas destitué Béma pour le remplacer par Kéléigui comme nous l'attendions. » (Mod p. 228)

En (17), par exemple, le dernier mot du narrateur est

bien « *indigènes* ». Après ce mot, il marque une pause pour céder la parole au commandant qui, aussitôt, prend la relève pour intervenir directement. Pendant ce temps de DD, le récit ne progresse plus. Le narrateur procède à une interruption, dans la mesure où, il arrête momentanément de raconter et cède la place à un de ses personnages. Celui-ci prend la relève aussitôt. Il n'y a ni superposition, ni concomitance des deux voix.

Cette analyse reste valable pour toutes les fois qu'il y a eu introduction de DD. C'est ce phénomène que nous qualifions de pause narrative.

Tout au long de *Mod*, le narrateur a eu recours à ce procédé qui lui permet d'introduire de nouvelles données sur la diégèse soit en l'enrichissant, soit tout simplement en le relançant.

Au terme de la présente analyse on admettra que le discours direct dans *Monné, outrages et défis* de Kourouma n'est pas un phénomène relevant du hasard. C'est un choix délibéré, un procédé d'écriture adopté par l'auteur pour répondre d'abord et avant tout à des besoins de communication. En faisant intervenir directement plusieurs personnages, Kourouma a voulu rendre le récit moins monotone en diversifiant les points de vue.

Ce mode narratif présente plusieurs enjeux. Au niveau énonciatif, non seulement il crée la polyphonie, mais il exige aussi la mise en place de deux plans d'énonciation autonomes : le plan du discours citant et celui du discours cité ou DD. Enfin, au niveau narratif, il permet au narrateur d'opérer une sorte d'interruption dans la progression de la narration, dans la succession des événements.

BIBLIOGRAPHIE

1 - Corpus

Kourouma (A.).- *Monné, outrages et défis*, (Paris, Seuil, 1990), 286 p.

2 - Ouvrages spécifiques

A. J. ANOH : "LE DISCOURS DIRECT"....PP 75-91

Argod-Dutadr (F.).- *La linguistique Littéraire*, (Paris, Armand Colin, 1998), 95 p.

Baylon (C.), Fabre (P.).- *Grammaire systématique de la langue française*, (Paris, Nathan, 1995), 338 p.

Benveniste (E.).- *Problèmes de linguistique générale 1*, (Paris, Gallimard, 1966), 351 p.

Chiss (J. L.), Filliolet (J.).- Maingueneaud (D.), *Introduction à la linguistique Française*, T₁ et T₂, (Paris, Hachette, 2001).

Genette (G.).- *Nouveau discours du récit*, (Paris, Seuil, 1983), 118 p.

Gouvard (J. M.).- *La pragmatique outils par l'analyse*

littéraire, (Paris, Armand Colin, 1998), 185 p.

Grevisse (M.).- *Le bon usage*, 13^e éd, (Bruxelles, Duculot, 1993), 1768 p.

Guillaume (G.).- *Temps et verbe*, (Paris, Champion, 1970), 194 p.

Kerbrat-Orecchioni (C.).- *L'énonciation*, (Paris, Armand Colin, 4^e éd. 2002), 267 p.

Maingueneau (D.).- *Analyser les textes de communication*, (Paris, Nathan, 2002), 211 p.

Tomassone (R.).- *Pour enseigner la grammaire*, (Paris, Delagrave, 2002), 318 p.

Wagner (R. L.), Pinchon (J.).- *Grammaire du français classique et moderne*, (Paris, Hachette, 1991), 687 p.

PHILOSOPHIE ET CONDITION HUMAINE

Kouadio Symphorien KOUADIO

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

Qu'elle est la place de la philosophie dans la vie de l'homme ? Quel statut et quel rôle y tient-elle ? Autrement dit: que représente la philosophie par rapport au vécu de l'homme et à sa situation ?

Cette interrogation surgit de l'histoire de la philosophie elle-même. En effet Socrate décrivait en maints endroits, dans l'œuvre de Platon, le philosophe comme un absent de la vie concrète et la philosophie comme une activité qui nous éloigne et nous coupe même de l'existence concrète et du monde.

Pourtant, paradoxalement, Descartes soutient que c'est avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher. La philosophie serait donc ce qui ouvre les yeux et éclaire l'homme. Qu'est donc finalement la philosophie ? Est-elle essentielle à l'existence humaine ? C'est la question à laquelle il nous faut réfléchir.

Mots-clés

Philosophie, condition humaine, roseau pensant, " *homo faber*", " *homo sapiens*", philodoke, métaphisique, mythe, "ombres", "objets réels"

INTRODUCTION

Notre interrogation portera sur le rapport entre la condition de l'homme et l'activité philosophique. Qu'elle est la place de la philosophie dans la vie de l'homme ? Quel statut et quel rôle y tient-elle ? Autrement dit: que représente la philosophie par rapport au vécu de l'homme et à sa situation ?

Cette interrogation surgit de l'histoire de la philosophie elle-même. En effet Socrate décrivait en maints endroits, dans l'œuvre de Platon, le philosophe comme un absent de la vie concrète et la philosophie comme une activité qui nous éloigne et nous coupe même de l'existence concrète et du monde. Par exemple, dans le *Théétète*¹, Socrate dit du philosophe que "son corps seul est présent" en ce monde, *"tandis que sa pensée... promène partout son vol... sans jamais s'abaisser à ce qui est près de lui"*. Aussi la servante de Thrace se moque-t-elle de Thaïes qui, dit-elle, s'évertuait à travailler.

Pire, le philosophe a du mépris pour ce corps qui *"seul est présent" en ce "monde"*. La philosophie se détournerait donc de la vie concrète; elle conduit à l'inexpérience *"qui fait tomber dans les puits et la perplexité, et fait passer le philosophe pour un "imbécile"*². Bref, la philosophie, semble-t-il, aveugle l'homme sur les choses de la vie.

Pourtant, paradoxalement, Descartes soutient que c'est avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher. La philosophie serait donc ce qui ouvre les yeux et éclaire l'homme. Qu'est donc finalement la philosophie? Est-elle essentielle à l'existence humaine ? C'est la question à laquelle il nous faut réfléchir.

I.- DE LA CONDITION HUMAINE

A.- La Condition matérielle : La Nudité humaine

D'après le Protagnas, à la création, les dieux chargèrent Prométhée et Epiméthée d'attribuer à chaque espèce vivante, les qualités appropriées à sa conservation. Mais Epiméthée oublia l'homme au cours de ce partage. L'homme demeura aussi "nu sans chaussures, sans couverture, ni armes..." Prométhée vint au secours de l'homme en volant aux dieux, pour lui en faire don, le feu de l'intelligence des arts, c'est à dire l'habileté fabricante. Grâce à cette intelligence, l'homme peut inventer lui-même les moyens de sa conservation (vêtement, chaussures, maisons...), Platon conclut : "l'homme eut ainsi la science propre à conserver sa vie..." Ce que nous enseigne ce mythe, c'est la nudité naturelle de l'homme et comme moyen de survie : l'intelligence.

B.- Condition sociale et morale: la Solitude de l'homme

Qu'en est-il de la condition sociale et morale de cet homme intelligent? Platon nous répond que cet homme qui reçoit alors " *la science propre à conserver sa vie*", "n'avait pas la science politique" c'est-à-dire celle de la vie commune ou sociale, en sorte que, d'après Platon, "les hommes à l'origine, *il j vivaient isolés...*" incapable et de se suffire matériellement, et de se défendre contre le danger représenté par les bêtes sauvages.

Ce qu'il faut donc retenir ici c'est que, contrairement à la thèse d'Aristote la vie sociale n'est pas pour l'homme un fait naturel. La condition naturelle même de l'homme, dira Hobbes, est un état de guerre c'est à dire d'affrontement, de conflit. Sans conclure à la guerre comme Hobbes, Rousseau présente la condition naturelle des hommes comme conditions solitaire.

Il apparaît donc, à partir de ce qui précède que

l'homme, intelligent, vit cependant seul et que cette solitude menace sa survie. Comment surmonter ce danger? Hobbes répond que cette *"possibilité réside partiellement dans les passions et partiellement dans la raison"*. Ce qui incite l'homme à sortir de la solitude et à faire la paix, c'est la passion de la vie ou *"crainte de la mort"* et la raison qui *"suggère des clauses d'abord pacifiques"*.

Rousseau, soutient aussi que les hommes décident de vivre ensemble à cause du besoin de se conserver et de la raison qui indique l'utilité de la vie commune. Considérant la condition matérielle et sociale de l'homme, nous avons découvert un homme nu et solidaire; mais qui trouve le moyen de son salut dans son intelligence. Pascal résume cette condition de l'homme en ces termes : *« l'homme n'est qu'un roseau pensant »*³

Autrement dit en plus d'être un faible roseau démuni, la condition de l'homme est aussi celle d'un être pensant. Qu'en est-il alors de l'être pensant état de notre nature par rapport à l'instruction" c'est-à-dire par rapport à la pensée et au savoir ?

C.- La Condition intellectuelle

Cette condition naturelle de l'homme comme être pensant, Platon la décrit au 7^{ème} livre de la république: ...II y compare la situation intellectuelle de l'homme à celle de prisonniers enfermés dans une caverne. *"Ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs, que devant eux..."*. Dans cette situation, ajoute Platon, ils ne voient que *"les ombres"* des choses projetées par la lumière sur la **paroi** de la caverne ; *"ombres"* qu'ils prennent par ignorance pour des objets réels.

A travers cette description comparative, Platon nous dit que notre intelligence naturelle est enchaînée dans la caverne, c'est, à dire enchaîné au monde sensible.

En effet, tout instrument de notre adaptation au monde, notre intelligence est déterminé par la nature, par les besoins que cette nature nous impose (besoins naturels ou matériels). C'est dans cette perspective que Bergson définira l'homme intelligent comme *"homo faber"* plutôt que

"*homo sapiens*", car dira-t-il, l'intelligence originaire est plus pour l'homme "la faculté de "fabriquer" les instruments de son adaptation à la nature qu'une faculté de connaissance.

Cet enchaînement ou cette détermination naturelle de l'intelligence la fige. Elle ne peut "*voir ailleurs que devant soi*" dit Platon. Cela signifie que notre intelligence naturelle est figée ; parce qu'elle ne voit d'une part que ce qui est près d'elle (le monde sensible) ou "*ce qui est devant elle et à ses pieds*" et d'autre part que l'utile, l'intéressant en vue de l'action (regarder devant soi). Bergson, dans ce sens, s'exprime en ces termes : "*la vie exige que nous nous mettions des œillères que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière (mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher)*. Cela veut dire, précise Bergson, *que notre intelligence (pratique) ne voit du réel que (ce qui intéresse notre action sur les choses)*.

De ce qui précède, Platon tira la conclusion suivante: l'intelligence ordinaire (intelligence pratique originaire) nous offre une "*vue basse et courte*".

Bergson, quant à lui, dit que l'intelligence, à cause de son attachement naturel à la vie et à l'action, représentait par rapport à la connaissance, un "*rétrécissement*" de notre attention.

A cause justement de cette vue basse et limitée, l'intelligence, naturelle présente des tares du point de vue de la connaissance (non plus de la pratique).

En effet, d'abord, habituée par nature, à ne voir que le sensible immédiatement perceptible, "l'intelligence réduit les choses à leur aspect sensible seulement, à leur image sensible, comme disent les philosophes. C'est en ce sens que Platon dit que l'intelligence rivée au monde sensible perçoit des "*ombres*" qu'elle prend pour les "*objets réels*". Les "*ombres*", ce sont les apparences sensibles des choses. L'intelligence pratique s'arrête à ces manifestations sensibles et à l'aspect pratique des choses, alors que la connaissance veut aller au-delà.

Habitée ensuite à opérer dans le sensible et précisément sur la matière, l'intelligence a acquis des tendances utiles dans la pratique certes, mais cela est préjudiciable à la connaissance.

L'intelligence procède par analyse, c'est-à-dire par partition. Cette tendance réduit à voir les choses en parties, donc toujours partiellement, et jamais en totalité. En outre, cette tendance même à penser toute chose en termes d'immobilité, à transformer même le mouvant c'est-à-dire vivant en chose inerte, déforme nécessairement la chose vivante et par conséquent la connaissance que nous en avons.

Ce sont ces insuffisances de notre condition intellectuelle qui suscitent l'avènement de la philosophie. C'est la confusion de notre intelligence qui "*n'attribue*" de réalité qu'aux "*ombres des objets fabriqués*". Qui va conduire à la philosophie, nous montre Platon.

Et Bergson de se résumer en ces termes: « *c'est l'insuffisance de la perception naturelle qui a poussé les philosophes à compléter la perception par la conception* »⁴.

II.- DE LA PHILOSOPHIE

Après avoir décrit notre condition intellectuelle naturelle, à travers le mythe des prisonniers de la caverne, Platon annonce l'avènement de la philosophie en ces termes : « *Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance* »⁵. A travers ce propos, Platon définit les deux fonctions essentielles de la philosophie.

A.- Délivrer l'intelligence de ses chaînes (Libération)

La philosophie est en effet : "*pensée libre*". Pensée libre qui libère l'intelligence d'abord des chaînes des besoins naturels et des contraintes matérielles. Philosophier c'est élever l'intelligence au» dessus de la nécessité naturelle.

C'est pourquoi Platon qualifie la philosophie de science désintéressée, en l'opposant aux arts (techniques) et aux sciences de la nature qui sont préoccupés de satisfaire aux besoins matériels.

Ensuite, la philosophie libère aussi l'intelligence des chaînes de la croyance, des coutumes et des habitudes intellectuelles.

Elle est rupture avec les opinions et croyances diverses (Doxa). Platon nous invite en ce sens à distinguer le "*philosophe*" du "*philodoxe*". C'est pourquoi Platon qualifie la philosophie d'idée inachevée.

La philosophie est aussi rupture avec les coutumes, les habitudes de voir et de penser.

Le doute cartésien est une illustration : Descartes décida en effet au début de ses Méditations de se défaire de toutes les opinions jusqu'alors en sa créance.

Après cela, il écrit : « *Maintenant donc que tout mon esprit est libre de soins,...je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions.* »⁵

La philosophie est encore rupture avec les habitudes intellectuelles c'est-à-dire les modes de connaissance. Elle vise justement à dénoncer les tendances matérialistes ou pratiques, qui peuvent constituer des obstacles à la connaissance. Enfin, la philosophie libère des chaînes de l'autorité.

L'esprit philosophique c'est aussi l'esprit libre vis-à-vis de toutes autorités. Descartes : « *Sitôt que l'âge me permet de sortir de la sujétion de nos précepteurs... je me résolve de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi même* »

En définitive, parce que la philosophie est l'exercice libre de la pensée, elle sera considérée comme la liberté. Ainsi Platon la concevait comme une occupation des hommes libres (philosophe, élevé au sein de la liberté et du loisir).

Et Hegel posait la liberté comme condition de la pratique de la philosophie : on ne peut philosopher que dans un pays libre et de liberté : « *l'apparition de la philosophie exige la conscience de la liberté, il s'ensuit que la philosophie réclame un peuple dont l'existence se fonde sur ce principe «de liberté »*⁶

B.- Guérir l'intelligence de l'ignorance (Education)

Qu'est ce à dire ? Cela ne veut pas dire que l'intelligence naturelle pratique soit absolument ignorante, mais que son savoir reste relatif aux préoccupations que sont les sciences. La philosophie prétend élever donc l'intelligence à la connaissance de la réalité absolue des choses. Elle amène l'intelligence à voir autrement que utilement ou pratiquement. La philosophie, dira à cet effet Platon, « *ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme puisqu'il l'a déjà ; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, à l'amener dans la bonne direction* ».

En clair, la philosophie a un rôle éducatif. Sa tâche c'est l'éducation de l'intelligence dans le but de la réorienter dans le bon sens.

Cette éducation qui consiste à réorienter l'intelligence, revient à la relever de sa tendance naturelle. C'est cela la "conversion" dont parle Platon « *conversion de l'âme d'un jour aussi ténébreux que la nuit vers le jour véritable* »⁷.

Dans la même perceptive, Bergson parlera, lui, de "conversion de l'attention". Cette conversion est nécessairement douloureuse parce que c'est un arrachement à sa tendance naturelle et un dépassement de soi de l'intelligence. Elle revient à "arracher" "l'intelligence" de sa caverne par la "force" et de lui faire "gravir la montée rude et escarpée..." dit Platon.

Mais que visent l'éducation et la conversion de l'intelligence ? Rappelons que dans le *Théétète*, Platon disait que l'intelligence naturelle avait une "vue basse et courte" et montrait une "petitesse d'esprit", "faute d'éducation".

Dès lors, le but premier de l'éducation ou conversion philosophique sera d'établir la vue de l'intelligence comme; il ne s'agit pas de lui donner la vue mais de lui apprendre à voir plus large, à ne plus voir que des individus ou une société déterminée mais "*le genre humain tout entier*", non plus des espaces particuliers mais "*la terre entière*". Bergson parle d'élargir la perception de l'intelligence.

De ces réflexions, il résulte que la conversion philosophique est aussi une éducation et une élévation de l'intelligence au général. La philosophie se définit dès lors comme la science du général. En cela, dit Aristote, elle ne se confond pas avec les sciences particulières qui s'occupent d'objets spécifiques.

En tant que science du général, la philosophie est aussi science de la totalité. Aussi le second but de l'éducation de notre attention est-elle une perception intégrale et totale de la réalité. La philosophie - science didactique est la science de l'unité, selon Platon. C'est d'ailleurs pourquoi la philosophie est comme une perception complète du réel.

Enfin, comme science de la totalité, la philosophie est science de l'absolu, et donc l'éducation de l'intelligence visée à l'élever au savoir absolu.

Nous venons de voir ce qu'est la philosophie, d'en clarifier le rôle. Nous pouvons donc maintenant, examiner son rapport à la nature et à la condition humaine.

III.- PHILOSOPHIE ET CONDITION HUMAINE

Nous examinons le rapport de la philosophie à la condition humaine, au triple niveau matériel, social et intellectuel.

A.- Philosophie et condition matérielle (Philosophie et Techniques)

La question est celle-ci : face à la nudité humaine, quelle est le rôle de la philosophie ? Autrement dit, devant le

problème de l'adaptation de l'homme à son monde et de la participation de ces besoins matériels qu'et ce qui importe la philosophie ? Ici, la philosophie semble n'être d'aucune utilité : "*vivre d'abord, philosopher ensuite*". Le problème de notre adaptation au monde est essentiellement celui des sciences de la nature et des techniques ; car il s'agit avant tout de "nous rendre maîtres et possesseurs de la nature". Dans cette tâche de maître de la nature, la philosophie semble inopérante. Ceci explique que l'âge du progrès des sciences et des techniques (18^{ème} siècle) ait été inversement celui de la crise de la philosophie.

Mais la philosophie, (si elle n'a aucune maîtrise de la nature), est-elle pour autant absolument inutile ?

En vérité comme le montrera Descartes, le rôle de la philosophie n'est pas apparent mais souterraine. Elle cherche, au-delà de la connaissance de la nature, la racine de cette connaissance, son fondement. Tel est l'objet de la métaphysique que Descartes désigne comme la "*racine*" de la physique. Mais le rôle le plus important de la philosophie est ici surtout critique. Elle pose un regard critique sur notre rapport à la science, à ses progrès et à ses applications.

Elle pose alors le problème de la valeur du scientifique et de la conscience tel que cela préoccupait Rousseau. Les projets scientifiques et techniques ont-ils contribué au progrès moral ?

Louis de Broglie à ce sujet écrit : dans l'œuvre de la science, l'homme a su montrer la force de son intelligence; s'il veut survivre à ses propres succès, il lui faut maintenant montrer la sagesse de la volonté. La philosophie c'est la recherche de cette sagesse de l'intelligence et de la volonté.

B.- Philosophie et Condition socio-politique

La condition sociale naturelle de l'homme est celle d'un solitaire que la nécessité de la vie (l'instinct de conservation) contraint à la vie sociale. Celle-ci est régie par des règles de lois, dont le but est la cohésion sociale.

Mais cette cohésion sociale s'obtient au prix de la soumission des individus, au prix de l'aliénation des libertés. Rousseau dit : « *l'homme est né libre, mais partout il est dans les fers* ».

Si cette soumission garantit la vie communautaire, indispensable à la survie de l'homme, elle l'aliène à certains égards.

La philosophie comme théorie politique tient ici un rôle critique. Une critique sociale, qui ne vise pas à défaire l'homme de la vie communautaire, mais plutôt, comme dirait Rousseau, à trouver une forme de vie sociale qui défende et protège les liens et la liberté de chaque individu.

Autrement dit : trouver une forme de gouvernement qui, au-delà de l'utilité immédiate de conservation de soi, permette à l'homme de s'accomplir comme homme, tel est le but des théories politiques que nous proposons par exemple : Platon avec la République, Hobbes avec le Léviathan et Rousseau avec le Contrat social.

La théorie politique se double ainsi d'une théorie morale qui la fonde ; car la philosophie pose à travers la théorie politique, l'homme comme fin de toutes actions c'est à dire l'homme non comme individu mais comme personne c'est à dire comme un être de valeur.

C.- Philosophie et condition intellectuelle

Nous avons vu que la nécessité des besoins naturels lie notre intelligence à l'ombre des choses, et nous amène à ne voir que l'aspect utile des choses. Le rôle de la philosophie à cet égard est d'amener l'intelligence à voir, au delà des apparences (de l'utile), la réalité complète des choses.

C'est tout le sens de la distinction et de la complémentarité entre les sciences de la nature et la philosophie. Bergson indique à cet effet que: « *sciences et métaphysiques sont deux manières opposées mais complémentaires de connaître* »¹¹.

Chacune d'elles étudie une moitié de la réalité : les sciences de la nature considèrent le côté matériel de la réalité ; la métaphysique s'occupe de l'aspect immatériel ou es-

prît. Ainsi, la philosophie vient compléter la connaissance scientifique de la réalité. En d'autres termes, le rôle de la philosophie est de pousser l'intelligence au-delà de l'explication des choses et du monde vers leur compréhension c'est à dire vers la saisie de leur sens.

Ainsi la philosophie pose, au-delà du comment la question du pourquoi ?

CONCLUSION

Si la philosophie a pu paraître indifférente à la condition humaine, c'est qu'en fait, elle nous invite à nous élever, à la dépasser. C'est d'ailleurs pourquoi¹, la philosophie est essentiellement critique ; car elle est l'effort de dépassement de l'intelligence naturelle qu'elle invite sans cesse à aller au-delà de l'immédiat.

Ainsi, par delà l'utile, la philosophie s'interroge sur la valeur de l'utilité. Par delà les questions matérielles qui hantent notre corps, elle pose les questions morales, les questions spirituelles ou métaphysiques. Et c'est tout cela que nous pouvons "ramasser" dans l'idée que philosopher c'est apprendre à mourir ; mourir à la condition humaine.

NOTES

¹ PLATON.- Théétète, (Paris, Editions les belles lettres), 173c - 175b, p. 203.

² PLATON.- Phédon, (Paris, Folio/Essais), 1990.

³ PASCAL (Blaise).- Pensées, Editions, (Paris, Classique Garnier, 1966), Traduction, Brunschvicg, p. 109.

⁴ BERGSON (H.).- La pensée et le mouvant, (Paris, PUF, 1993), p. 105.

⁵ PLATON.- La République, (Paris, Editions Garnier Flammarion, 1966), Traduction, Robert Bacou, p. 146.

⁶ DESCARTES (R.).- Méditations métaphysiques, (Paris, Col. 10/18. 1973, p. 70.

⁷ DESCARTES (R).- Discours de la méthode, (Paris, Col. 10/18, 1973), p. 15.

⁸ HEGEL (G.W.F).- Leçons sur l'histoire de la philosophie, (Paris, Vrin, 1980), Traduction J Gibelin, p. 12.

⁹ PLATON.- La République, (Paris, Editions, Garnier Flammarion, 1966), Traduction, Robert Bacou, VII (521c et 523b), p. 151.

¹⁰ Ibid, p. 155.

¹¹BERGSON (H).- La pensée et le mouvant, (Paris, PUF, 1993), p. 205.

BIBLIOGRAPHIE

Althusser (L.).- « *Sur le contrat social* », In *Cahier pour l'analyse*, n°8, (Paris, Le Graphe, 1967).

Bergson (H.).- *Les deux sources de la morale et de la religion*, (Paris, PUF, 1995).

Bergson (H.).- *La pensée et le mouvant*, (Paris, PUF, 1993).

Bergson (H.).- *L'évolution créatrice*, (Paris, PUF, 1994).

Burgelin (P.).- *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, (Paris, PUF, 1952).

Descartes (R.).- *Discours de la méthode*. (Paris, Col. 10/18, 1973).

Descartes (R.).- *Méditations métaphysiques*, (Paris, Col. 10/18, 1973).

Descartes (R.).- *Principes de la philosophie*, (Paris, Col. 10/18, 1973).

Hegel (G.W.F.).- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, (Paris, Vrin, 1980), Traduction J Gibelin, .

Pascal (Biaise).- *Pensées*, (Paris, Classique Garnier,

1966), Traduction, Brunschvicg.

Platon.- *Apologie de Socrate: Criton, Phédon*, (Paris, Editions, Garnier Flammarion, 1994), Traduction, Emile Chambry.

Platon.- *Phédon*, (Paris, Folio/Essais, 1990).

Platon.- *Protagoras*, (Paris, Les belles lettres, 1966).

Platon.- *La République*, Traduction, Robert Bacou, Paris, Editions, Garnier Flammarion, 1966).

Platon.- *Théétète*, (Paris, Les Belles Lettres, 1967).

Rousseau (Jean-Jacques).- *Discours sur les sciences et les arts*, (Havens, Editions, G. R. 1964).

Rousseau (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, Gallimard, 1965).

Rousseau (Jean-Jacques).- *Du contrat social*, (Paris, Seuil, 1964).

LES BIOTECHNOLOGIES

Doh Ludovic FIÉ

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

Les biotechnologies ont une base anthropologique, culturelle et économique. La compréhension de leur développement passe par la considération de ce triptyque. Mais la tendance poussée à l'industrialisation fait que les considérations économiques éclipsent tout autre dimension. C'est pourquoi, il ne faut pas se laisser séduire par la prétendue anthropophilie justifiant les enjeux commerciaux. En ce sens, les pays en voie de développement doivent prendre conscience de la logique productiviste, capitaliste et économique afin que les biotechnologies soient réellement au service de l'homme, de tout homme.

Mots clés

Biotechnologies, considérations économiques, commercialisation, domination économique, génie génétique, logique productiviste et capitaliste, marchés financiers, solidarité.

ABSTRACT

Biotechnologies have an anthropological, cultural and economic basis. The understanding of their development demand the consideration of this triptic. But the advanced tendency to the industrialization makes that the economic considerations eclipse all other dimension. It is why, it is not necessary to let oneself seduced by the supposed anthropophilie justifying the commercial stakes. In this sense, countries in way of development must take conscience of the logical productiviste, capitalist and economic that biotechnologies will be really man's service, all man.

Key words

Biotechnologies, economic considerations, financial markets, genetic engineering, merchandising, domination economic, productiviste and capitalist logic, solidarity.

INTRODUCTION

A parler de biotechnologies, on se heurte au moins à deux attitudes. L'une extatique et l'autre prudente, mesurée, invitant à la *responsabilité* (au sens de Hans Jonas). Mais, l'idée la plus répandue est celle qui consiste à voir dans le développement des biotechnologies une source d'espoir, les lendemains meilleurs pour l'humanité en proie à la famine, aux maladies incurables. Selon les tenants de cette thèse, les biotechnologies, productrices par manipulations génétiques de molécules biologiques ou des organismes transgéniques, en vue d'applications industrielles, rendent l'homme capable de re-crée la nature, de la manipuler, de s'en *rendre comme maître et possesseur* (Descartes). Et cette maîtrise du monde vivant végétale, animal et humain connaît aujourd'hui une véritable explosion.

Mais soumettre le développement biotechnologique à l'objectivité critique, telle est cependant notre préoccupation. Précisément, comment comprendre les enjeux des biotechno-

logies du point de vue général d'une part, et comment, d'autre part, les appréhender dans les pays en voie de développement, dont la pauvreté polyforme est devenue un secret de polichinelle ? Telle est la question essentielle qui va guider cette réflexion.

Qu'est-ce que les biotechnologies ? Leur progrès a-t-il un but réellement humaniste ou sont-elles développées à partir d'enjeux essentiellement économiques et commerciaux ? Telles sont aussi les interrogations qui sous-tendent cet article. Notre intention est de montrer que dans le développement et la diffusion des biotechnologies, les considérations économiques, financières éclipsant tout autre dimension, se placent au premier plan, de telle sorte que les dimensions anthropologique et culturelle n'apparaissent plus que comme un épiphénomène.

Car dans le développement et la diffusion des biotechnologies, nous pouvons distinguer trois dimensions où la technologie se trouve mise en valeur en considération de l'homme en qualité d'être vivant, de la communauté culturelle à laquelle il appartient, et des processus économiques s'y rapportant. D'où une interprétation anthropologique, culturelle et économique. Les trois interprétations ont leur bien fondé, aucune d'entre elles ne peut prétendre, à elle seule, pouvoir expliquer suffisamment les mutations dans l'univers des biotechnologies. Cependant, si entre l'interprétation anthropologique et culturelle, il existe une complémentarité, la tendance poussée à l'industrialisation des biotechnologies rend urgente l'interrogation sur les modalités de l'interaction entre les biotechnologies et les nécessités économiques.

Il s'agira d'abord de comprendre le concept de biotechnologies. Ensuite nous montrerons que les biotechnologies représentent en premier lieu, un phénomène économique. Enfin, nous indiquerons en quel sens les biotechnologies, dénuées de toute forme d'aliénation et d'exploitation, peuvent être, dans les pays en voie de développement, au service de l'homme, de tout homme.

I.- DEFINITION ET BREVE HISTOIRE DES BIO-

TECHNOLOGIES

Les biotechnologies sont soumises à une profusion de définitions. Selon François GROS « *certains, par exemple, n'hésitent pas à ranger parmi les biotechnologies tous les procédés chimiques, physiques ou informatiques qui servent à la transformation industrielle du vivant. D'autres préfèrent se limiter aux techniques qui découlent des sciences de la vie, comme la génétique, la biochimie, la biologie cellulaire ou l'immunologie* »¹. Ces définitions, si elles sont intéressantes, restent insuffisantes. Car elles ne prennent pas en compte à la fois les objectifs économiques et la qualité d'activités de service public. C'est pourquoi nous retiendrons ici, la définition du *sprinks committle*, citée par François Gros, qui indiquent que les biotechnologies sont le domaine de l'« *utilisation des organismes, systèmes et procédés biologiques pour les activités industrielles manufacturières et de services* »². Cette définition, incluant les objectifs déjà évoqués, ne fait pas d'exclusion d'une technique. Techniques d'exploitation des cellules à des fins industrielles et médicales, elles rassemblent à la fois le domaine agro-industriel et celui de la jonction de la biologie et de la génétique. Cette perception des biotechnologies est essentiellement liée à leur histoire.

En effet, selon Pierre Douzou, les mutations dans l'univers des biotechnologies nous livrent trois grandes étapes. Nous avons les biotechnologies du néolithique à l'ère pastorienne, les biotechnologies modernes et les biotechnologies de nouvelle génération. La première étape est celle de la domestication des animaux destinés à l'alimentation. Aussi, agriculteur, l'homme va-t-il arriver à la maîtrise des procédés de transformation des aliments et la fermentation des boissons qui est caractéristique des biotechnologies modernes. La fermentation par microorganismes, la fermentation par les enzymes et la fermentation industrielle permettent d'identifier cette deuxième étape. Les biotechnologies de nouvelle génération résultent « *essentiellement des progrès fulgurant réalisés dans la connaissance du métabolisme des cellules vivantes, dans la maîtrise naissante assurée par les progrès de la génétique, de leur manipulation et de leur économie* »³. Ce qu'il convient de remarquer, c'est qu'elles sont la preuve de la

capacité de l'homme à pouvoir domestiquer la nature afin de la mettre à son service. Cette dimension anthropologique des biotechnologies montre aussi qu'elles sont le produit d'un système particulier d'action, sous-composante de la culture : la technique.

Si les biotechnologies apparaissent comme un élément de la culture, elles ont aujourd'hui une portée qui met en question le destin du monde, de l'humanité. En ce sens, il faut savoir qu'elles ont un impact réel sur nos cultures, précisément sur nos conceptions éthique et esthétique. Elles nous offrent une forme de vie dans laquelle notre existence prend son sens. Cela dit, leur autonomie progressive, par rapport à la culture, les conduit à s'imposer à cette dernière. Elles deviennent aujourd'hui un facteur déterminant pour la culture elle-même. Cause d'un côté de désintégration vis-à-vis des représentations et des valeurs portées par la tradition, et élément d'intégration d'un autre côté de valeurs scientifiques et dominatrices, les biotechnologies conduisent à de véritables mutations de nos systèmes normatifs et expressifs. En effet, les biotechnologies déterminent nos modèles de comportements, nos choix, nos critères d'appréciation. Mais l'incidence des biotechnologies sur nos cultures n'est pas toujours négative, comme pourrait le faire croire une certaine pensée technophobe. Les biotechnologies, à l'image de la technologie en général, contribuent de façon réellement positive, à l'enrichissement des nos cultures par l'« *extension du domaine de l'éthique, création de nouveaux problèmes éthiques, suggestion de nouvelles valeurs, modification dans la manière dont se pose la question de la détermination des normes* »⁴. Dans le domaine de la biologie, l'insémination artificielle soulève des questions dont les réponses ne sont pas toujours évidentes. En ce sens, les interrogations qu'elle suscite nous invite à une invention éthique. Une nouvelle perception de la vie, de la parentalité, de l'enfant s'impose. Face à ces réalités, la morale classique est parfois inopérante. Les nouveaux critères de décisions sont nécessaires. D'où l'enrichissement et l'élargissement de notre champ éthique et la culture en général.

Ensemble de savoirs, produits de la pratique et transmissibles sous forme d'habitudes sociales ou individuelles, les biotechnologies sont, pour ainsi dire, l'homme ajouté à la nature. Elles sont le fait de l'action humaine, un ensemble de savoir-faire afin d'assurer à ce dernier l'élévation au-dessus de l'état de nature considéré comme l'état brut de naissance. C'est la nature pénétrée et transformée par l'homme. Et comme tout phénomène culturel, les biotechnologies sont propres à chaque peuple, à un milieu particulier, à des réalités particulières. C'est pourquoi, il faut éviter le mimétisme dans le développement et l'usage des biotechnologies. Nous y reviendrons dans la troisième partie de cette réflexion.

Il est vrai, les biotechnologies guident à présent notre vision du monde, mais il convient de savoir qu'elles ne sont que la résultante de nos savoir-faire ancestraux. Du néolithique à l'ère pastorienne, des biotechnologies modernes aux biotechnologies de nouvelle génération, il est aisé de constater qu'elles reposent sur une connaissance et une maîtrise croissantes des processus du vivant. À ce propos, la fermentation est assez illustrative. La fermentation désigne le processus par lequel des matières organiques-en général de nature végétale- sont transformées en produits définis par une action contrôlée de souches de microorganismes sélectionnées. Elle est la base de la fabrication de boissons fermentées. Processus biotechnologique, encore empirique, c'est avec Louis Pasteur qu'elle connut une interprétation chimique correcte. En étudiant le processus de fabrication de la bière, Pasteur découvrit que la présence d'oxygène inhibait la formation d'alcool, mais favorisait la croissance des levures utilisant alors le sucre pour leur propre développement. Cette découverte de l'alternance des réactions produites fut à la base des procédés industriels de fermentation. Les travaux de Pasteur vont permettre le traitement des affections microbiennes et serviront dans le traitement des denrées contaminées par ces mêmes germes. L'exploitation industrielle du lait n'est possible que grâce à la stérilisation, fruit des recherches de Pasteur. La fermentation industrielle, par l'utilisation de microorganismes sélectionnés se veut plus efficace, au ser-

vice de l'homme. Aux procédés habituels de la fermentation, il faut ajouter l'apport des techniques de conditions optimales que l'on peut désigner sous le nom de "*génie micro-biologique*". Ce qu'il convient de souligner ici, c'est que les biotechnologies sont la manifestation de la maîtrise et la manipulation de la nature par l'humain.

Dans la même perspective, l'univers des biotechnologies médicales peut enrichir notre réflexion. La technique s'est mise au service, non seulement de la reproduction humaine, mais aussi de la maîtrise de la stérilité. Tout a commencé avec la contraception, c'est-à-dire, la maîtrise de la fécondité. Par la maîtrise de la reproduction, les hommes de science ont mis fin au hasard de la conception. Aussi est-il possible aujourd'hui, par l'insémination artificielle avec sperme du conjoint, de résoudre des problèmes de rapports sexuelles et de procréation dans un couple. Le cas d'impuissance du partenaire masculin, d'éjaculation rétrograde, de paraplégie, d'hypofertilité ou de production d'anticorps antispermatozoïdes, peut être traité et guéri. Il est possible par un moyen artificiel, de placer du sperme dans le col de l'utérus d'une femme afin d'obtenir une fécondation, une grossesse. Aussi, grâce à l'échographie, peut-on suivre le développement d'un fœtus et le traiter comme un patient à part entière. En effet, grâce à la médecine et la biologie, il a été possible de faire reculer ou disparaître le spectre de la plupart des maladies, ainsi que l'âge moyen de la mort. La révolution agronomique a permis de nourrir des populations en forte croissance.

Ainsi, les biotechnologies, inscrites dans le processus d'aménagement de la nature par l'homme, sont liées aux nécessités de la production des moyens de subsistance comme à celles de la protection et de la sécurité des communautés humaines. C'est pourquoi, la compréhension anthropologique des biotechnologies fait reposer celles-ci sur l'utilisation de l'outil fabriqué grâce à l'intellect. À preuve, l'on arrive à un élargissement et un perfectionnement du potentiel naturel biologique. Avec l'interprétation culturelle, les biotechnologies apparaissent comme la capacité qu'a l'homme de re-

créer son milieu physique, biologique. Si ces deux interprétations citées sont complémentaires, la tendance de plus en plus poussée à l'industrialisation rend impérieuse l'interrogation sur les enjeux réels des biotechnologies, précisément sur leurs buts économiques et commerciaux.

II.- BIOBUSINESS OU LES ENJEUX ÉCONOMIQUES ET COMMERCIAUX DES BIOTECHNOLOGIES

Aujourd'hui, on peut l'affirmer avec certitude, les technologies du vivant sont en train de révolutionner la médecine, ainsi que les modes d'alimentation, l'agriculture et l'élevage. Le génie génétique permet d'intervenir sur les fonctions de reproduction des espèces animales et végétales et de pousser plus loin à jamais, la domestication de notre environnement, qu'il soit physique ou humain. Mais, si l'on peut fabriquer des substances douées d'activités thérapeutiques pour le bien-être des hommes, ou « *des vaccins grâce aux procédés de l'ADN recombinant, et si l'agriculture peut bénéficier de semences mieux adaptées ou de plants plus résistants, les questions qui se posent désormais se situent nécessairement à une autre échelle, plus concrète et plus économique qu'auparavant* »⁵. Ainsi, les raisons fondamentales de l'explosion du domaine des biotechnologies sont véritablement économiques.

En effet, grâce à la critique systématique de la société capitaliste industrielle, initiée par Marx et prolongée par l'École de Francfort, précisément Marcuse, nous savons qu'il existe un rapport étroit entre le développement technologique et le développement économique. Cette dialectique, technique/économie, est aussi perceptible dans l'univers des biotechnologies.

En réalité, si la poursuite des recherches demande des ressources financières, les biotechnologies servent, elles aussi et surtout, de levier au développement et à la domination économique. En fait, « *force est de constater que la puissance économique, et donc politique, d'une nation dépend de plus en plus étroitement de sa capacité à maîtriser les technologies nouvelles et à exporter un savoir-faire* »⁶. Grâce aux in-

vestissements massifs des grandes multinationales des nations nanties, ces dernières peuvent aisément contrôler le monde. Ceux qui possèdent les moyens de production sont ceux qui détiennent le pouvoir. Les grandes firmes contrôlent aujourd'hui les ressources agricoles et les industries pharmaceutiques. La force de l'économie des pays développés est fondée par l'importance des crédits consacrés à la recherche-développement. Ils peuvent compter sur un réseau d'universités prestigieuses et firmes industrielles qui travaillent en étroite collaboration.

Dans nos sociétés capitalistes où la rationalité technique est intégrée dans l'appareil de production, le but essentiel, ce sont des impératifs liés au profit et au gain malgré les risques d'emploi irrationnel qui peut être fait des fruits des recherches. Ici la loi du marché invite à la « *fétichisation totale de la marchandise* » (Marcuse). La valeur n'étant accordée qu'à l'*homo oeconomicus*, l'homme se trouve inséré dans un réseau économique dominé par la prépondérance de l'argent devenu *une sorte de primat psychique* selon les termes de Jacques Ellul. Rien ne se fait sans un enjeu financier, sans avoir l'argent en vue. C'est pourquoi, les valeurs autres que mercantiles évoquées, ne sont que des subterfuges qui ont pour but de masquer les vraies raisons des progrès biotechnologiques. Ce qui compte ici, c'est l'homme en tant que consommateur dont les besoins sont souvent modifiés selon les nécessités économiques.

A présent, dans le domaine biomédical, le corps humain est devenu un objet de commerce. « *La commercialisation du corps humain et de ses produits désigne toutes les pratiques qui, tout en relevant de la recherche ou de l'application des technologies biomédicales, visent également et même d'une manière prépondérante à engendrer des projets financiers* »⁷. Le corps humain est vendu et acheté comme tout produit sur un marché. Ce type de commerce, malgré la particularité de ses marchandises, ne semble plus choquer. Il est ancré dans les habitudes. Dans les pays hautement industrialisés et avancés en matière de biotechnologies, l'idée de commercialisation du corps humain n'évoque plus l'esclavage. Elle ne choque plus le

bon sens et la morale, car désormais liée aux progrès médicaux ou pharmacologiques : « *sang, organes, substances, protéines, enzymes, hormones, anticorps, tissus, matériel génétique, tout peut être utilisé à des fins thérapeutiques ou scientifiques, voire purement commerciales, faisant du corps humain une "source de matière première pour l'industrie"* »⁸. Mais, il faut le noter, cette exploitation du corps humain est une atteinte au respect de la dignité humaine. Les progrès technoscientifiques doivent respecter tout homme et tout l'homme. L'homme tout entier avec son âme, ses dents, ses os, son sang. Précisément, les organes, les cellules de l'homme font partie de son être, de sa personne et participent à la dignité de sa personne. Ils doivent être respectés. L'homme est une valeur. Il ne peut être épuisé par les espèces sonnantes et trébuchantes. Malheureusement, ce type d'activité connaît une réelle prospérité aux Etats-Unis où le marché du sperme est organisé en fonction des caractéristiques physiques et intellectuelles des donneurs. Le paiement peut être indirect. Les médecins pratiquant sur les femmes une stérilisation à des fins contraceptives et proposent fréquemment une stérilisation gratuite en échange d'une stimulation ovarienne qui leur permet de recueillir des ovocytes aussitôt fécondés, les embryons étant congelés puis commercialisés. Mais la réification du corps, rendue possible et visible par la technique, ne doit pas nous faire perdre de vue « *qu'il existe dans les produits et organes du corps humain une "trace" de la personne qui en fait des choses à régime spécifique : les "produits d'origine humaine"* »⁹.

Aujourd'hui, les firmes pharmaceutiques et agroalimentaires sont cotées en bourse. Le panorama boursier du FIGARO - économie du samedi 2 et dimanche 3 octobre 2004 (N°18711), est à ce propos illustratif. Concernant la rubrique Santé-Pharmacie, il est révélé que, le CA au 1^{er} semestre de **BioMérieux** est de 460,6 M€ (+3%, +6,9% en comparable), le résultat d'exploitation de 60,4 M€ (+23%). Le RN de **Medidep** au 1^{er} semestre est de 4,66 M€, en hausse de 36,7%. Le groupe prévient que l'ouverture de quatre établissements depuis le début de l'exercice pèseront sur la rentabilité du 2nd semestre à hauteur de 1,5 M€. Dans la suite du rapport, il est noté que, **Nicox** a levé quelque 26 M€ (24 M€ net) par

voie de placement privé en faisant usage de l'autorisation votée par l'AG mixte des actionnaires le 3 juin 2004. Dans la même perspective, et dans le domaine de l'agroalimentaire, François WOLFOVSKI, directeur financier et directeur général délégué de **Bongrain**, affirme qu'ils effaceraient la contre performance de 2003, avec un résultat d'exploitation 2004 au moins aussi bien qu'en 2002, même s'il ne maintenaient pas au 2nd semestre de 2004 le rythme de résultats du 1^{er} semestre. Les expressions : capital, marchés financiers, résultats, bénéfices, rentabilité opérationnelle, chiffres d'affaires en hausse, pacte d'actionnaires, résultat d'exploitation dans l'industrie pharmaceutique, sont instructives, évocatrices que révélatrices. Elles ne sont pas utilisées dans un univers neutre du discours. Elles sont symptomatiques d'un but purement commercial, capitaliste et économique.

Qui plus est, aujourd'hui le droit s'organise au plan national qu'international pour permettre aux auteurs des recherches de profiter de leurs productions. « *C'est ainsi, par exemple, que le droit des brevets, dont l'objet est de permettre à l'inventeur de tirer les fruits de l'exploitation commerciale ou industrielle du produit ou du procédé qu'il a mis au point, est depuis longtemps – au moins en Europe – issu de conventions internationales* »¹⁰. Le brevet est un titre délivré par une autorité publique, conférant à son titulaire le droit exclusif d'exploitation d'une invention pendant vingt ans. La protection des inventions par le brevet est encouragée par les pouvoirs publics, qui y voient un facteur de diffusion du progrès technique. Le titulaire du brevet peut, soit exploiter personnellement l'invention protégée, soit la vendre. Il peut également accorder une licence de brevet. Il s'agit d'un contrat par lequel le titulaire du brevet autorise un tiers (appelé la licence) à exploiter l'invention, moyennant le versement d'une rémunération.

Aussi le vivant n'échappe-t-il pas à la brevetabilité. Cela dit, il doit être traité et exploité à partir des caractères que sont la nouveauté, l'activité inventive et l'application industrielle. Mais la brevetabilité pose problème. En effet, la nature ici apparaît comme un fonds exploitable, le vivant instrumentalisé, manipulé à souhait par l'homme et inséré dans

un réseau artificiel qui, sous la poussée des technosciences finit par traiter le vivant comme "*un produit-objet*". Or, il faut le savoir, l'homme n'est pas un objet et la nature n'est pas qu'un simple fonds exploitable. La nature est créée et donnée à l'homme qui doit en avoir une exploitation limitée. Le vivant, lui, est un être sacré qu'on ne peut objectiver, instrumentaliser, manipuler sans des limites bien déterminées. Le vivant ne peut être monnayable et techniquement productible comme l'exige la logique de la brevetabilité du vivant qui n'est que le produit de la logique capitaliste dont l'enjeu est le profit et non nécessairement le bien-être des peuples.

A présent, l'on utilise le subterfuge des idéaux de bonheur et de justice. Mais, ce qui compte en réalité, ce sont les fins mercantilistes. De plus, les chercheurs, ces prolétaires des temps modernes, travaillent pour le profit de structures qui les dépassent et les exploitent. Ici, l'exploitation n'est plus ouverte et éhontée, mais douce. Les exploités semblent davantage profiter du fruit de leur travail. Mais que vaut le salaire d'un chercheur face aux grands bénéfices que peut réaliser une firme qui a financé la recherche ? N'est-on pas dans la situation que décrivait Marx à propos de la condition de l'homme au travail ? Il est vrai, la classe des exploités s'est embourgeoisée aujourd'hui, comme Marcuse le souligne dans *l'homme unidimensionnel*. Elle n'est plus cette classe la plus basse de la société. Le travailleur ne descend plus toujours plus bas "*au-dessous des conditions de sa propre classe pauvre*"¹¹.

comme le pensait Marx au sujet des prolétaires de son temps. Cependant, l'exploitation demeure sous une forme assouplie et supportable. Et ces nouveaux rapports dans l'univers du travail tend à renvoyer aux calendes grecques la libération des hommes et des femmes sous la domination techno-économique.

Ainsi, support des profits capitalistes et cotées en Bourse avec des enjeux essentiellement commerciaux, soumises à la loi du marché et objet de contrat, les biotechnologies se développent à partir d'intérêts fondamentalement économiques. Cette situation semble beaucoup plus explosive

dans les pays en voie de développement.

III.- LES BIOTECHNOLOGIES ET LES PAYS EN VOIE DE DÉVELOPPEMENT

Le développement d'une technologie n'est pas le fait du hasard. Il répond à des finalités bien précises. « *Sans doute faut-il, pour qu'une technologie donnée soit socialement acceptée, qu'elle réponde à certaines motivations, qu'elle donne au moins l'impression de satisfaire certains besoins. Mais le fait caractéristique est que l'on peut "créer" des besoins, qui ont le même caractère d'artificialité que les systèmes technologiques auxquels ils correspondent* »¹². Aujourd'hui, dans les pays du tiers monde, le développement technologique crée des besoins qui ne sont pas tous indispensables à l'existence humaine. Et « *Par une sorte de renversement, il vient un moment où ce n'est plus le système des besoins, en tant qu'il est déterminé par les propriétés somatiques ou psychiques de l'être humain, qui commande le développement technologique, mais où c'est le devenir de la technologie elle-même qui commande le système des besoins* »¹³. Ce phénomène est très perceptible dans l'univers des biotechnologies.

En effet, l'usage des biotechnologies est imposé dans l'intérêt de la domination économique. Notre société sous l'influence du principe du rendement, source de contrôles additionnels, selon les termes de Marcuse, crée des besoins et oriente notre satisfaction qui elle, doit être compatible avec la société ! Et les besoins devenus instinctuels, font désormais partie de la nature biologique de l'homme. Produit d'une société orientée vers le gain et la concurrence, les productions biotechnologiques semblent contenir les intérêts de toute la société. De la sorte, elles deviennent une source sans cesse renouvelée de la productivité. Car les hommes, aveuglés par la fausse conscience induite par les productions biotechnologiques, deviennent les consommateurs de leurs produits et sous-produits. Comme envoûtés, ils ne jurent que par les nouveaux sauveurs : les OGM. L'esprit manipulé et la pensée mutilée, les hommes ne se rendent pas compte qu'ils servent

d'exutoire commercial. Mais, la comédie n'a que trop duré. Nous devons faire preuve de lucidité face à l'appel de ces sirènes des temps modernes.

En effet, les sirènes avaient des voix mélodieuses et leurs chants, en attirant et abusant les marins, les menaient à leur perte. Par leur chant envoûtant, les héros, oublieux de toute autre pensée furent pris d'un désir désespéré d'en entendre davantage et ils tournèrent leur navire vers le glaive où se tenaient les sirènes. Mais ils arrivèrent à échapper à la mort grâce à la mélodie claire et vibrante tirée de la lyre de Orphée.

Nous pouvons échapper à l'ensorcellement et au péril. Pour cela nous devons écouter la lyre orphique. Cela signifie que les hommes doivent se rendre à l'évidence que l'irrationalité, la manipulation et l'endoctrinement accompagnent aussi les biotechnologies, et ce, dans l'intérêt des grandes firmes et leurs financiers qu'ils s'appellent États ou propriétaires privés.

Les principales transnationales du médicament que sont Merk, Bristol, Myers Squibb, American Home, Pfizer, Eli Lilly (Etats-Unis), Glaxo, Smith Kline Beecham (Grande-Bretagne), Ciba-Geigy, Sandoz (Suisse), Hoechst (Allemagne), Takeda (Japon), n'hésitent pas à user de techniques de marketing agressif et la volonté forcenée d'augmenter le chiffre d'affaires et le profit. Ce qui compte pour ces transnationales, c'est le gain. Etant cotées en bourses, les firmes et sociétés biotechnologiques ne voudront mettre au point de nouveaux produits que si ces derniers sont d'un intérêt financier important. C'est ainsi qu'elles vont privilégier des domaines de la recherche au détriment d'autres moins rentables. C'est ce qui explique, par exemple, le tâtonnement de la recherche antipaludéenne. Cette dernière dit-on, n'est que d'un intérêt commercial limité. Jugée peu rémunératrice, les compagnies pharmaceutiques et leurs actionnaires refusent de s'y engager. Le ministre ivoirien de la santé affirmait qu'il y a deux priorités sanitaires en Afrique : la rougeole et le paludisme. Mais « *le vaccin de la première est trop lucratif pour les multinationales, le second leur demande trop d'investissements et vise un marché inintéressant* »¹⁴. Comme on le voit, la re-

cherche biotechnologique liée aux réalités spécifiques des pays pauvres ne peut connaître un succès. Car ces derniers ne possèdent pas de moyens pour mener la recherche fondamentale. Dans ce sens, l'implication des grands laboratoires et des chercheurs dans l'univers capitaliste peut bien être un obstacle à la circulation de l'information scientifique au sein de la communauté scientifique mondiale. Nous avons tous droit à la santé et à la solidarité internationale, quelles que soient nos particularités et spécificités, que nous soyons pauvres ou riches. C'est pourquoi, les firmes internationales ne doivent pas imposer un contrôle répressif en instituant de nouvelles nécessités, de nouveaux goûts et désirs.

En effet, il est aisé de faire passer les besoins économiques de la société pour les besoins de tous et de chacun. Le paradoxe c'est que pendant que les recherches se font plus performantes dans le domaine de la médecine et les capacités plus accrues dans l'agroalimentaire, la sous nutrition ou malnutrition, les épidémies, le paludisme, continuent de tuer. En Afrique, la misère demeure voisine des richesses sans précédent. Soixante dix mille réfugiés sont morts de faim et de maladies au Darfour dans cette région du Soudan, en huit mois de combats ; au Cambodge la faim continue de sévir et huit cent millions de personnes ont faim chaque jour sur la planète. Comme on le voit, la prétendue philanthropie au fondement des recherches biotechnologiques doit être interrogée, convoquée au tribunal de la raison critique. Parce que, en vérité, c'est le jeu des intérêts dominants qui suscite les recherches. Et ce jeu c'est bien l'enjeu économique.

Quel est en effet l'avenir alimentaire de l'Afrique si elle adopte les OGM ? L'argument et/ou subterfuge qui est ici brandi, c'est la faim. Mais le confort qu'apporte la productivité ne cache-t-il pas un enfer ? En vérité, le but c'est la dépendance agricole et précisément économique. Si nous adoptons sans discernement les biotechnologies, nous allons demeurer les éternels demandeurs d'aide. La domination économique induite par la technologie dans son ensemble est réelle. C'est dans cette perspective que Marcuse fait la critique du totalitarisme de la société industrielle avancée, en mettant en évidence « *l'uniformisation économico-technique non*

terroriste qui fonctionne en manipulant les besoins au nom d'un faux intérêt général »¹⁵.

La domination économique par les biotechnologies n'est pas une question théorique ou une promesse sans réalisation. Les hommes et les femmes sentent leur agriculture s'améliorer et ont, à leur profit, des traitements médicaux en vue de rendre leur existence meilleure ! Et « *le confort évident qu'apporte cette sorte de productivité, le support qu'elle fournit à un système de domination profitable, explique qu'elle se soit transplantée dans les zones du monde moins avancées, où il reste que l'introduction d'un tel système est un progrès gigantesque en termes techniques et humains* »¹⁶. Nous n'avons pas l'intention de nier les bienfaits des biotechnologies, mais il faut être prudent.

Car, il est vrai, les biotechnologies contiennent de nombreuses possibilités pour les pays en développement. L'augmentation de la production des denrées agro-alimentaires, la disposition d'une source d'énergie qui soit économique pour les usages ménagers et qui permettent de ralentir le déboisement, sont des secteurs qui mettrons réellement en évidence les avantages dont les pays en développement peuvent bénéficier en appliquant les biotechnologies à l'agriculture, à l'horticulture, à la foresterie et à la bioénergie.

En effet, dans le domaine de l'agriculture par exemple, l'amélioration des productions de bananiers, grâce aux biotechnologies, est assez illustratif. Les bananiers, précisément, le sous-groupe AAB plantain, est la source alimentaire essentielle du centre et de l'ouest de l'Afrique. Aujourd'hui, avec l'amélioration génétique par croisement et la micropropagation par bourgeonnement *in vitro*, il est possible d'éviter l'insuffisante qualité sanitaire causée par la présence de ravageurs, les virus, les bactéries et les champignons. Il est possible à l'heure des recherches biotechnologiques, d'obtenir une bonne production, des performances agronomiques.

L'amélioration génétique des bananiers, menée de par le monde par de nombreux groupes de chercheurs apparte-

nant au CIRAD (Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement), doit être encouragée et poursuivie. Elle rendra les rendements et la durée de vie des plantations moins faibles. L'efficacité de ces recherches résout la difficulté causée par le caractère parfois inaccessible des traitements chimiques par la grande majorité des planteurs. Aux secteurs sus-cités, il faut ajouter l'amélioration de la santé des populations et de l'hygiène du milieu, la dépollution, le recyclage des déchets dans les agglomérations urbaines et les campagnes. Mais il convient, en parlant de pays en voie de développement, de tenir compte de la diversité des pays.

Les pays en voie de développement présentent des spécificités sur les plans économique, social, culturel et technologique. Nous avons d'une part, les pays technologiquement avancés, tel l'Inde, qui sont en mesure d'adapter des biotechnologies importées aux conditions locales et d'autre part, les pays les moins avancés qui regroupent des populations vivant, pour la majorité, en dessous du seuil de pauvreté et qui n'ont pas les moyens de faire les recherches appliquées nécessaires pour exploiter des biotechnologies importées. Il convient que les premiers, assimilant aisément et rapidement les nouvelles technologies, qu'elles relèvent de l'informatique ou du génie génétique, deviennent les concurrents des pays industrialisés pour une maîtrise plus poussée de la recherche fondamentale. Leur progrès permettra certainement aux pays en voie de développement d'être moins dépendants des grandes puissances hautement industrialisées et technologiquement avancées, et être capables d'exporter les fruits de leurs recherches. Mais, il faut souligner que si le progrès biotechnologique est exclusivement orienté vers les produits d'exportation ou les cultures commerciales et non vers les produits de consommation locale ou les cultures vivrières, une partie importante de la population risque de ne pas bénéficier de ce progrès. C'est pourquoi, les seconds, vu leurs faibles capacités doivent donner la priorité à l'autosuffisance alimentaire, domaine moins coûteux et plus utile pour des pays en proie aux famines. Ainsi, le choix, le transfert et l'adaptation des biotechnologies doit faire l'objet d'une attention particulière.

En effet, les biotechnologies, à l'image d'autres tech-

nologies modernes, contribuent à accroître la productivité, l'amélioration de la qualité de vie. Mais leur efficacité ne doit pas faire perdre de vue la question de leur maîtrise et la capacité d'innovation des nations qui les possèdent. C'est pourquoi, les pays en développement doivent rechercher les ressources d'investissement par un financement public. À cela, il faut ajouter une formation d'un nombre suffisant de scientifiques capables de combiner biotechnologies et les techniques simples déjà en place.

L'introduction de systèmes technologiques ne peut être profitable qu'en les adaptant aux situations économiques, sociales et culturelles des pays en développement. Il ne s'agira pas pour nous d'importer sans tenir compte de notre milieu humain, notre environnement. La solution biotechnologique ne peut pas être la même partout. Ce qui peut servir dans une zone tropicale humide peut ne pas être nécessaire dans une région aride. C'est aussi le cas d'une société agraire ou industrielle. Voilà pourquoi les pays en développement doivent éviter le piège de l'imitation servile. Car, les conditions historiques économiques et culturelles qui ont conduit les pays industrialisés à développer certaines biotechnologies ne se trouvent pas nécessairement dans les pays en développement. « *On ne peut imposer un procédé ou une solution biotechnologique sans tenir compte des genres de vie, des techniques locales et de l'ethnoscience des populations* »¹⁶.

Cela dit, il ne s'agit pas pour nous de nous installer dans une logique de condamnation sans appel des biotechnologies. Une méfiance sans discernement ou une indifférence insouciance serait une attitude dangereuse, au sujet de ce qui peut être une chance pour les pays en voie de développement, en proie à la famine, aux épidémies. Il ne s'agit pas non plus de nous extasier sans précaution. Ce qui doit compter ici, c'est notre capacité à choisir, adapter et améliorer les connaissances biotechnologiques afin de déclencher un véritable développement. Pour peu cela puisse paraître, nous devons dompter, domestiquer, endogénéiser les biotechnologies pour que celles-ci soient bénéfiques pour nos peuples, déjà appauvris.

CONCLUSION

Inscrites dans un contexte d'économie mondialisée, les biotechnologies, à l'image de toutes les activités humaines, participent au système global d'échanges où l'importance n'est accordée qu'à la valeur mercantile des choses. Tout se vend et tout s'achète. Face à ce que l'on pourrait appeler la marchandisation du monde, il faut construire une éthique capable de transformer qualitativement notre rapport aux biotechnologies. Celle-ci doit pouvoir faire face aux vices de la logique capitaliste. Elle tiendra compte du fait que, les biotechnologies sont la preuve du progrès matériel de l'humanité qui doit s'ouvrir sur le bienfait des technosciences. Ici, l'impératif moral doit être la nécessité d'une solidarité des peuples à l'échelle planétaire. C'est pourquoi, la question théorique et pratique fondamentale qui s'impose au développement biotechnologique, est celle du bien-être matériel, de la liberté et du bonheur des peuples. Dans cette perspective, les pays en voie de développement ne doivent pas occulter les contradictions et les problèmes que soulèvent le développement et l'usage des biotechnologies. Ils doivent mettre en évidence l'antagonisme entre la logique productiviste, capitaliste et compétitive des transnationales et les intérêts des individus. Pour y arriver, il convient d'éduquer nos agriculteurs, nos pharmaciens et hommes de santé afin que ceux-ci puissent distinguer l'utile du superflu, à condition qu'ils ne soient pas déjà pris dans les rets du système.

Glossaire

RN : résultat net

P/g : part du groupe

CA : chiffre d'affaires

M€ : million d'euros

OGM : organisme génétiquement modifié

ADN : acide désoxyribonucléique

NOTES

¹ GROS (François).- *L'ingénierie du vivant*, (Paris, Odile Jacob, 1992), p. 11.

² *Ibidem*.

- ³ DOUZOU (Pierre).- *Les biotechnologies* (Paris, P.U.F., 1983), Que sais-je? N° 2127, p. 11.
- ⁴ LADRIÈRE (Jean).- *Les enjeux de la rationalité, défi de la science et de la technique aux cultures*, (Paris, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977), p. 150.
- ⁵ GROS, *Op. cit.*, p. 18.
- ⁶ LENOIR (Noëlle) et MATHIEU (Bernard).- *Les normes internationales de la bioéthique*, (Paris, PUF, 1998), p. 3.
- ⁷ HOTTOIS (Gilbert) et PARIZEAU (Marie-Hélène).- *Les mots de la bioéthique, un vocabulaire encyclopédique*, (Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993), p. 76.
- ⁸ *Ibidem*.
- ⁹ HOTTOIS (Gilbert) et PARIZEAU (Marie-Hélène).- *Les mots de la bioéthique, un vocabulaire encyclopédique*, (Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993), p. 78.
- ¹⁰ LENOIR et MATHIEU.- *Op. cit.*, p. 3.
- ¹¹ MARX (Karl). - *Manifeste du parti communiste*, Introduction de Robert Mandrou (Paris, UGE, 1974), p. 33.
- ¹² LADRIÈRE (Jean). - *Les enjeux de la rationalité, défi de la science et de la technique aux cultures*, (Paris, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977), p. 69.
- ¹³ *Ibidem*.
- ¹⁴ BOUGUERA (Mohamed Larbi).- *La recherche contre le tiers monde : multinationales et illusions du développement*, (Paris, PUF, 1993), p. 208.
- ¹⁵ MARCUSE (Herbert).- *L'homme unidimensionnel*, traduction de Monique WITTIG, révisée par l'auteur, (Paris, Minuit, 1968), p. 29.
- ¹⁶ MARCUSE.- *Op. cit.*, p. 265.
- ¹⁷ SASSON (Albert).- *Quelles biotechnologies pour les pays en développement ?*, (Paris, Unesco, 1986), p. 176.

BIBLIOGRAPHIE

Bouguera (Mohamed Larbi).- *La recherche contre le tiers monde : multinationales et illusions du développement*, (Paris, PUF, 1993).

Douzou (Pierre).- *Les biotechnologies*, (Paris, P.U.F., 1983), Que sais-je? N°2127.

Ellul (Jacques).- *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris, Economica, 1990).

Gros (François).- *L'ingénierie du vivant*, (Paris, Odile Jacob, 1992).

Hans (Jonas).- *Le principe responsabilité*, (Paris, Éditions du Cerf, 1993), Traduit de l'allemand par Jean GREISCH.

Hottois (Gilbert) et PARIZEAU (Marie-Hélène).- *Les mots de la bioéthique, un vocabulaire encyclopédique*,

(Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993).

Ladrière (Jean).- *Les enjeux de la rationalité, défi de la science et de la technique aux cultures*, (Paris, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977).

Lenoir (Noëlle) et Mathieu (Bernard).- *Les normes internationales de la bioéthique*, (Paris, PUF, 1998).

Marcuse (Herbert).- *L'homme unidimensionnel*, (Paris, Minuit, 1968), Traduction de Monique Witting, révisée par l'auteur.

Marx (Karl).- *Fondements de la critique de l'économie politique*, 3 chapitre du capital (suite), (Paris, Anthropos, 1968), Traduction de Roger Dangerville.

Sasson (Albert).- *Quelles biotechnologies pour les pays en développement ?*, (Paris, Unesco, 1986).

CRISE ET DÉVELOPPEMENT DES ACTIVITÉS PORTUAIRES À SAN-PEDRO

N'Guessan Hassy Joseph KABLAN

Assistant à l'Institut de Géographie Tropicale
Université de Cocody-Abidjan

RESUME

Les ports sont des sources d'emplois, des lieux d'acquisition de recettes en devises importantes, de transit de marchandises à destination et en provenance de l'hinterland national et international. Mais, avec le coup d'Etat de décembre 1999, la Côte d'Ivoire est entrée dans une série de crises dont le point culminant est atteint avec celle du 19 Septembre 2002 avec la guerre de rébellion que connaît le pays. Les conséquences sur les activités portuaires se sont avérées néfastes pour les économies nationales et sous-régionales qui en dépendent. Le pays est coupé en deux avec comme corollaire la réduction de la zone d'influence nationale, le détournement du trafic de transit international vers les ports concurrents, la baisse du trafic de transbordement, la délocalisation et la fermeture de nombreuses sociétés...

Deuxième porte océane sur l'Atlantique, San-Pedro subit les con-

tre-coups de cette guerre à deux niveaux. Au plan spatial, de nombreuses modifications sont apparues dans la configuration de l'arrière-pays et de l'avant-pays traditionnel du port de San-Pedro avec de nombreuses régions qui échappent désormais à l'influence sur ses marges de concurrence notamment. Au plan socioéconomique, tous les acteurs de la filière portuaire ont subi des pertes économiques liées à une chute du trafic consécutive à celle de la fréquentation des quais par les navires.

L'étude a pour objectifs la mise en évidence des performances du port de San-Pedro (PASP) avant et après septembre 2002 et l'analyse des stratégies pour la redynamisation dudit port.

Mots-clés

Activités portuaires, Crise ivoirienne, Triptyque portuaire, Port de San-Pedro

ABSTRACT

The ports are sources of employment, places of acquisition of receipts in important currencies, transit of goods with destination and coming from the national and international hinterland. But, with the coup d'état of December 1999, the Côte.d'ivoire entered a series of crises whose climax is reached with that of September 19, 2002 with the war of rebellion that the country knows. The effects on the harbour activities proved to be harmful for the national and sous-régionales economies which depend on it. The country is cut into two with like corollary the reduction of the zone of national influence, the

diversion of the international through traffic towards the competitor ports, the fall of the traffic of transshipment, the delocalization and the closing of many companies...

Second sea door on the Atlantic, San-Pedro undergoes the by-effects of this war on two levels. In the space plan, many modifications appeared in the configuration of the back-country and the traditional tectonic foreland of the port of San-Pedro with many areas which escape from now on from the influence on its margins from competition in particular. In the socio-economic plan, all the actors of the harbour die underwent economic losses dependent on a consecutive fall of the traffic to that of the frequentation of the quays by the ships.

The study aims at the description of the performances of the port of San-Pedro before and after September 2002 and analyzes its strategies for the dynamisation of the aforesaid port.

Key words

Harbour activities, Crisis of the Ivory Coast, harbour Triptych, Port of San-Pedro

INTRODUCTION

Le gouvernement ivoirien a pris la décision de mettre en valeur le Sud-Ouest avec comme vecteur principal un port aux dimensions modestes et à moindre coût. Le souci des pouvoirs publics est de pourvoir la région d'un instrument efficace de développement. Ce qui résout le problème de déséquilibre économique entre les différentes régions mais aussi le développement de la région devra profiter aux populations autochtones jusque-là restées en marge de l'évolution socio-économique que connaît le pays depuis l'accession à la souveraineté internationale en 1960. Située à 368 km à l'ouest d'Abidjan qui lui fait ombrage sur le littoral, le port de San-Pedro a été créé en 1971 pour servir de pôle de développement à la région du Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire et par extension au tiers ouest du pays. Il a également pour objet de servir de port de transit pour les pays enclavés que sont le Mali et le Burkina Faso et pour les pays côtiers que sont le Liberia et la Guinée. Port essentiellement à vocation régionale, le port de San-Pedro est desservi à l'exportation par des marchandises issues de son arrière-pays tant national

qu'international et à l'importation il est approvisionné par des produits de son avant-pays composé de tous les continents.

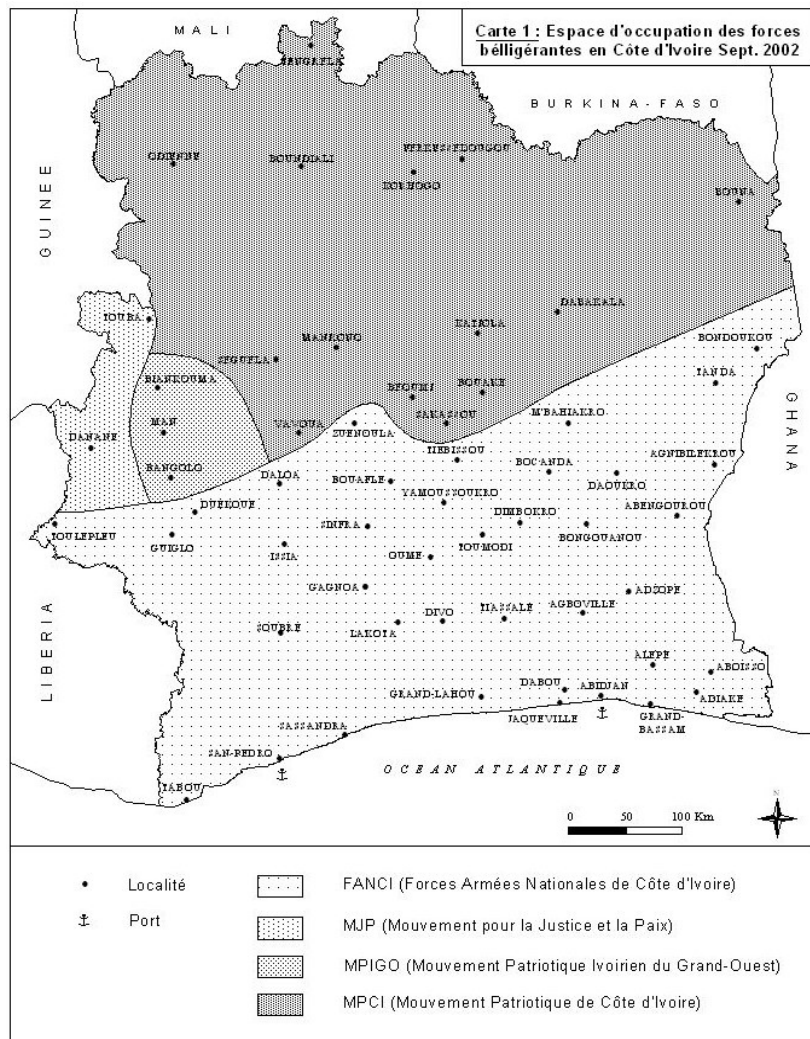
Le port de San-Pedro a été une composante de l'opération San-Pedro qui comprend la création d'une ville nouvelle et la mise en place d'un réseau routier devant relier cet ensemble à son arrière-pays. C'est l'Autorité pour l'Aménagement de la Région du Sud-Ouest (ARSO) qui, à sa création le 22 décembre 1969, a été chargée de concevoir et d'exécuter ce programme de développement. Dix ans après, l'ARSO disparaît sans connaître de début d'exécution des projets tels la création d'une ligne de chemin de fer pour assurer un débouché maritime direct à l'extraction du gisement de fer du mont Klahoyo, une importante usine de pâte à papier, la création d'une manufacture, etc.

Qui plus est, de 1972 à 2002, la structure de son trafic en fait un port d'exportation avec un taux global de 87,31% sur un total de 36.204.131 tonnes et l'évolution de son trafic connaît une baisse régulière depuis 2000 jusqu'en 2003 de 28% passant de 1.353.474 tonnes à 973.288 tonnes.

L'arrière-pays du port de San-Pedro théoriquement avantageux pour les clients utilisant ses services vis-à-vis des autres ports concurrents s'est réduit depuis le 19 Septembre 2002. Le déclenchement de la guerre est venu exacerber les performances du port.

Ces contre-performances ne sont pas mises en évidence dans la littérature. Cet article a pour ambition de mettre en lumière l'intensité et le rythme des pertes subies par le port de San-Pedro. Il s'appuie sur une analyse conjointe des données bibliographiques et des statistiques portuaires que des observations de terrain viennent compléter.

La question qui fonde cette recherche est la suivante : dans quelle mesure, la crise politico-militaire que vit la Côte d'Ivoire depuis la nuit du 18 au 19 septembre 2002 affecte-t-



elle les activités du port de San-Pedro ?

Dans l'analyse qui suit, nous présentons les résultats de cette étude d'impact de la crise ivoirienne sur le port de San-Pedro nous étudions d'abord l'impact spatial et socio-économique de la crise militaro-politique de 2002 et enfin les perspectives dans le sens d'une amélioration de la compétitivité du port de San-Pedro après la guerre.

I.- LES ACTIVITES DU PORT DE SAN-PEDRO AVANT ET APRES SEPTEMBRE 2002

Reflet des activités économiques du pays, les ports ivoiriens n'ont plus un accès libre à leur hinterland. Depuis le 19 septembre 2002, quatre forces militaires se partagent le territoire ivoirien où ils recrutent leurs clients. La situation n'est plus la même depuis cette date dans l'arrière-pays des ports ivoiriens en général et de celui du port de San-Pedro singulièrement (Carte 1).

A.- Double déséquilibre du trafic du port de San-Pedro depuis sa création

Au cours de ses premières années d'exploitation, le trafic du port est caractérisé par un double déséquilibre : D'abord celui de la domination quasi exclusive du bois de grumes, ensuite celui des exportations sur les importations. Depuis sa mise en exploitation, le port de San-Pedro a traité 36.204.131 tonnes de marchandises dont 87,31% d'exportation alors que le bois de grumes a intéressé 48% du trafic de 1971 à 2004.

Le volume du trafic a progressé régulièrement jusqu'en 1980 où il a atteint le trafic maximum de son histoire avec 1.541.942 tonnes. A cette date, la structure du trafic a donné 2,37% de produits d'importation et 97,63% de produits d'exportation. A partir de 1980, la crise économique générée par la crise pétrolière de 1979 a freiné particulièrement en Côte d'Ivoire le début d'exécution de la majorité des projets de l'AR-

SO. À l'horizon 1985, on attendait 12.000.000 tonnes, le port n'en a enregistrées que 1.155.123. En 2004, le trafic affiché est de 973.288 tonnes. Cette évolution en dent scie dénote d'une non maîtrise du trafic dans l'arrière-pays.

De fait, jusqu'en 1986, le paysage portuaire est essentiellement constitué de bois de grumes, produit immédiatement disponible dans son arrière-pays.

En effet, en 1972, le bois de grumes intéresse 97,94% du trafic soit 98,71% des exportations selon les statistiques du port.

Mais, graduellement, les autres marchandises (dont les divers comme l'ananas frais, les noix de coco, le cacao fèves, masse de cacao, le café, le son de blé, le caoutchouc, l'huile de palme et même et dérivés du citron tels l'huile, les écorces et le jus de citron) sont venues diversifier le trafic. En 2002, la part des grumes dans le trafic n'est que de 2,35%. Le bois de grumes en se raréfiant fait place de plus en plus aux produits dérivés (bois débités, tranches, bois placage, contre-plaqué, charbon, bois séché, bois à usages divers, bois en grumes avivés, portes, fenêtres...).

Les seuls projets réalisés par l'ARSO – industrie du bois et développement agricole (café, cacao, hévéa) – ont contribué à la modification de la structure du trafic. En simplifiant, on peut dire que le trafic aujourd'hui est dominé à 95% par le bois et ses dérivés, le café, le cacao, les produits du ciment, le blé et le caoutchouc.

En bref, aujourd'hui, le port de San-Pedro assure le passage de plus de 50% de la production exportée de cacao (570.000 tonnes en 2001) ; collecte 17% des recettes douanières totales de la Côte d'Ivoire (109 milliards en 2002) ; c'est plus de 10 milliards de valeur ajoutée portuaire, soit plus de 8% de la richesse créée dans la commune (Port de San-Pedro, 2003)

B.- Les activités portuaires en baisse depuis Septembre 2002

Le trafic global du PASP présente une baisse régulière de 2001 à 2004. Il est de 1.038.156 tonnes en 2004 contre 1.291.103 en 2001, soit une variation de -59,58%. Cette chute est de 16,24% en 2003 avec 973.288 tonnes contre 1.162.063 tonnes en 2002. Avec l'exercice 2003, le PASP connaît son plus bas trafic. En 2004, la reprise connaît une légère évolution (6,66%).

Par ailleurs, l'évolution de la structure du trafic au port de San-Pedro présente des exportations dominant le trafic avec un taux d'exportation d'environ 80%. Le trafic du port de San-Pedro dépend donc de ses exportations.

Le trafic des marchandises en baisse en import comme en export

La baisse générale des activités pour la période 2001-2003 est plus notable au niveau des importations (-34,42%) plutôt que des exportations (-21,72%). Cependant, les exportations se sont diversifiées au fil des années.

La variation forte des activités d'importation dépend exclusivement de la minoterie et de la cimenterie. Ces deux activités ont vu une partie importante de leurs débouchés inaccessibles du fait de la guerre. La baisse au niveau des exportations se justifie par la situation en zones assiégées (Man, Guiglo, Vavoua) des régions de café et de bois.

La légère reprise des trafics de 2003 à 2004 permet le constat d'une évolution de 8,64% pour les importations et 5,64% pour les exportations dues à l'apparente stabilité du pays.

Le bois en chute structurelle et conjoncturelle

Depuis quelques années, une baisse structurelle du trafic de bois d'environ 17% par an est observable. Mais la chute prononcée de 13,28% du trafic du bois depuis septembre 2002 est due principalement à la guerre que connaît

la Côte d'Ivoire. Cela s'explique par le fait que la plupart des usines qui se trouvent proches des zones de combats ont fermé, à l'exception de THANRY. La zone étant très instable, les exploitants ne s'y hasardent plus ; ce qui explique les difficultés d'approvisionnement en bois. De même, le bois provenant de la Guinée transitant par N'Zérékoré ne peut plus transiter par la Côte d'Ivoire pour les raisons de sécurité et de tracasseries sur les voies.

La grande campagne de cacao a été bonne du fait des cours élevés de ce produit sur le marché international. Malgré les frais de route exorbitants (frais estimés à environ 150.000 Fcfa par camion et par voyage) engendrés par les innombrables barrages (policiers, militaires, gendarmes et civils érigés en Forces de l'Ordre depuis le 19 septembre 2002), le cacao a pu tout de même être acheminé au Port de San-Pedro. Les exportations de la période septembre 2002-avril 2003 sont supérieures de 12% à leur niveau de la période de septembre 2001-avril 2002.

On remarque cependant un repli de la production à partir de mars et avril 2003 (24.613 tonnes et 12.179 tonnes contre 39.564 T et 23.320 tonnes en mars et avril 2002).

Le mois d'avril marque en général le début de la petite saison. Mais le conflit entre la Bourse du Café et du Cacao (BCC) un syndicat agricole et les exportateurs sur le prix d'achat aux paysans a retardé le début de la campagne.

Le Café coupé de sa zone principale de production

Les Départements de Man et de Vavoua qui totalisent à eux seuls 33% de la production nationale, estimée en 2001 à 182.000 tonnes (selon les sources du Ministère de l'Agriculture), se trouvent en zone assiégée. Cette situation explique en partie la forte baisse de 35,07% des exportations depuis le début du conflit.

Les importations de produits de ciment fortement perturbées

La baisse des exportations de ciment de 36,9% en 2003 et de 5,01% en 2002. Cela est dû à un arrêt des importations en décembre 2002 et janvier 2003. Sur cette période, la cimenterie a fonctionné sur ses stocks. Les activités de la cimenterie ont été fortement perturbées par la guerre. Les marchés rendus inaccessibles du fait de la guerre représentent environ 30% des débouchés de cette usine. De plus, les horaires de travail imposés par les couvre-feux ont fortement influencé son fonctionnement interne. L'entreprise n'a pas arrêté ses activités et n'a pas non plus mis du personnel en chômage technique.

Les importations de blé influencées par le contexte politique

La minoterie a connu une baisse de 33,76% de ses importations de blé depuis le début de la crise. Cette guerre a même entraîné un arrêt de la production de farine en novembre et décembre 2002. Les activités ont repris au début de l'année 2003 mais ont été fortement perturbées par les horaires de travail imposés par les couvre-feux au plus fort de la crise de rébellion puis par les événements majeurs au plan politique tels que les rassemblements des « jeunes patriotes » et des « jeunes houpouétistes » comme plus récemment la nomination du Premier Ministre...

C.- Le trafic par continent dominé par l'Europe et la montée de l'Asie

La période 2001-2004 enregistre pour la première fois l'Asie comme principale continent d'importation du PASP exceptée l'année 2003. Les principaux produits importés de l'Asie sont les produits de ciment (clinker, laitier, gypse) et le riz. Compte tenu de la situation de guerre, des armes et des munitions constituent une part du trafic. C'est donc tous ces produits qui ont permis à l'Asie d'être en tête au niveau des

importations.

Au niveau du trafic général, l'Europe demeure le principal client du PASP, malgré les baisses au niveau de certains produits d'exportation (café : 35,07% ; bois : 13,28%). Suivent par ordre l'Asie, l'Amérique, l'Afrique et l'Océanie. La crise n'a pas modifié le rang des partenaires du PASP même si les exportations dominent à 78,65% le trafic global du port.

D.- Fréquentation des navires au PASP

Le trafic navires en baisse depuis 2001

Le trafic des navires au PASP révèle une baisse de 7,93% de 2001 à 2004. La période 2002-2003 est caractérisée par une baisse de 17,46% du trafic navires. L'année 2004 connaît également une chute de 7,54%. San-Pedro fait l'objet de la persistance des menaces d'attaques de la ville et de son port. La destination San-Pedro est donc devenue risquée pour certains armateurs.

Par ailleurs, notons que le trafic navires est lié à l'activité du port. Aussi, cette baisse de fréquentation des navires est-elle la conjonction des problèmes liés à la crise.

La répartition du trafic navires par type de navire

Pour la période 2001-2004, la répartition du trafic par type de navires montre qu'il existe toujours les mêmes types de navires au PASP. Parmi ceux-ci, ce sont les rouliers qui sont les plus nombreux (571 navires). Ensuite viennent les conventionnels (502 navires) et les porte-conteneurs (456 navires). Les rouliers sont plus nombreux parce que la manutention de ces navires est plus rapide.

Répartition du trafic navires par pavillon

Une baisse générale des navires par pavillon est observable entre 2001 et 2004. Les pavillons des pays africains,

américains et européens connaissent respectivement une baisse de 3,75% ; 9,21% ; 11,48%. Quant au pavillon des pays asiatiques, il enregistre une légère évolution de 16,26%.

Le pavillon des pays européens demeure au premier rang (870 navires), suivi du pavillon des pays américains (467 navires) et de celui des pays africains (336 navires). Par ailleurs, on constate que le pavillon des pays océaniques n'a pas enregistré de navires. L'Europe demeure donc le principal partenaire du PASP.

E.- Le trafic conteneurs

De 2001 à 2004, le trafic conteneurs présente une évolution de 4,56% avec cependant une chute de 27,88% de 2001 à 2002. Le trafic global du PASP est très peu conteneurisé. En 2002, seuls 14,52% du trafic global est conteneurisé contre 38,41% pour 2003 et 39,94 % en 2004.

Malgré la crise, le mode de conditionnement le plus courant demeure le vrac. Cela est dû au fait que le PASP ne dispose pas réellement de quais à conteneurs. Les terre-pleins ne sont pas suffisants pour permettre la conteneurisation effective des marchandises. Cette situation n'est pas due à la crise puisqu'elle lui est antérieure.

F.- Le Port de pêche de San-Pedro : la chute de la production halieutique

La production halieutique au Port de pêche a beaucoup baissé (45,71%) sur la période 2001-2004. La pêche semi industrielle demeure faible (12,75% de la production totale). De même, la pêche artisanale a connu une véritable chute de 46,31%.

La pêche artisanale étant réalisée à 95% par des opérateurs non nationaux, les contrôles intempestifs d'identité, les conflits autochtones étrangers dus à la crise, ont poussé les étrangers à un retour dans leur pays d'origine. Ces départs ont entraîné la chute de la production halieutique à San-Pedro.

G.- Le Port de commerce

La décroissance de l'occupation des postes à quai

L'occupation des postes à quai demeure élevée à cause des cadences de manutention qui ne sont toujours pas optimales et des insuffisances des postes à quai et des coffres. Les deux quais possèdent 4 postes (1 poste pour le quai Sud et 3 pour le quai Ouest) alors que les deux coffres n'en comptent que deux. Ainsi, entre 2003 et 2004, le quai Sud (18,75% à 12,81%) et le Coffre 2 (46,58% à 12,88%) ont vu leur taux d'occupation baissé alors que le quai Ouest (81,24% à 87,18%) et le Coffre 4 (53,41% à 87,11%) ont vu la durée d'occupation des quais croître sensiblement. Ce problème n'est donc pas le fait de la crise, mais elle l'a accentué.

L'augmentation du temps d'attente des navires

Les temps d'attente enregistrés au Port de San-Pedro sont en moyenne de 6,6 heures par navire en 2002 contre 9,52 heures en 2003 et 6,72 heures en 2004. Ces temps ont augmenté de près de 3 heures par rapport aux temps enregistrés avant la crise et baissé du même temps environ un an après. Cette situation est liée à la crise. Mais les efforts soutenus des autorités portuaires face aux armateurs visent à ne pas faire perdre de temps aux navires.

Dans le détail cependant, certains types de navires ont subi plus durement les effets de la crise que d'autres. C'est le cas des minéraliers (3 heures en 2002 ; 8,3 heures en 2003 et 7,2 heures en 2004) qui n'ont pas encore atteint le niveau d'avant crise. Conventionnels (8,4 à 8,3 heures) et Rouliers (7,0 heures) par contre ont retrouvé leur durée d'antan ; tandis que Porte-conteneurs (7,5 à 6,1 heures) et Céréaliers (7,1 à 5,0 heures) ont amélioré leur rendement.

H.- Les difficultés financières du PASP depuis

le début de la crise

La baisse des trafic marchandises et navires a bien évidemment affecté les résultats financiers de l'entreprise. L'écart en terme de chiffre d'affaires par rapport au budget 2003 s'élève à 148 millions de Fcfa, soit environ 7% des prévisions initiales. Cette baisse a été amoindrie par l'entrée en vigueur du nouveau barème tarifaire sans lequel ces pertes se situeraient à plus de 360 millions de Fcfa. Malgré cette récession, l'autorité portuaire a poursuivi la mise en œuvre de sa politique de changement, comme le laissent apparaître les comptes de résultats ci-après.

Au niveau des charges d'exploitation, les frais du personnel ont connu une hausse de 134 millions par rapport au budget initial. Cette hausse est essentiellement due à trois faits : qui sont la poursuite de la politique de restructuration entamée en 2002 avec un montant global décaissé pour faire face aux départs volontaires de 11 agents s'est élevé à 96 millions de Fcfa, le paiement du complément des mesures d'accompagnement de l'ex-Directeur Général pour un montant de 18 millions de Fcfa et, l'organisation de la décoration du personnel (16 millions).

Par ailleurs, les autres coûts d'exploitation connaissent une hausse de 83 millions de Fcfa par rapport au budget 2003, essentiellement due aux frais de missions (commerciales, formations, réunions hors de San-Pedro) qui ont connu une hausse de 27 millions de Fcfa (mais une hausse de 5 millions par rapport au réel 2002), aux frais d'hôtel et de restauration (18 millions de Fcfa) et aux frais de télécommunications (16 millions par rapport au budget réel 2002).

La mise en œuvre totale du système d'autocommutateur (système de gestion des frais de télécommunication) à partir de mai 2003, a permis de maîtriser les frais de téléphone de la Direction Générale à San-Pedro. Par contre, la représentation n'a pas encore son système de gestion des frais de télécommunication.

Au niveau des Dotations aux amortissements/

prévisions ; Ce poste est en nette augmentation de 110 millions de Fcfa par rapport au Budget 2003. Cette hausse est essentiellement due aux investissements nouveaux que le port vient de réaliser. Ces investissements sont évalués à 883 millions de Fcfa.

Au niveau des Résultats nets estimés au 31 décembre 2003 est de -216 millions de Fcfa contre un résultat prévisionnel positif de 113 millions de Fcfa et ce, malgré un chiffre d'affaires estimé au 31 décembre identique à celui du budget. Ce résultat net négatif est imputable à l'augmentation des charges d'exploitation de 217 millions de Fcfa par rapport au budget 2003, à l'augmentation des dotations aux amortissements/provisions de 110 millions comme déjà indiqué, et à la baisse des résultats financiers de 49 millions de Fcfa.

Au niveau des charges d'exploitation, il est bon de constater que depuis 2002, elles sont en baisse, ainsi que le montrent les chiffres ci-après. En 2000, 2.282 millions Fcfa ; en 2001, 2.284 millions Fcfa ; 2002, 2.068 millions Fcfa (hors coûts des départs volontaires et de l'ex- Directeur Général) et en 2003 : 1.859 millions Fcfa (hors coûts des départs volontaires et de l'ex-DG). Mais cette amélioration n'est pas encore perceptible en terme de résultat net, en raison de la tendance baissière du trafic et de l'importance des mises à niveau à réaliser en matière d'investissements.

Les investissements réalisés étant principalement des investissements longs, leur impact n'est pas visible sur le chiffre d'affaires alors que les amortissements sont constatés et les frais financiers décaissés.

En effet, ces investissements ont plus un rôle économique (maintenir en bon état les infrastructures) qu'un rôle de marketing. C'est donc le lieu d'indiquer qu'en principe, la réalisation de ces investissements relève de la compétence de l'Etat. Concernant les ressources financières, le port de San-Pedro a subi une perte de 150 millions Fcfa est notée, soit 6% du chiffre d'affaires.

En somme, avant le 19 septembre 2002, les activités

du Port Autonome de San-Pedro ont connu une croissance appréciable et le trafic a varié sensiblement. C'est dans cet environnement que survint la guerre. Depuis, tous les trafics (navires et marchandises) et les principaux résultats financiers du port de San-Pedro qui en découlent, connaissent une chute considérable. L'incidence de la crise sur le port et ses activités est réelle. Dans l'analyse qui suit, il s'agit de mesurer l'impact de la guerre sur l'arrière-pays du port.

II.- BILAN SPATIAL ET SOCIOÉCONOMIQUE DE LA CRISE SUR L'ARRIERE-PAYS DE SAN-PEDRO

L'une des principales composantes de la prospérité d'un port est la puissance économique de son arrière-pays. C'est cet espace économique qui alimente ses trafics. Or, la distance et la disponibilité des voies de desserte menant au Port de San-Pedro sont un handicap au développement spatial de son arrière-pays. Ainsi, les régions géographiquement situées dans l'hinterland théorique du port orientent leurs marchandises vers le Port d'Abidjan, le puissant voisin oriental. Ce trafic devient donc captif pour Abidjan.

L'observation de la carte 1 met en évidence le caractère régional de l'influence du Port de San-Pedro sur le territoire national. Sur la base des trafics que le port génère, quatre groupes de régions peuvent être distingués du Nord au Sud.

Le premier groupe, celui des régions concentrant moins de 1% chacun du trafic manipulé au Port avec le Worodougou (0,26%) et la Marahoué (0,96%) ;

Le deuxième groupe est constitué de la seule Région du Sud-Bandama (1,22%) ;

Le troisième groupe, qui est celui des régions de trafics dans la marge de concurrence, comprend les Montagnes (6,78%) et le Haut-Sassandra (14,35%).

Le premier groupe se compose de la seule région du Bas-Sassandra avec 76,43% des trafics manipulés dans le

Port de San-Pedro constitue l'arrière-pays fondamental.

A.- Les zones agricoles des produits d'exportation du PASP

Elles sont issues des grandes aires écologiques. La moitié Nord savannicole se réserve la zone de coton, quand le Sud se réserve les produits forestiers.

La zone de production cotonnière

Elle concerne principalement les Départements de Korhogo, Mankono, Ferkessédougou, Boundiali, Odienné, Katiola et Séguéla. Mais, on trouve également des zones secondaires telles : Bouaflé, Daloa, Katiola, Béoumi, Bouaké, M'Bahiakro, Bouna, Téhini.

En 1984, le Port de San-Pedro a enregistré 2.014 tonnes de coton. Ce qui est très faible car toute la production de coton (253.676 tonnes) devant passer par le Port de San-Pedro utilise le port d'Abidjan. Les statistiques du PASP de 1997 à 2000 laissent apparaître la disparition du coton dans le paysage portuaire à San-Pedro. L'autorité portuaire a négocié et obtenu un contrat de 50.000 tonnes de coton malien pour 2001-2002.

Les produits forestiers

Plusieurs marchandises sont à distinguer : le bois, le café, le cacao, la noix de coco, le palmier à huile, l'hévéa, la banane, l'ananas. L'étude s'intéresse aux cinq principales marchandises exportées par le PASP citées plus haut.

1.- Le bois

De 15,6 millions d'hectares au début du siècle, la forêt occupe 9 millions en 1965 et 2,5 millions en 1991. La Côte d'Ivoire dont la production sortie des forêts est aujourd'hui de l'ordre de 2 à 2,2 millions de m³, exporte désormais près de 100% de produits transformés.

En 1995, cela représente 862.500 m³, dont 73% de sciage et 17% de placage déroulé, le reste se répartissant entre contre-plaqués (4,5%), placages tranchés (1,9%), moulures (2%), parquets, lamellés, collés et palettes.

Devant l'appauvrissement et la dégradation de la forêt ivoirienne, le Gouvernement a dû prendre des mesures de sauvetage du patrimoine forestier national en rationalisant son exploitation.

Le transport des billes de bois ou du bois travaillé est facile à suivre sur l'ensemble du territoire. A destination de San-Pedro, le bois provient pour l'essentiel de N'Zérékoré en Guinée. Une part non négligeable provient de l'exploitation du bois dans certaines régions du Sud-Ouest.

Les itinéraires suivis sont soit Danané, Man, Duékoué, Issia, Soubré et San-Pedro, soit Vavoua, Daloa, Issia et Soubré soit encore Oumé, Gagnoa, Soubré et San-Pedro. L'analyse de ces itinéraires fait remarquer que l'axe Soubré - San-Pedro supporte tout le trafic ligneux. Ce qui est source de dégradation notable de cet axe routier et nécessite un entretien régulier

2.- Le café et le cacao

Le café et le cacao représentent 1/3 de la valeur ajoutée, 7% du PIB et 46% des exportations. Sur le marché mondial, le cacao représente 33% et le café 4%.

Les itinéraires de ces deux marchandises se confondent sur les axes principaux. Vers San-Pedro, le développement des plantations de la zone de Soubré - San-Pedro est venu supplanter les axes venant de Man, Duékoué et Issia ; ou même celui de Bouaflé, Daloa, Issia, Soubré ; ou encore, Oumé, Gagnoa, Soubré.

Le vieillissement des plantations dans l'ancienne

boucle de cacao s'est accompagné d'un processus de transformation du paysage agricole ivoirien. Aujourd'hui en effet, la boucle du cacao installée au Centre-Est semble maintenant se déplacer vers le Centre-Ouest, voire le Sud-Ouest.

3.- Le palmier à huile et l'hévéa

Localisés sur le littoral, dans l'extrême Sud de la zone forestière, ils ont connu un développement dans les zones jusqu'alors inoccupées du Sud-Ouest. On les trouve aussi à l'extrême Sud-Ouest, à Iboké, dans la région de Tabou.

En raison de leurs aires d'extension, l'hévéa et l'huile de palme empruntent principalement la côtière pour approvisionner le PASP.

En définitive, avec la libération des filières agricoles, il n'est pas aisé de faire une carte de flux de chacune de ces productions qui a un arrière-pays propre, mais non exclusif, défini par la zone de production et les axes qui le desservent.

Les itinéraires des produits forestiers deviennent diffus en raison de la multitude des zones de production et des transporteurs en quête de marchandises.

B.- Localisation des industries dans l'arrière-pays du PASP

La Côte d'Ivoire compte près de 8.000 entreprises dans le secteur formel selon le Ministère de l'Industrie (2000). Le développement industriel nécessite la disponibilité de ressources primaires, agricoles et minières.

En Côte d'Ivoire, les entreprises industrielles se concentrent le long du littoral, surtout à Abidjan et particulièrement au port d'Abidjan.

Néanmoins, San-Pedro n'en demeure pas moins une zone de localisation des industries, compte tenu de la présence du PASP. Depuis le déclenchement de la crise, la carte industrielle ivoirienne n'a pas beaucoup évolué.

En effet, bien qu'elles aient gagné en densité, les zones industrielles restent localisées autour de la zone portuaire où se trouvent près de 60 à 65% des industries.

En ce qui concerne l'arrière-pays du PASP, c'est plus de 30 usines réparties dans l'hinterland maxima ou naturel du port (Cartes 2 et 3). Le recensement de ces usines est comme suit :

- Dans la Région du Bas-Sassandra, on a les villes de San-Pedro (les acteurs de la place portuaire, la SOGB et la SAPH) ; Soubré (SAGIS-DELBAU, Scierie IGD) ; Sassandra (COCI-COPAGRUM, IRHO) ; Tabou (PALM-CI à IBOKE-NEKA).

- Dans la Région du Fromager, se sont les villes de (Gagnoa : DELBAU, Scierie CIB et NORDISK) ; Oumé (Usine de cacao, Scierie JACOB).

- Dans la Région du Haut-Sanssandra, il s'agit des villes de Daloa (Usine de Café-Cacao, Scierie ANTILOPE, STBO, GIBT) ; Vavoua (Scierie SIFCI, Usine de café-cacao) ; Issia (Scierie CSB, COVALMA).

Au niveau de la Région du Moyen-Cavally, ce sont les villes de Guiglo (Scierie THANRY, Compagnie hévéicole du Cavally) ; Duékoué (Groupe THANRY, Usine de café-cacao) ; Toulépleu : Scierie BIN, Usine de café-cacao).

- La Région des Montagnes, sont concernées les villes de Man (Scierie SMCI, Usine de café-cacao) ; Danané (Scierie THANRY, Usine de café-cacao) ; Bangolo (Usine de café-cacao).

- Dans la Région du Bafing, c'est la ville de Touba avec SUCRIVOIRE (Borotou-Koro).

Région du Denguélé, la ville d'Odienné avec IVOIRE COTON et SODIRO.

- la Région des Savanes s'illustre avec les villes de Boundiali (IVOIRE COTON) et Tengrela (Usine de coton et anacarde)

- Dans la Région du Worodougou, c'est la ville de Sé-

guéla avec la CIDT (coton).

C.- Débouchés des produits d'importation

Les principaux produits d'importation du PASP sont les produits de ciment et le blé. Ces produits alimentent les usines "Pieds dans l'eau" (usines au sein même du Port) que sont les GMA (Grands Moulins d'Abidjan) et la SOCIM (Société de Ciment) en servant de matières premières pour la fabrication de la farine de blé et de ciment.

Ces produits, ainsi transformés, alimentent le port, sa région et son hinterland, en passant par San-Pedro – Méagui – Soubré – Grand-Zatry – Issia – Duékoué.

Les Grands Moulins d'Abidjan (GMA) ont une zone de stockage de ces produits à Man. Celle-ci alimente les pays limitrophes (le Mali, la Guinée) ainsi que certaines villes ivoiriennes comme Odiénné, Gagnoa et Daloa.

D.- Conséquences de la crise sur l'hinterland du port de San-Pedro

Depuis le 19 septembre 2002, la Côte d'Ivoire traverse une crise politico-militaire qui se traduit par la division du pays en deux ; la moitié Nord étant occupée par la rébellion armée. De ce fait, le Port de San-Pedro a perdu une grande partie de son hinterland déjà partagé par le PAA (Carte 2). Ce sont les Régions des Montagnes, du Bafing, du Denguélé, des Savanes, du Worodougou, du Moyen Cavally.

Seules, les Régions du Bas-Sassandra (grenier de la production agricole), du Fromager et du Haut-Sassandra sont encore accessibles et assurent l'essentiel du trafic du Port de San-Pedro. La production agricole des régions sous contrôle des Forces Nouvelles n'accède donc pas au PASP.

1.- Les produits d'exportation du PASP

Au niveau des exportations, les chutes les plus significatives s'observent au niveau du trafic de bois (-65.000

tonnes, soit -30% par rapport à l'année 2002) et celle du café (-20.000 tonnes, soit -57% par rapport à l'année 2002). Cette contre-performance s'explique par la situation de crise que connaît la Côte d'Ivoire. En effet, la zone de Man qui produit environ 42.000 tonnes de café, (soit 23% de la production nationale et 65% de celle de l'hinterland du Port de San-Pedro) se trouve en zone assiégée et voit sa production déviée vers les pays voisins limitrophes.

De même au niveau du bois, l'approvisionnement des usines en grumes est fortement perturbé du fait de la guerre. Cela s'explique par le fait que le bois provenant de N'Zérékoré (Guinée) ne parvient plus à San-Pedro. L'itinéraire Danané-Man et la ville de Vavoua qui comprend l'essentiel de la production sont en zone sous contrôle des Forces Nouvelles.

Le cacao connaît également un léger recul (-3%) après un début d'année marqué par l'exportation d'importants volumes.

2.- Au niveau des importations

Le second impact majeur de la crise sur les performances économiques du port concerne le trafic à l'importation. La moitié de l'hinterland du port qui est en zone assiégée représente, selon la Direction Générale, environ 30% des débouchés des entreprises "Pieds dans l'eau" du port que sont, la cimenterie et la minoterie. Cela se traduit par une baisse de 24% du trafic en importation, soit environ 65.000 tonnes.

3.- Situation du secteur secondaire

Le secteur secondaire n'est pas épargné par la crise. L'indice de production industrielle sur les trois premiers trimestres de l'année 2003 est en baisse de 13,4% par rapport à son niveau de 2002. Les secteurs de l'agro-industrie et des matériaux de construction connaissent des baisses respectives de 30,4% et 33% de leur indice de production.

La baisse du trafic de bois a contribué à accroître les risques financiers des opérateurs économiques dont certaines scieries étaient débitrices, et plusieurs scieries en zones sous con-

trôle des Forces Nouvelles ont fermé ou ont été délocalisées.

Depuis le début de la crise, on note la fermeture et la délocalisation de la plupart des usines situées dans les zones de combat. A l'exception de THANRY de Guiglo (qui a maintenu ses activités), les autres ont connu des mouvements. En exemple, l'usine SIFCI (située à Vavoua) a été délocalisée à Daloa, la Société IGD (située à Yabayo / Soubré) a fermé, la Société STBO s'est repliée sur Abidjan car le volume d'activités ne lui permet plus d'assurer le fonctionnement de ses usines. Tous ces mouvements ont modifié la cartographie des usines de l'arrière-pays du PASP.

Il est à noter que les activités des usines ont été perturbées par les horaires de travail imposés par les couvre-feux pendant le conflit armé.

E.- Conséquences sur les opérateurs économiques de l'hinterland

Elles s'expriment par une perte de recettes pour les magasiniers, due à la chute du taux d'occupation des magasins du fait du déroulement en flux tendus de la campagne café-cacao.

On note aussi que, du fait de l'accroissement du risque-pays, les Compagnies d'Assurances ont augmenté depuis le début de l'année 2003, les primes d'assurance-navires sur la Côte d'Ivoire. Ce qui accroît les coûts supportés par les transporteurs.

De même, les acteurs de la place portuaire ont gelé leurs projets d'investissements. Les projets et investissements (réfections des voies d'accès, modernisation et accroissement des capacités des structures, contrats internationaux, création du Port de plaisance, etc.) ont vu leur exécution ralentie, voire reportée pour la fin de la guerre.

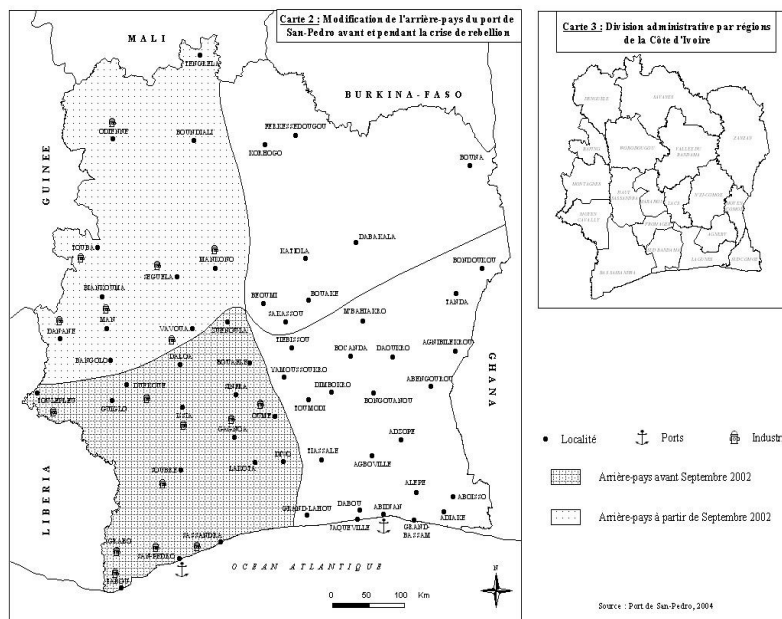
F.- Les conséquences sociales de la crise sur San-Pedro

La fermeture de certaines sociétés représente d'énormes

pertes pour le Sud-Ouest en terme d'emplois, de valeur ajoutée, et plus généralement, de développement de cette région.

Sur la place portuaire, il n'y a certes pas eu de licenciements du personnel permanent, mais le personnel en essai et en contrat à durée déterminée a été libéré au terme des contrats. Certaines sociétés ont procédé à des mesures de départs volontaires à la retraite sans remplacements, et tous les projets d'embauche en cours ont été suspendus dans la plupart des entreprises. D'autres ont fermé, occasionnant des chômages techniques.

Concernant le niveau de vie des personnels des sociétés de la place portuaire et la ville de San-Pedro, on enregistre une baisse du pouvoir d'achat, la montée de la pauvreté, des difficultés à faire face aux besoins élémentaires.



La plupart des entreprises ont supprimé les heures supplémentaires qui ont été remplacées par des repos compensatoires. De plus, les avancements catégoriels, les promotions et les gratifications de fin d'année 2002 ont été suspendus.

Notons également que la situation a fait subir au personnel des entreprises de la place portuaire, un stress supplémentaire, étant donné que la ville de San-Pedro avec son port a subi les assauts répétés des mouvements rebelles.

Par ailleurs, on note avec inquiétude la persistance des conflits fonciers entre étrangers, allochtones et autochtones dans les zones de San-Pedro et Sassandra mais aussi de Daloa et Gagnoa entraînant des morts inutiles. Ce sont des convois entiers de cars qui ont quitté les secteurs qui ont vu naître des générations de Burkinabé et Maliens (les étrangers), mais aussi de Baoulé (les nationaux) vers leurs régions d'origines qui ne les reconnaît pas toujours comme telles. Selon l'ONUCI (Opération des Nations Unies en Côte d'Ivoire), du fait de la guerre, ce sont environ 500.000 personnes, majoritairement les populations agricoles d'origines étrangères, qui ont quitté la zone sous contrôle gouvernemental.

Il convient de préciser que 35% de la population non-ivoirienne (soit environ 1.400.000 personnes selon le RGPH de 1998) se trouvent dans les principales régions de production de cacao de l'hinterland du Port de San-Pedro.

CONCLUSION

La crise sociopolitique qui secoue la Côte d'Ivoire depuis le 19 septembre 2002 a eu et continue d'avoir des conséquences multiples sur le triptyque portuaire de San-Pedro. Les effets les plus visibles sont la modification de l'arrière-pays traditionnel qui s'est amenuisé, la chute des activités au sein du port et la baisse du trafic navires venant de son avant-pays.

Au niveau du port, la place portuaire enregistre une perte de compétitivité due à l'état de guerre imposé. De nombreuses entreprises ont dû fermer ou s'adapter en prenant des mesures drastiques pour tenir dans un espace déserté par les armateurs (à qui il est imposé des primes assurances navire et risques pays exorbitants) et les transporteurs ter-

restres (en quête de produits à évacuer et soumis à des barages à péages). Le port enregistre une baisse des trafics marchandises et trafics navires tant au plan global que de celui des importations et des exportations.

Au niveau spatial, la nouvelle configuration de l'arrière-pays du port de San-Pedro se caractérise par la perte des chargeurs de 6 régions des 9 qui le constituaient. Les opérateurs économiques de ces régions connaissent une baisse de la production de leurs entreprises (30 à 33%), allant à la fermeture de celles-ci.

Au niveau socioéconomique, cette crise se manifeste par les licenciements, les chômages techniques et départs volontaires liés à la fermeture des entreprises. Il faut ajouter la baisse du pouvoir d'achat, les conflits entre étrangers et autochtones qui ont entraîné le départ de la main d'œuvre étrangère.

En définitive, la crise sociopolitique débutée le 19 sep-

tembre 2002 représente une catastrophe pour le développement des activités portuaires du port de San-Pedro. Des pertes financières importantes sont subies par l'ensemble des opérateurs économiques à tous les stades de la filière portuaire. Ce qui ne manque pas d'avoir des répercussions sur les consommateurs des régions traditionnellement dépendantes du port de San-Pedro. Les autres ports de la sous-région tirent profit de la situation pour accroître leur trafic et améliorer leurs résultats financiers.

BIBLIOGRAPHIE

CHARLIER (J.).- « Le problème portuaire de San-Pedro » in *Transports* n°370 mars/avril 1995, pp. 109 et suivantes.

CHEVASSU (J.).- *Effets d'un investissement massif dans une région sous-développée : San-Pedro*, Abidjan, ORSTOM, 1971, 119 p.

DIOULO (E.).- « Le pari raisonnable de San-Pedro », in *Regards sur la France – Côte d'Ivoire*, San-Pedro, ARSO, 1975, pp. 608 – 636

LOUKOU (A.-F.).- *Etude contributive à la redynamisation du port de San-Pedro*, Abidjan, Centre Universitaire de Cocody, Mémoire de maîtrise de Géographie, 1991, 206 p.

Port Autonome de San-Pedro.- *Rapports d'exploitation*, San-Pedro, 1971-2003, 50 p. et suivantes.

LOGIQUE ET PSYCHOLOGIE GENETIQUE

Edmond Paul ASSY

(C.I.E.R.P.A.)

Université de Cocody-Abidjan

RESUME

La psychologie génétique a essentiellement étudié la façon dont l'enfant accédait à la structure de la logique booléenne. Cette logique se préoccupe peu de la nature des objets de pensée et ne connaît que le raisonnement déductif.

Cet article suggère que logique et psychologie se tournent du côté de ce qui constitue, non la logique de la science, mais celle du sens commun. Il indique quelques directions à suivre.

Mots-clés :

Psychologie génétique, structure de la logique booléenne, raisonnement déductif, logique, sens commun.

ABSTRACT

The genetic psychology has essentially studied the way in which the child is able to reach Boole's logical structure. This logic doesn't concern itself with the nature of thought objects' and only recognises deductive reasoning.

This article suggests that logic and psychology are orientated towards that which constructs, not scientific logic, but one of common sense. This article puts forwards some guide lines to follow.

Key-words :

Genetic psychology, boole's logical structure, deductive reasoning, logic, common sense

INTRODUCTION

A maintes reprises les travaux de l'Ecole de Genève et tout particulièrement ceux qui portent sur les êtres géométriques, ont ouvert des directions de recherches qui me paraissent susceptibles d'être poussées plus avant. J'en retiendrai ici deux. Celle d'abord de l'élaboration des objets eux-mêmes, munis de propriétés plus ou moins détachables et reliées entre elles par des relations multiples qui ne sont pas toutes d'emboîtement. Ensuite celle du raisonnement qui

se révèle fonction des « variantes du matériel »¹ et qui marque bien la différence entre la pensée commune et la pensée scientifique.

Comme je vais me placer au point de vue de la logique trois questions se posent : celle des rapports entre logique et psychologie, celle de la perspective piagétienne de la logique, celle de la possibilité d'une logique du sens commun.

I.- LOGIQUE ET PSYCHOLOGIE

On peut se poser la question du rapport entre la logique et la psychologie et si toute tentative de rapprocher la première de la seconde ne conduit pas, qu'on le veuille ou non, au péché de psychologisme. Je ne le crois pas, bien que le terme de psychologisme ne soit pas simple. D'une part en effet, il renvoie à l'idée que la logique a pour tâche de décrire des phénomènes de pensée et, en ce sens, nous avons des ancêtres. Le grand ouvrage de Boole n'a-t-il pas pour titre *An investigation of the laws of thought* ? Mais d'autre part, le psychologisme exprime une volonté de réductionnisme et Piaget y a insisté, la logique possède un caractère normatif et ne peut se réduire à des problèmes de faits qui sont du ressort de la psychologie. Seulement il faut bien voir que, même si Frege a été conduit à parler de *Gedanke*, c'est en toute lucidité qu'il le fait. Il entend par là « *ce dont on peut se demander s'il est vrai ou faux* »¹ en d'autres termes, c'est de propositions qu'il s'agit et Frege en construit le système que l'on connaît. Par ailleurs, on parle rarement de logicisme et pourtant le problème se pose. Le psychologue ne dédaigne pas de faire appel à des concepts logico-mathématiques et il arrive que les spécialistes des systèmes experts identifient même les mécanismes qu'ils ont construits avec ceux de l'intelligence. On est donc en présence de deux sortes d'I.A (d'intelligence artificielle ou, comme le disent les mauvais esprits, d'intelligence animale). Celle qui ne tient compte que des performances et celle qui prétend accéder à la compétence. Deux catégories donc de penseurs : ceux qui postulent « *une identité complète [...] entre les con-*

cepts de l'I.A. et ceux de la psychologie »² et ceux qui ne voient dans les STI (les systèmes d'information à la Simon), qu'une métaphore.

Ceci conduit à envisager un danger inverse de celui de psychologisme qui est celui de « *logicisme* » réductionnisme inverse du psychologisme et qui consiste à considérer que ce qui est bon dans un système logico-mathématique l'est aussi dans le domaine de la psychologie.

Un autre aspect doit être envisagé. Les logiciens - du moins ceux qui ont quelque prestige - ont toujours traité de la pensée adulte, soit qu'ils aient fait foi à leur intuition, soit qu'ils se soient appuyés sur des données psychologiques standards. L'un des apports essentiels de Piaget, de ses collaborateurs et successeurs, est d'avoir conçu la psychologie dans son aspect génétique, autrement dit de considérer les états acquis comme le résultat du développement de la pensée de l'enfant jusqu'à celle de l'adolescent et de l'adulte.

Ici, je vais accepter un postulat qui est, comme le dit la chanson populaire, que « *les souvenirs d'enfance ne s'effacent jamais* ». On pourrait parler, en terme hégélien, de *Aufhebung* mais cela est inutilement compliqué. L'idée est très simple : chaque fois que l'intelligence est passée d'un stade n à un stade $n+1$, elle reste capable de faire usage de ce qu'elle a dépassé, mais d'une façon éventuellement plus astucieuse. Pour me servir d'une représentation chère à Edgar Morin, je noterai ceci comme le montre la Figure 1.

Figure 1

Reste un point fondamental, c'est qu'il y a logique et logique. Il y a celle qui se contente de mettre en évidence des

structures et de les formaliser. Elle est sans aucun doute à fait essentielle, au sens étymologique du terme, mais elle n'est pas la seule. Il suffit pour s'en rendre compte de considérer l'ensemble des nombres rationnels. Munissons cet ensemble de l'opération d'addition, on obtient une structure de groupe. Il existe donc un élément neutre (zéro en l'occurrence), tout élément a un inverse ($a + n$ correspond $-n$) et les autres lois du groupe sont satisfaites. Le groupe est même commutatif. Munissons-le maintenant de l'opération de multiplication. Rien n'est changé, sauf qu'il est coutumier d'appeler *un* l'élément neutre et non plus zéro. Les structures sont donc les mêmes et néanmoins personne ne pense que l'addition est la même opération que la multiplication. (Je laisse de côté ce qui va se passer si l'on munit l'ensemble des deux opérations). Cette même logique se contente d'identifier le raisonnement à la déduction et ne rend pas compte de la réalité concrète de la pensée.

Ceci me conduit à introduire ici une distinction : celle entre déduire et inférer. Déduire signifie tirer de : « Je déduis de votre présence que vous n'êtes plus étranger. » Mais inférer signifie apporter quelque chose : « *J'infère de votre présence que vous avez quelque chose à me demander.* »

Loin de moi l'idée que, comme Platon le dit dans le *Cratyle* ; « *il existe une rectitude originelle de dénomination, appartenant de nature à chaque réalité* ». Mais il y a là deux modes de pensée différents : celui qui relève de ce que Vadamme appelle la logique de la preuve et celui qui appartient à la logique de la *découverte*³.

C'est vraisemblablement la notion de schème d'action qui articule preuve et découverte. Piaget écrit ce qui suit : « *Le schème d'une action par rapport à une autre classe d'actions équivalents du point de vue du sujet est la structure commune qui caractérise cette équivalence* »⁴.

Il s'agit-là, bien entendu, de l'élaboration théorique et «logifiée» de ce que peut être un schème d'action. Dans son *Beyond Piaget*, Jean-Claude Brief le marque bien. « The "scheme" is a cognitive tool that is not a structure applied

to objects . It is a dynamic process that includes the previously successful system of actions their actual interplay, and their actual transformations under the pressure of diversified conditions »⁵.

On est donc à un tournant. L'attention peut se porter du côté de l'aspect proprement structurel ou elle peut se diriger vers ce qui permet aux schèmes d'agir réellement sur le monde.

II.- PERSPECTIVE PIAGETIENNE DE LA LOGIQUE

Pour le dire sommairement, la psychologie génétique de Piaget est l'étude de l'acquisition par l'enfant d'un certain nombre de concepts scientifiques et celle de l'algèbre de Boole. Peut-être se demandera-t-on ce que pût être d'autre. Je répondrai qu'il aurait pu être question de l'acquisition de certaines des notions de tous les jours et celle de leurs relations plus ou moins fluctuantes. Peut-être, d'ailleurs, Piaget y a-t-il songé vers les années vingt.

Alors qu'il étudiait la pensée de Piaget, Gruber écrivait qu'au début de ses travaux « *Piaget, like most other psylogist, was prepared to distinguish between logical and non logical aspects of thought* » mais que plus tard « *he turned his attention away from the non-logical aspect of thought* ». Il ne faut pas se laisser prendre au piège des mots. Lorsqu'en 1946, Piaget publie le *développement de la notion de temps chez l'enfant*, c'est du concept qu'il s'agit et aucunement de la notion commune, ainsi que le laisse d'ailleurs bien voir les débats avec Paul Fraisse.

Au fond, Piaget répugne à l'étude des représentations du sens commun. Bien sûr, comme le dit Bernard Shiele, « le savoir naturel est un savoir en miettes »⁶, mais il est davantage aux yeux de Piaget : il fait obstacle à la pensée scientifique. En effet : « *La pensée représentative devient un obstacle dans la mesure où, se centrant sur les situations (statiques) plus que sur les transformations, donc sur les configurations plus que sur le passage de l'une d'entre elles à*

une autre, elle empêche la pensée d'atteindre la mobilité et la réversibilité (ou la réciprocité) indispensables à son fonctionnement au profit de représentations privilégiées qui deviennent déformantes dans la mesure précisément où elles sont privilégiées »⁷

Tout ceci se situe dans la perspective de la coupure épistémologique de Bachelard mais repose encore sur des raisons proprement logiques.

Qu'est-ce en effet que la logique pour Piaget, sinon « *la théorie formelle des opérations déductives* »⁸, ce que l'on a à juste titre appelé la logique opératoire. Il faut d'ailleurs y regarder d'un peu plus près. A première vue, en effet, il peut paraître étrange d'accuser la pensée représentative, en elle-même si labile, de manquer de mobilité, de négliger les transformations elle qui ne cesse de se transformer. Mais il faut être attentif à ce que, chez Piaget, mobilité est immédiatement suivi de réversibilité et de réciprocité. Il s'ensuit que les transformations, dont il est question sont fermées sur elles-mêmes, ce sont celles du fameux groupe INRC. Les séquences véritablement temporelles de l'action cèdent ici la place à des structures d'opérations réversibles causales ; à des relations d'implication.

Il n'est pas sans intérêt de se demander si cette élimination des données situationnelles, des causes et du temps, si le recours aux seules déductions qui ne sont finalement que des emboîtements de classes - si tout ceci constitue une nécessité ou tient peut-être à des causes occasionnelles.

Dans son monumental ouvrage, Jean Piaget, savant et philosophe, Jean Jacques Ducret cite un passage très instructif de l'esquisse d'autobiographie. J'en extrais les lignes suivantes : « *Je lisais à la Nationale (cela devait se passer en 1919 ou en 1920) l'Algèbre de la logique de Couturat, tandis que le docteur Simon m'avait donné pour m'occuper à étalonner en français les tests d'intelligence de Burt. Il s'est alors trouvé que les opérations logiques élémentaires dont j'étudiais avec peine le symbolisme dans Couturat, me fournissaient exactement le modèle dont j'avais besoin pour comprendre les difficultés de*

mes gosses à résoudre les problèmes de Burt. L'inclusion, l'addition et la multiplication des classes, l'enchaînement des relations transitives asymétriques, etc. »⁹.

Ducrot montre aussi l'influence de Goblot, de sorte que la situation me paraît claire. Piaget a très tôt trouvé un modèle logique qui lui convenait et il s'y est tenu. Aurait-il lu Lesniewski avant Couturat et peut-être la psychologie génétique genevoise en eût-elle été changée !

Voyons en effet ce que l'esprit doit être capable de faire avant même d'en arriver aux groupes, c'est-à-dire au moment des groupements de classes et de relations. Il doit : (a) être capable de distinguer les parties et le tout ; (b) pouvoir établir un ordre hiérarchique entre les termes, bref les sérier ; (c) construire des classes d'équivalence sous une propriété commune de leurs éléments.

Certes, il arrive que la pensée et même la pensée de tous les jours – procède de cette façon, mais ce n'est pas la seule. A côté de cette conception distributive des classes, il en existe une autre de nature collective dont il n'est pas exclu qu'elle soit non moins fondamentale. Elle consiste en la construction de classes méréologiques qui sont caractérisées par leur enrichissement progressif.

J'emprunterai à Denis Miéville un exemple *simple*¹⁰. Soit la classe des rectangles de la figure suivante.

Du point de vue distributif de la logique russellienne, cette classe contient trois éléments, les rectangles ADEB,

BEFC et ADFC. En revanche, conçue comme méréologique ou collective elle contient naturellement aussi ces trois éléments mais encore une infinité d'autres : les côtés des rectangles, les lignes brisées comme ABCFE, des segments ici non dessinés comme le segment GH et tous les points comme I. On peut donc dire que cette classe de rectangles contient non seulement des rectangles - ce qui va de soi - mais encore tout ce qui en constitue en quelque sorte les divers ingrédients. Ainsi, par opposition avec les classes distributives, qui sont homogènes, les classes collectives sont hétérogènes et ceci semble très proche de la pensée commune. Si je pense à « *cheval* », je ne pense pas seulement à un certain nombre d'individus, mais à des crinières, à des sabots, bref à tout ce qui fait la « *chevalinité* », à tout ce qu'évoque dans un contexte donné le mot de la langue.

Ainsi la psychologie génétique piagétienne s'est-elle donnée comme tâche l'étude de la façon dont l'enfant accédait à la logique telle que Russell l'a formalisée. Bien entendu, elle ne s'en est pas tenue là. Les actions portent nécessairement sur des objets et, élevée à la dignité des opérations, l'idée d'objet reste présente. Seulement il s'agit alors d'objets- concepts, objets réduits à quelques paramètres explicites et dont les propriétés sont donc idéalement déterminées une fois pour toutes à l'aide d'un système d'axiomes.

Enfin, et même si la distinction entre compétence et performance peut faire quelques difficultés en linguistique, il n'en reste pas moins que Piaget me semble avoir davantage étudié la genèse des compétences que celle des performances. Performances des objets, réversibilités des opérations : tout est en place pour élaborer des systèmes fermés au sein desquels règne la nécessité. Même lorsqu'on se place dans le monde des objets concrets, où certaines causes produisent certains effets, Remy Droz et Maryvonne Rahmy ont bien souligné qu'« *il faut retracer l'origine d'un effet en recherchant les invariants, donc en recherchant dans l'objet ou la situation les conservations qui caractérisent également les opérations* »¹¹.

Seulement, comme le disait déjà Héraclite, « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », ce qui pose la question d'une logique du sens commun.

III.- POSSIBILITE D'UNE LOGIQUE DU SENS COMMUN

Je partirai d'une constatation tout à fait banale, mais comme il en arrive souvent des banalités, pleine de conséquences. C'est que, si l'on peut agir matériellement sur les choses, on ne peut raisonner que sur des signes, et que raisonner, c'est donc procéder de signes en signes. Si je me sers du verbe procéder, c'est pour marquer une nouvelle fois que la logique de tous les jours ne se réduit pas à la seule déduction et que, en avançant, elle produit du nouveau. Je me situe donc dans ce que Peirce appelle la pensée et dont il dit qu'elle « *représente son objet sous l'aspect sous lequel il est pensé* », que l'objet « *est la pensée elle - même* »¹².

Je ne prétends naturellement pas que le langage soit le seul système de signes qui permet le raisonnement. Il n'en reste pas moins que l'homme adulte, lorsqu'il ne calcule pas, se sert du langage pour enchaîner ses pensées.

Cette prééminence du langage me semble se manifester de trois façons.

L'enfant apprend sa langue maternelle avant le langage logico - mathématique et Couturat lui - même a parlé français bien avant de parler ce péanien que Poincaré lui a tant reproché.

Pierre Oléron, dans son excellent petit livre sur le raisonnement, marque bien que « *les raisonnements que poursuivent l'homme de la rue, le policier ou le médecin (...) ne sont pas nécessairement exprimés sous forme verbale* »¹³. Cependant, dès qu'il s'agit de communiquer ces raisonnements, il faut bien les mettre en forme et les verbaliser.

Enfin, et sans même avoir recours à Gödel et à ses pairs, on voit bien que le langage logico-mathématique, forme majeure de la mise en forme et lui aussi outil de communication, ne peut se suffire à lui-même. Il faut bien une langue naturelle pour créer l'existence d'un ensemble par l'énoncé « *Soit un ensemble* », pour dire d'une expression qu'elle est un axiome et pour formuler les règles du système.

D'autre part - second point fondamental - s'il y a discours, il y a dialogisme. Certes de nombreuses situations ne demandent pas de dialogues vrais. Mais, s'il y a communication, il y a dialogue et communiquer c'est se mettre en relation avec quelque autre, c'est construire un référent commun dans une situation d'interlocution donnée. Ceci a de multiples conséquences. Je n'en retiendrai que quelques - unes.

D'abord, je rappelle que je ne m'occupe pas de discours de la science, ceux qu'Aristote appelait théoriques, mais des discours quotidiens, qui sont de nature pratique. Ce sont toujours plus ou moins des discours d'action. Or, comme toute action nécessite des choix, on s'aperçoit que le cognitif pur ne saurait suffire. Je me garderai d'aborder les domaines de l'affectivité, de l'inconscient et du subconscient. Mais il est impossible de traiter du raisonnement pratique sans faire une place aux valeurs à côté des faits. Or la langue est faite pour cela et Oswald Ducrot l'a bien montré, par exemple dans ses études sur « *mais* ». Je ne peux pas dire : « *il a quitté le parti, mais elle y est restée* » sans valoriser en plus ou moins - cela dépend de l'idéologie de mes interlocuteurs - les deux personnages dont je parle.

Il faut aussi noter que, contrairement aux scientifiques qui se mettent préalablement d'accord sur les objets de leurs discours - et je parle ici des parties stabilisées des sciences et non pas de celles qui se cherchent encore - il n'existe pas deux personnes qui aient exactement la même représentation des notions usuelles, donc qui n'aient des points de vue différents. Polémiquer, ou tout au moins dialoguer, pour construire un objet partiellement commun présente certes des difficultés, mais offre l'avantage considérable de fournir, si je puis dire, une vision stéréoscopique des choses.

Bien entendu, et toujours dans une perspective d'action, les objets que le discours va construire ne sont pas quelconques, ni d'ailleurs universels. Si j'en avais le temps, je montrerais qu'ils sont construits de façon *ad hoc* et ceci en deux sens : (a) pour répondre à la finalité de l'action qui est toujours locale et provisoire ; (b) pour supporter les raisonnements propres à établir l'accord des partenaires.

Ce dernier point importe dans la mesure où l'interlocuteur peut toujours produire des contre – discours à ce qui lui est proposé. Il faut raisonner.

Je me contenterai de signaler en passant trois procédés majeurs. Dans toute situation d'interlocution concrète il y a des faits qui sont acceptés sans discussion par les partenaires, soit qu'il s'agisse à proprement parler de ce qui tombe sous le sens, soit que l'on ait affaire à des lieux communs reçus, soit que les interlocuteurs se fassent confiance.

Dans ces conditions, il est possible de procéder à des déductions tout à fait classiques. C'est le mouvement de pensée du DONC : « *Nous sommes à Abidjan, donc en Côte d'Ivoire* ». Il est possible, comme par un mouvement inverse, d'étayer une assertion par un fait reconnu. Ce sont les PARCE QUE, PUISQUE, COMME : « *il n'a pas quitté le bâtiment, puisque sa porte est ouverte.* » Fait assez curieux à signaler et qui mériterait d'être développé, aucun de ces joncteurs n'appartient à l'algèbre de Boole, encore que les textes mathématiques en fassent une extraordinaire *consommation*¹⁴.

Enfin il y a plus subtil et c'est de conduire l'interlocuteur, par toutes sortes de moyens que j'appelle des éclairages, à procéder lui-même à une inférence. L'observation quotidienne et des expériences psychologiques précises montrent en effet que chacun répugne particulièrement à renoncer à une conclusion qu'il a établie par lui-même.

Pour terminer ces quelques remarques qui voudraient aller vers une logique du sens commun, une logique d'objets pour des sujets, je voudrais faire une dernière suggestion. Chacun sait que Piaget a introduit deux niveaux d'abstraction : l'abstraction simple et l'abstraction réfléchissante. Mais si on accepte de se placer au plan des activités discursives, il serait peut-être utile d'introduire un troisième type d'abstraction que l'on pourrait appeler *l'abstraction schématisante*. Dans la mesure où elle retient certaines des propriétés des objets et leur en confère d'autres, elle tient de l'abstraction simple, mais elle a aussi une dimension de l'abstraction réfléchissante qui est celle de prendre conscience des opérations à mettre en jeu pour schématiser l'objet de façon perti-

nente à la finalité du discours.

A travers les mots du discours d'une schématisation, c'est encore la pensée qui fonctionne. Grâce à *l'abstraction schématisante*, elle retourne aux objets, elle les reconstruit et elle ne saurait procéder sans se servir d'un certain nombre d'opérations. C'est bien la tâche du logicien que de les réunir en un système, mais ce pourrait être celle du psychologue que de les étudier en elles-mêmes.

NOTES

¹ Frege, 1971, p. 173.

² Decortis, 1988, p. 11.

³ Vandamme, 1985

⁴ VINH (Bang), 1965, p. 27.

⁵ Apostel, Mays, Morf et Piaget, 1957, p. 46.

⁶ Brief, 1983, p. 15.

⁷ Piaget, 1997 p. 309.

⁸ Piaget, 1972, p. 20.

⁹ Ducret, 1984, p. 506.

¹⁰ Miéville, 1984, p. 386.

¹¹ Droz, Rahmy, 1972, p. 145.

¹² Peirce, 1984, p. 210.

¹³ Oléron, 1977, p. 10.

¹⁴ Gerbier, Icart - Séguy, 1987.

BIBLIOGRAPHIE

APOSTEL (L.), MAYS (W.), MORF (A.), PIAGET (J.).- *Les liaisons analytiques et synthétiques dans les comportements du sujet*. (Paris, Presses Universitaires de France, 1957), E.E.G. 4.

BRIEF (J. C.).- *Beyond Piaget*, (New York, Columbia University Press, 1983).

DECORTIS (F.).- *Modélisation cognitive et analyse de l'activité. Modèles et pratiques de l'analyse du travail*, Paris, Société d'Ergonomie de Langue Française, 1988), pp.10-21.

DROZ (R.), RAHMY (M.).- *Lire Piaget*, (Bruxelles, Des-sart, 1972).

DUCCRET (J.J.).- *Jean Piaget, savant et philosophe*,
(Genève, Drpz, 1984), 2vols.

FREGE (G.).- *Ecris logiques et philosophiques*, (Paris,
Seuil, 1971).

GERBIER (Y.), ICART-SEGUY.- *Les marqueurs logico-
discursifs*, car, comme, parce que, puisque, (Toulouse,
Thèse, universitaire le mirail, 1987).