

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° 006 - 2008



REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

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

COMITÉ 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*)

COMITÉ DE RÉDACTION

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°006, Abidjan, Mars 2008

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

1^{er} Trimestre 2008

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

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



SOMMAIRE

Polypharmacie traditionnelle et principe du déterminisme médical

Paulin HOUNSOUNON-TOLIN P. 5-27

Dieu comme le miroir de l'homme selon Platon

Jean Koblan Foly KOSSI P. 28-42

Le paradigme perdu : l'examen clinique hippocratique

Pierre Andrédou KABLAN P. 43-64

L'éthique platonicienne de la mort

Donisongui SORO P. 65-83

Le surhomme nietzschéen face à la problématique de la renaissance de l'Afrique

Désiré Hobido ANY P. 84-101

Le Programme de Création de Micro-Entreprises (PCME) et la problématique de l'emploi en Côte d'Ivoire

Aline Thia ASSOUAN P. 102-119

Publication du CERPHIS

N° 006 - 2008

**POLYPHARMACIE TRADITIONNELLE ET
PRINCIPE DU DÉTERMINISME MÉDICAL**

Paulin HOUNSOUNON-TOLIN

Maître-Assistant (Département de philosophie)

Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

RESUME

La conjonction du rationnel et de l'irrationnel en médecine se présente comme une nécessité naturelle à l'homme dont la satisfaction peut se révéler hautement thérapeutique. La vertu curative des thérapies traditionnelles repose sur le relèvement du physique par le mental. Le respect de la tradition peut se révéler thérapeutique et en même temps épistémologique. La polypharmacie de l'ancienne Égypte satisfaisait ce besoin de l'irrationnel en l'homme dont tient compte aujourd'hui la Médecine occidentale dans sa définition de la maladie. Le Principe du déterminisme est nécessaire pour déceler aussi bien le rationnel que l'irrationnel. L'Afrique, à défaut d'associer science et pratiques magiques, à l'instar de l'ancienne Égypte, peut tout au moins associer ses traditions ancestrales aux règles hygiéniques, domaine où la Médecine occidentale a connu des progrès considérables grâce au Principe du déterminisme.

Mots-clés

Déterminisme, hygiène, irrationnel, mental, polypharmacie, rationnel, thérapie, traditionnel

ABSTRACT

Rational and irrational are quite important for the healing of human beings diseases. The healing power of traditional medeciners is based on the physicalhealing by the mental. In his definition of diseases, modern medecine takes into account the polypharmacy of Ancient Egypt that relies on irrational. The Determinism Principle is necessary today to detect and distinguish rational and irrational. Our continent, Africa, instead of associating Sciences and magical practic-

es as in the case of Egypt, could take into account his ancestral traditions and the sanitary rules. In this field, and thanks to the Determinism Principle, modern medecine is very advanced.

Key Words

Determinism, irrational, mental, polypharmacy, rational, sanitary rules, therapy, traditional

INTRODUCTION

La Médecine occidentale est de plus en plus critiquée de nos jours à cause de sa mécanisation du corps humain, la transformation de l'homme en simple objet. Le Principe du déterminisme ne se révèle plus comme toujours *valide*¹ dans la détermination des causes de nombreuses maladies. On assiste de nos jours à la résurgence des antiques formes de thérapie.

Cependant nous ne devons pas nous payer le luxe de méconnaître les extraordinaires progrès réalisés par la Médecine occidentale. Ce serait même dommage pour les peuples sans écriture alphabétique d'aujourd'hui de ne pas chercher à en *profiter*² tout en conservant leur organisation familiale et sociale traditionnelle hautement thérapeutique.

L'initiation des jeunes médecins aux sciences sociales, et la place de choix qu'on accorde de plus en plus aux disciplines comme l'ethnopsychiatrie, l'ethnopsychologie, l'ethnopsychanalyse, la musicothérapie etc., en Occident même depuis quelques décennies, constitue une remise en valeur de certaines formes antiques de thérapie.

Ce constat appelle deux axes épistémologiques de réflexion dans une analyse de questions thérapeutiques :

1°) le statut actuel du rapport Principe du déterminisme et l'irrationnel dans la Médecine de tradition hippocratique ;

2°) l'Afrique étant restée suffisamment ancrée dans les anciennes formes de thérapie, qui refont surface aujourd'hui en Occident, n'est-ce pas une chance pour elle de chercher à combiner le rationnel, fondé sur le Principe du déterminisme, et l'irrationnel dans la quête de la santé de ses po-

pulations ?

L'Occident, avec le Principe du déterminisme, a fait connaître à la Médecine de tradition hippocratique des progrès extraordinaires. Beaucoup de maladies ne peuvent pas guérir sans l'application du Principe du déterminisme, sans l'éradication de leurs causes. En même temps, c'est le même Principe du déterminisme qui amène le médecin à recourir, dans les différentes thérapies, à d'autres moyens qui, *stricto sensu*, sortent du rationalisme que nous utilisons ici comme synonyme du Principe du déterminisme.

Concilier le rationalisme et l'irrationalisme nous paraît alors comme un terrain beaucoup plus rêvé en théorie qu'en pratique. L'intérêt épistémologique de l'entreprise est donc notre vrai souci. Mais une telle réflexion pourra inspirer les médecins, les tradi-praticiens, les ONG et les décideurs politiques dans la quête de la philosophie de la santé des peuples de l'Afrique noire.

C'est pourquoi nous commencerons par l'historique du Principe du déterminisme, la question de l'irrationnel chez Hippocrate et comment l'Egypte pharaonique, avec la polypharmacie, a pu réussir cette conjonction du rationnel et de l'irrationnel dans le domaine médical. Ensuite nous analyserons le principe du relèvement du physique par le mental. Enfin nous terminerons par le domaine dans lequel l'Afrique pourrait plus facilement tirer profit des remarquables progrès réalisés par la Médecine occidentale grâce au Principe du déterminisme tout en conservant ses structures traditionnelles hautement thérapeutiques.

I.- LA TRADITION HIPPOCRATIQUE ET LA QUESTION DE L'IRRATIONNEL

A.- Principe de la théorie du déterminisme

Le Principe du déterminisme soutient qu'à l'origine de tout effet doit se trouver une cause ou une nécessité. A en

croire Antoinette Virieux-Reymond, ce principe remonterait au moins à Leucippe (460 ?-370 ?) qui soutenait qu'« *Aucune chose ne se forme sans cause mais tout provient d'une cause déterminée et par nécessité.* »³

Sénèque le Père dira : « *Tout ce que je sais, c'est que ce qui est impossible n'arrive pas et ce qui est possible n'est pas un miracle.* »⁴

Ce principe, qui ne date donc pas du XVIII^e siècle, appliqué en Médecine occidentale signifie que les maladies ne sont pas envoyées par les dieux et les esprits malins.

Le refus de reconnaître les maladies comme une malédiction de la part d'une divinité n'annihile pas pour autant qu'elles soient des signes à interpréter d'une manière ou d'une autre. Car cette pratique reste toujours d'actualité aussi bien dans les Médecines traditionnelles que dans la Médecine de tradition hippocratique.

B.- Émergence de la Médecine scientifique

Hippocrate est connu comme le Père de la Médecine occidentale, celui qui a sorti la médecine des temples par l'application du fameux Principe du déterminisme aux causes des maladies. C'est l'opinion publique qui voit la chose ainsi. Jacques Jouanna, un spécialiste en la matière, pense le contraire

"Peut-on lire Hippocrate aujourd'hui ? Et d'abord, où peut-on le lire ? Et qui était vraiment Hippocrate, dont on sait aujourd'hui qu'il ne fut pas le « *père de la médecine* » (...) *La collection hippocratique, c'est-à-dire la soixantaine d'écrits médicaux de langue ionienne conservés sous le nom d'Hippocrate, dont un noyau important date des quatrième et cinquième siècles avant J.-C., mais qui ne sont pas l'œuvre d'une main ni même d'une seule école médicale* (...) ? »⁵

Le mérite d'Hippocrate est d'avoir été un partisan inconditionné de la théorie selon laquelle les maladies ne viennent pas forcément des dieux, mais devaient avoir leurs causes propres. Hippocrate a cru à une théorie qui existait

bien avant lui et a sérieusement milité pour son triomphe : *« L'école médicale de Crotone, fort ancienne, était antérieure à la confrérie pythagorique. Alcmeon fut à la fois médecin de l'école, et disciple de Pythagore. Physicien et physiologue, il inaugura en biologie la véritable méthode expérimentale. Il se livra à la dissection de nombreux cadavres d'animaux. Suivant cette méthode, il découvrit deux sortes de vaisseaux dans le corps humain : les veines (phèbes), qui conduisent le sang, et les artères, qu'à la section il trouva vides de sang. Cette connaissance fut perdue par la suite, et l'on confondit tous les vaisseaux. Plus tard, les Alexandrins distinguèrent les veines pleines de sang et les artères contenant le pneuma. »*⁶

Avant Hippocrate, la Médecine, bien qu'entachée de pratiques magiques, était déjà gagnée par le Principe du déterminisme et l'évolution sociale, économique, philosophique, politique et religieuse rendait impossible le maintien des secrets qui l'entouraient : *« Les conditions politiques et économiques des colonies grecques allaient provoquer, à Crotone, des changements profonds dans l'évolution de la médecine. D'ailleurs, les codes secrets de la science mathématique et médicale devenaient de plus en plus difficiles à maintenir ; le Nombre d'Or était un de leurs secrets essentiels. Or, Hippasos de Métaponte sera expulsé de la secte, en 430, pour avoir révélé que l'inscription du dodécaèdre dans la sphère nécessitait le partage initial d'un segment suivant la section dorée. Au même moment, Hippocrate de Chios sera solennellement exclu pour avoir révélé la construction du pentagramme régulier, également basé sur la section dorée. En contact plus direct avec les hommes, la médecine allait se détacher beaucoup plus vite du catéchisme acoustique. Les médecins des écoles, pour rivaliser avec les médecins des temples, avaient prolongé les pratiques mystérieuses, les sacrifices ; mais ils reconnurent peu à peu que la guérison était due à des moyens naturels... Jamblique affirme que le profane Métrodore de Cos, fils de Thyrsos, révéla les principes que cette secte professait sur la médecine. Alors qu'apparurent des médecins qu'on nommait périodeutes, parce qu'ils enseignaient leur art en voyageant. A leur groupe appartient Démocédès de Crotone, le premier médecin praticien. »*⁷

On peut affirmer donc que c'est l'évolution des conditions politiques, socio-économique, des mentalités et des différents courants de la pensée grecque qui furent à l'origine de la sortie de la médecine des temples. Hippasos de Métaponte y a joué un grand rôle et le profane Métrodore de Cos, fils de Thyrsos a eu le mérite d'avoir révélé les principes de la médecine pythagoricienne. On peut donc soutenir que les savoirs entachés de religiosité, tenus secrets, et qui se transmettent par mode d'initiation, peuvent bien cacher de savantes connaissances scientifiques⁸.

Mais en dépit des légendes, parfois peu bienveillantes à l'égard d'Hippocrate, celui-ci a dénoncé toute sa vie l'irrationnel dans la détermination des causes des maladies. Parmi ces légendes, qui manquent totalement de gentillesse envers le Grand Hippocrate, on peut citer : « *Tout le monde connaît la tradition, rapportée de façons diverses par Strabon, Pline, le pseudo-Soranos en sa Vie d'Hippocrate, Tzetzés, Andréas, et d'autres, selon laquelle Hippocrate, dans un Asclépiéon, soit à Cos, soit à Cnide, se serait instruit de la médecine en consultant les ex-voto commémoratifs des guérisons accomplies par le dieu, et aurait ensuite incendié le sanctuaire pour que nul ne pût apprendre après lui ce qu'il avait appris ; d'où son exil et ses voyages. Personne ne considère plus aujourd'hui ces textes comme documents historiques d'après lesquels on soit en droit de raconter la vie d'Hippocrate.* »⁹

Cependant Fernand Robert, qui s'est intéressé à ces témoignages, a insisté sur leurs intérêts historiques et épistémologiques : « *Mais ce qu'ils démontrent à coup sûr, c'est que dès l'antiquité, on se préoccupa d'un problème que nous sommes bien obligé de poser à notre tour : celui des rapports entre Hippocrate, qui nous est connu à la fois comme Asclépiade et comme l'un des fondateurs de la médecine scientifique, avec la médecine sacerdotale qui se pratiquait dans les Asclépéia (...). M. Pohlenz, qui a réussi (...) à prouver que le traité de la Maladie sacrée est bien l'œuvre du grand Hippocrate en personne, attribue avec raison au médecin de Cos cette opinion fondamentale, que toutes les maladies sont également naturelles, et, également sacrées : thèse qui rend encore plus troublante la question des*

rapports entre Asclépiade rationaliste et le clergé du dieu dont il prétendait descendre (...) Si ces vues sont justes, le problème des rapports entre Hippocrate et la médecine sacrée reste beaucoup plus compliquée que ne l'a cru M. Pohlenz (...) Tout comme Hérodote profita, pour créer l'histoire, des documents historiques accumulés dans les sanctuaires, Hippocrate n'a-t-il pas fait son profit, pour créer la médecine scientifique, des observations accumulées dans les sanctuaires de Cos ? J'ai simplement voulu montrer que ce problème reste posé, malgré MM. Schazmann, Edelstein et Pohlenz, et je souhaiterais avoir du même coup simplement attiré l'attention sur ce fait, qu'à trop négliger les données religieuses et l'histoire des cultes ou de leurs origines, on risque parfois d'être conduit, sous couleur d'esprit critique, aux pires imprudences intellectuelles. »¹⁰

La question de la position de l'esprit hippocratique au sujet de l'irrationnel s'inscrit donc dans une tradition qui a vu le jour du vivant même de l'intéressé. Il convient de noter également que l'émergence d'une médecine, ou plus précisément de la Médecine scientifique, n'est pas l'œuvre d'un seul individu, mais de plusieurs générations de chercheurs en la matière.

Même le corpus dit hippocratique est l'œuvre de plusieurs générations de médecins. Mais s'il porte le nom d'Hippocrate, cela témoigne de l'importance capitale du militantisme de son positivisme en faveur du Principe du déterminisme dans la recherche des causes des maladies.

II.- POSITIVISME SCIENTIFIQUE ET DÉFINITION DE LA MALADIE DANS LA MÉDECINE OCCIDENTALE D'AUJOURD'HUI

A.- Le positivisme scientifique d'Hippocrate

L'anthropologie hippocratique se présente comme inséparable de la cosmologie et de la théologie : « On trouve dans le Corpus une étude du règne minéral, végétal et animal qui aboutit à l'Homme (...) Les philosophes pré-socratiques avaient imaginé des systèmes théoriques. Hippocrate les utilisa (...) Et, selon

le texte : « Je veux dire quelque chose de certains sophistes, du nombre desquels sont même des médecins qui prétendent que pour bien connaître la Médecine il faudrait savoir auparavant ce que c'est que l'homme dans la Nature, comment il a d'abord été créé et formé » (*De l'Ancienne Médecine*). »¹¹

On sait aujourd'hui que l'on peut qualifier Hippocrate de naturaliste à cause de l'importance qu'il accorde à la faculté régénératrice de la nature dans sa cure. D'autres passages du corpus montrent clairement la complexité du rationalisme hippocratique, un rationalisme franchement guidé par un souci épistémologique.

En proposant délibérément d'user de la *tromperie* comme l'indique le passage qui suit : « *S'il y a Mal d'oreille, rouler de la laine autour du doigt, instiller un corps gras chaud, puis, ayant placé la laine dans la paume de la main, placer la main au-dessus de l'oreille, de manière que le malade croit qu'il lui sort quelque chose ; puis jeter cela dans le feu.* »¹²

Hippocrate semble faire usage d'une méthode dont l'effet visé n'est pas très éloigné de celui recherché par l'usage du *placebo*¹³. La position même de l'esprit hippocratique à propos de l'irrationnel relève beaucoup plus d'un souci épistémologique que du rejet de l'intervention des dieux dans la vie des hommes : « *La maladie dite sacrée ne me paraît pas avoir rien de plus divin ni de plus sacré que les autres ; la nature et la source en sont les mêmes que pour les autres maladies. Sans doute c'est grâce à l'inexpérience et au merveilleux qu'on en a regardé la nature et la cause comme quelque chose de divin ; en effet elle ne ressemble en rien aux autres affections. Mais si l'impuissance où l'on est de s'en faire une idée lui conserve un caractère divin, ce caractère lui est enlevé par la facilité d'employer le traitement que les gens mettent en œuvre traitement qui consiste en purification et en incantations. Veut-on la supposer divine à cause du merveilleux qu'elle présente ? Mais il y aura beaucoup de maladies sacrées et non une seule ; car je montrerai que d'autres maladies, que personne ne considère comme sacrées, ne sont ni moins merveilleuses, ni moins sacrées.* »¹⁴.

Ce qu'il convient de retenir de ce texte, est sa dé-

marche épistémologique avec quelques remarques. Contrairement aux pratiques superstitieuses qui voient de l'intervention divine partout, ce texte donne foi aux observations et aux expériences qui émettent des hypothèses face aux phénomènes dont les explications échappent temporairement à l'homme. Les phénomènes considérés généralement comme les plus mystérieux, le sont simplement par leurs manifestations les plus insolites et parce que personne ne prête attention aux phénomènes les plus réguliers et qui sont les plus indispensables à l'existence humaine. C'est à ce niveau que la position d'Hippocrate à l'égard de l'irrationnel se révèle comme porteuse de soucis épistémologiques. Elle semble se rapprocher des points de vue de *Sénèque* dans le domaine de ce que la foule des gens s'accorde à dénommer miracle ou mystère.

Le regard d'Hippocrate sur la magie nous renseigne davantage sur la question : « *Car lorsque des maladies sont enrayées par l'influence des purifications et d'un traitement de cette sorte, qu'est-ce qui empêche que par d'autres pratiques analogues on ne les rappelle et les fasse tomber sur les hommes ? A ce point, la cause n'est plus divine, elle est tout humaine. Celui qui, par des purifications et de la magie, a le pouvoir de chasser une telle affection, celui-là est en état, par des procédés différents, de la provoquer ; et une telle argumentation supprime, sans plus, l'intervention divine.* »¹⁶

Mais le point en cours de discussion mérite d'être terminé par la question capitale de la définition de la maladie dans la Médecine occidentale d'aujourd'hui avant de revenir sur ce point.

B.- De la définition de la maladie dans la Médecine occidentale d'aujourd'hui

La santé, selon Hippocrate, est due à l'équilibre entre quatre humeurs fondamentales de l'homme : le sang, la bile, l'atrabile et la pituite. Toute maladie proviendrait alors du déséquilibre entre ces quatre humeurs. Cette conception hippocratique de la maladie, et aussi de la santé, exprime l'idée même du Principe du déterminisme dans la détermination des causes de toute maladie et recommande en même temps

son application dans toute thérapie.

C'est pourquoi Hippocrate considère les forces de la nature comme le premier médecin de l'homme. Mais d'où également la nécessité d'observer, d'épier la nature sans nuire en quoi que ce soit au malade. *Primum non nocere*.

En fait, nous avons-là une *conception mécaniste* de la maladie et de la santé et qui conçoit la maladie comme s'inscrivant dans une relation de cause à effet.

Mais grâce à ce même Principe du déterminisme, on se rend compte davantage de la complexité de la maladie. Toutes les maladies ne peuvent plus se définir aujourd'hui par la simple application du Principe du déterminisme. La maladie peut être causée par tout autre chose que par des agents pathogènes. Il ne s'agit pas d'un propos qui tienne compte uniquement des maladies obsessionnelles ou des défaillances mentales.

On sait aujourd'hui que des maladies cliniquement décelables peuvent avoir pour cause tout autre chose que des agents pathogènes. En lisant Les cahiers de la quinzaine, l'on apprendra les causes de la grippe chronique de *Charles Péguy*¹⁷.

Selon François Dagognet « *La maladie, c'est l'obscurité par définition, un ensemble indéchiffrable* »¹⁸. Hippocrate a donc bien raison d'insister sur la notion d'harmonie dans sa cure : « *Il est, dit Platon dans Phèdre, impossible selon Hippocrate de concevoir le corps indépendamment de la nature du tout. La santé de l'homme est l'expression d'une harmonie cosmique, et la maladie révèle, par une disharmonie interne, un divorce entre l'homme et son milieu. L'harmonie est dès lors le principe normatif de la pratique médicale : soigner, c'est harmoniser... Etre un, ce serait ne faire qu'un avec le monde.* »¹⁹

Cette notion d'harmonie et d'équilibre des humeurs, que prônait Hippocrate, nous devons la comprendre aujourd'hui aussi au sens de l'équilibre total de l'être de l'homme dans son ensemble corporel et mental.

Le texte qui va suivre maintenant va nous aider à prendre connaissance d'un autre principe de cette cure qui n'adopte le Principe du déterminisme que par souci épistémologique : « *Le médecin hippocratique ne sépare pas l'âme du*

corps. Les prescriptions de nombreux traités de la collection comportent des éléments psychothérapeutiques qui concourent au traitement (cf. Humeurs). Certains traités, très différents entre eux, considèrent plus particulièrement les rapports de l'âme et du corps : c'est le cas de la Maladie sacrée et du livre IV du Régime. »²⁰.

Ce passage pose le problème de ce que Sénèque appelle « *le relèvement du physique par le mental* » dont nous aurons à parler un peu plus loin. En un mot, la Médecine occidentale dont le bénéfice de ses succès extraordinaires n'est plus à la portée de tout le monde, à cause du coût trop élevé de ses prestations, retourne dans sa pratique à l'usage thérapeutique plusieurs fois millénaire des peuples sans écriture alphabétique. Elle accorde donc de plus en plus une place de choix dans sa cure à ce qu'on appelle en philosophie thérapeutique le relèvement du physique par le mental. Elle reconnaît aujourd'hui que la maladie se caractérise par :

- une ou plusieurs causes (externes et internes) ;
- des signes cliniques (signes fonctionnels, signes généraux et signes psychiques) et parapsychiques fournis par les examens biologiques, radiologiques et des symptômes (symptômes objectifs qui peuvent être mesurés, évalués et des symptômes subjectifs qui sont perçus et ressentis) ;
- des altérations fonctionnelles et ou organiques, pendant un temps déterminé (maladie aiguë) ou indéterminé (maladie chronique) et par une évolution.

Il convient donc de reconnaître avec Jean Bernard la maladie comme un concept évolutif. Il rapporte ce propos de Michel Foucault : « *La maladie n'a sa réalité et sa valeur de maladie qu'à l'intérieur d'une culture qui la reconnaît comme telle* »²¹. Jean Bernard ajoute cet autre propos de François Steudler : « *Même s'il existe une scientificité du discours médical obtenue par une sorte d'accord collectif, malgré les divergences de théories, sur ce qu'on peut considérer comme une base théorique scientifiquement démontrable et dont l'efficacité thérapeutique prouve le bien-fondé, le concept de malade, à la différence*

du concept de virus ou de molécule, est un concept évaluatif. »²²

La caractérisation de la maladie, associant des éléments d'ordre rationnel aux éléments d'ordre irrationnel, est donc à prendre au sérieux.

Or l'association du rationnel et de l'irrationnel, la conjonction des connaissances scientifiques et des pratiques magiques dans un objectif thérapeutique, est un domaine dans lequel la Médecine de l'ancienne Égypte avait excellé. Voyons donc le fondement de la Polypharmacie de l'ancienne Égypte.

III.- LOGIQUE ET SECRET DE L'EFFICACITE DES MEDECINES TRADITIONNELLES

A.- Les trois principes de la Polypharmacie de l'ancienne Égypte

Commençons ce paragraphe par le point de vue d'un spécialiste : « *Dans l'antiquité égyptienne, la matière médicale est d'une richesse inouïe (...) les drogues d'origine minérale employées dans l'Égypte ancienne le sont encore de nos jours. Presque toutes les substances végétales citées par les papyrus figurent dans la pharmacie galénique actuelle et, bien souvent, avec les mêmes indications. Au contraire, la plupart des matières animales ont disparu, parce que, servant de support aux formules de conjuration magique, elles ont sombré avec la magie médicale elle-même (...) La plupart des branches de la spécialisation clinique contemporaine sont représentées, au moins à l'état embryonnaire : otologie, urologie, dermatologie, ophtalmologie, obstétrique et gynécologie. La dermatologie comporte de nombreuses recettes capillaires (contre la chute ou le blanchissement des cheveux) aux papyrus Ebers et Hearst... Au demeurant, l'efficacité des remèdes contre la calvitie n'était-elle pas sensiblement égale à celle des traitements les plus récents ? L'ophtalmologie est étudiée en divers endroits, et surtout au « Livre des Yeux » du papyrus Ebers. Les affections oculaires, si l'on en juge d'après l'époque actuelle, devaient être très répandues dans l'ancienne Égypte ; d'ailleurs, borgnes et aveugles*

sont très nombreux sur les monuments. Les oculistes égyptiens avaient acquis une très haute renommée dans le monde antique. De fait, leur discrimination des lésions oculaires était très poussée, et l'on a pu identifier d'une façon ferme, dans le papyrus Ebers, une vingtaine de désordres oculaires. »²³

Ce qui frappe d'abord l'esprit moderne, à la lecture de ce passage, est la haute scientificité de cette médecine pourtant entachée de pratiques magiques. L'homme n'est pas considéré comme un objet quelconque auquel le Principe du déterminisme pourrait s'appliquer sans la moindre précaution. La Médecine de l'ancienne Egypte est bien représentative des pratiques médicales des peuples de culture à dominance orale d'aujourd'hui. Cette médecine est polypharmaceutique et emprunte ses ingrédients aux trois règnes : minéral, végétal et animal. Les ressources de cette pharmacie comportaient pour l'usage interne : potions, tisanes, décoctions, macérations, mixtures, pilules, boules, pastilles, poudres et électuaires et pour l'usage externe : cataplasmes, onguents, emplâtres, collyres, pommades, inhalations, fumigations, suppositoires et *lavement*²⁴. Cette polypharmacie associe surtout dans son traitement l'incantation magique à un art médical très *scientifique*²⁵.

Les trois principes logiques de cette polypharmacie se composent donc de :

- l'usage des substances végétales, minérales et animales capables d'agir avec bénéfice sur l'organisme d'un malade ;
- l'action de ces substances (végétales, minérales et animales) sur l'organisme est complétée par le relèvement du physique par le relèvement du mental ;
- l'association des formules incantatoires, à partir du symptôme du mal du patient, à un phénomène ou à un élément naturel, insère l'individu dans l'harmonie, l'ordre de la Nature, du Cosmos lui-même. Cette dernière association participe du renforcement du relèvement du physique par le mental.

La pratique médicale des anciens Égyptiens possède l'avantage de répondre aux critères d'une médecine scienti-

fique et à ceux des pratiques magiques : « Une prescription curieuse, d'application universelle, emploie un cerveau humain : « Autre remède pour l'œil dont quelque partie est devenue malade, prendre une cervelle humaine et la partager par moitié. Mettre une moitié dans le miel et en frotter l'œil dans la soirée (quand l'obscurité est venue), dessécher, moudre fin, triturer l'autre moitié, et en frotter l'œil le matin. » L'efficacité des remèdes contre la cécité exige le recours à une formule magique, terminée par une adjuration au crocodile, répétée quatre fois. Pourquoi ? Le saurien participait à la production de l'éclipse en volant l'œil du soleil : le dieu aveuglé n'éclairait plus le monde. On admettait que la conjuration qui délivrait Râ du crocodile rendrait la vue au patient. »²⁶

Les formules incantatoires suivent souvent une logique simple et naturelle et relève le corps en relevant le mental. La logique du recours au saurien de ce texte insère la cécité dans une représentation totalisante du monde, de l'univers entier. Cette une conception anthropo-cosmologique dans laquelle les éléments et les choses s'influencent mutuellement.

B.- Le relèvement du physique par le mental au Moyen Age

Les guérisons opérées au Moyen Age par le christianisme procède de ce principe du relèvement du physique par le mental : « Au XI^e siècle, saint Bernard interdisait à ses moines d'étudier les livres médicaux. Plus fort que cela, il leur défendait de prendre des remèdes ; en cas de maladie, il fallait prier. Selon ses écrits, il est contraire à la religion de consulter des médecins, ou de prendre médecine (...) Toutes les maladies des chrétiens proviennent des démons, qui s'acharnent tout particulièrement sur les nouveaux baptisés, et même les nourrissons innocents. Il faut bien dire que la mortalité infantile était terriblement élevée, en ce temps là. Pourtant il est curieux de constater qu'un homme d'une intelligence aussi supérieure que celle de saint Augustin attribua cette mortalité à la préférence des démons pour les nouveaux-nés. Il eût mieux fait d'attribuer ce malheur à l'ignorance des hommes ! Le christ

a chassé le démon des adultes, et non des enfants - comment un fait aussi significatif a-t-il pu échapper à saint Augustin ? Persuadée que les maladies étaient dues à la possession démoniaque, l'Église faisait traiter les malades au moyen de prières, d'exorcisme, d'imposition des mains, d'exposition de reliques. Or quatre-vingts à quatre-vingt-dix pour cent des maladies guérissent sans l'administration du moindre remède. La plupart des maladies mettent en jeu des facteurs psychologiques, l'imposition des mains ou d'impressionnantes cérémonies religieuses obtinrent des effets extraordinaires à une époque où la plupart des malades étaient empreints d'une fervente dévotion. Et ceux qui guérissent portèrent aux nues la gloire de l'Église. »²⁷

L'effet de fervente dévotion dont parle ce texte, et qui constitue l'élément curatif des grandioses cérémonies religieuses du Moyen Âge, peut aider à trouver une explication logique à de telles pratiques en Afrique d'aujourd'hui.

Le cas des devins *bokonon*²⁸ du Bénin, et qui jouent un rôle capital dans les pratiques thérapeutiques de ce pays, est un exemple bien indiqué pour comprendre la vertu curative du relèvement du physique par le mental. Quand le *bokonon* reçoit un malade, il consulte par son art divinatoire le monde de l'invisible où il croit recevoir des messages pertinents...

Les révélations du *bokonon* relèvent souvent du domaine des considérations d'ordre moral et psychologique. Le *bokonon* commence, sans le savoir, peut-être, ses consultations en travaillant sur le mental des gens. Ces révélations rassurent en même temps. En entendant la cause de leur mal, ou du mal de l'un des leurs, les gens savent qu'on leur dira en même temps ce qu'ils devront faire pour apaiser les divinités qui se seraient senties contrariées. Les sacrifices prescrits visent à guérir le malade, mais constituent également l'accomplissement d'un devoir. Nous avons affaire à des sociétés dont le tissu matriciel est fortement cimenté par la joie et la tristesse. Les tristesses et les joies sont d'abord collectives et ensuite individuelles et vice versa. Au moment où ils s'acquittent de leurs devoirs, avec l'appui de l'entourage,

la joie d'avoir accompli son devoir libère la conscience et la vraie joie s'installe collectivement et individuellement. En se réconciliant les faveurs des dieux, les gens non seulement libèrent leur conscience, mais en relevant leur moral, ils relèvent surtout leur physique sans le savoir.

Même un adulte en apprenant les causes de son mal, et les démarches entreprises pour faire les sacrifices, se réconcilie avec lui-même. Et « *en allant vers lui-même, il se retourne finalement vers lui-même* ». Il trouve une joie en lui-même. Il s'accepte. Il revient à lui-même. Il est allé à lui-même, au moins pour un moment. Ses résolutions internes vont moins se contredire. Le relèvement du physique par le mental que procure l'observation des prescriptions du bokonon, par ce phénomène social et familial qu'on vient de décrire, est justement ce que procure la cure philosophique : « *Les consolations qu'apportent les réflexions morales ont une vertu curative et tout ce qui relève l'âme est aussi utile au corps : Mes études m'ont sauvé. C'est à la philosophie que je dois mon rétablissement et le retour de mes forces ; je lui dois la vie, et c'est la moindre de mes dettes à son égard.* »²⁹

La chaleur sociale et familiale mise en branle par l'accomplissement des sacrifices pour calmer les dieux et les mânes des ancêtres, dégage la conscience du sentiment de culpabilité et y instaure la joie d'avoir accompli son devoir. La conscience libérée, le sang va circuler mieux et les sécrétions hormonales fonctionneront davantage mieux. Le malade qui est mieux nourri, dans ces conditions, peut recouvrer la santé.

On peut donc donner raison à un philosophe comme Sénèque à propos des pratiques dites superstitieuses : « *Toutefois, malgré leur parfaite inutilité, les services qu'offrent aux dieux ces gens-là ne sont ni odieux ni dégradants... Le sage observera toutes ces pratiques, parce qu'elles sont prescrites par les lois, et sans croire qu'elles soient agréables aux dieux.* »³⁰

Nous pensons donc que le respect des pratiques dites superstitieuses, à des fins thérapeutiques et épistémologiques, sans croire pour autant que les maladies soient des avertissements des dieux, constitue un défi d'importance capitale pour les médecins, les tradi-praticiens, les psychologues, les ethnopsychologues, les ethnopsychiatres, les psychanalystes etc. des peuples sans écriture alphabétique.

IV.- DE L'APPORT DE LA MEDECINE OCCIDENTALE AUX THERAPIES TRADITIONNELLES

A. Respect de la tradition à des fins thérapeutiques et épistémologiques

Quoi que l'on dise de la psychanalyse, de la psychiatrie, de l'ethnopsychiatrie etc., il s'agit bien des formes de cure qui permettent au moins la satisfaction du besoin naturel d'irrationnel en l'homme. Ce n'est pas ce débat qu'il convient d'ouvrir ici. Mais il nous paraît intéressant de faire remarquer l'erreur dans laquelle se trouvent certains en considérant quelques-unes de ces formes de thérapie comme nouvelles de façon absolue dans leurs méthodes et dans leurs buts *essentiels*³¹. On ne doit pas oublier non plus, et si vite, la cure des Pythagoriciens basée sur la musicothérapie, pratique thérapeutique rapportée également par la Bible et supposée capable même de chasser les démons chez les Hébreux.

Quant au *respect de la tradition à une fin thérapeutique*, la difficulté est comment le pratiquer à l'instar de l'esprit hippocratique et des anciens Égyptiens ? Car ce serait faire preuve d'une myopie intellectuelle, nous semble-t-il, que de vouloir respecter la tradition d'un patient, non pas en vue de la simple satisfaction du besoin naturel d'irrationnel en l'homme, mais par peur d'avoir des désagréments d'ordre spirituel.

Le respect de la tradition par nécessité épistémologique est hautement thérapeutique par la satisfaction du besoin naturel de l'irrationnel en l'homme. Il met de l'harmonie

dans les contradictions internes de l'homme. Il permet à l'homme de se réconcilier avec lui-même. Et comme nous l'avons déjà vu, tout ce qui est bénéfique à l'âme, au mental, l'est également au physique.

Mais si par exemple, un médecin demande à appliquer symboliquement les mêmes soins à la figurine du frère ou de la sœur décédé(e) d'un jumeau ou d'une jumelle malade, tout simplement par peur de ne pas violer l'interdit traditionnel qui recommande, chez les Fon du Bénin, de ne pas faire de différence entre des jumeaux et des jumelles, même si l'un ou l'une est déjà décédé(e), bien que ce respect de la tradition pourrait épistémologiquement et tout naturellement induire un effet thérapeutique chez le jumeau ou la jumelle malade, il ne peut pas être inscrit dans la logique du positivisme médical hippocratique.

Car le but recherché dans ce cas n'était visiblement pas la satisfaction du besoin d'irrationnel du patient, la réconciliation de celui-ci avec lui-même, mais plutôt la peur de s'attirer des ennuis d'ordre spirituel en ne respectant pas la dite tradition.

Ce qui serait recommandable et convenable, aussi bien avec un angle de lecture thérapeutique et qu'épistémologique, serait donc le respect de la tradition en vue de réconcilier le patient avec lui-même afin de l'aider à satisfaire son besoin naturel d'irrationnel, et non par peur de s'attirer des ennuis de la part des esprits invisibles. Car cette dernière vision des choses impliquerait que les maladies sont envoyées par les esprits malins.

CONCLUSION

Les nouvelles définitions de la maladie et la résurgence des antiques formes de thérapie réactualisent la question de l'irrationnel. L'importance épistémologique de l'irrationnel reste à redéfinir donc en dépit de l'étude que *Dodds*³² y a consacrée chez les Grecs.

Le collègue hippocratique, tout en adoptant le Principe

du déterminisme, n'abandonna pas pour autant les approches irrationnelles dans leurs cures. Les anciens Égyptiens avaient admirablement su faire la conjonction du rationnel et de l'irrationnel dans leurs pratiques médicales et thérapeutiques. La Médecine occidentale, de tradition hippocratique, reconnaît, elle aussi, de nos jours que le Principe du déterminisme ne se révèle pas toujours efficace dans la détermination des causes de nombreuses maladies.

La thèse holiste, c'est-à-dire le Primat de la collectivité sur tout ce que vit et ressent un individu, gagne aujourd'hui cette Médecine de tradition hippocratique. Cependant, un usage aveugle du Principe du déterminisme est ce qu'il faut condamner et non ce principe même. Car on en aura toujours besoin dans toute approche d'investigation scientifique. Il est même indispensable pour déceler la présence de l'irrationnel et pour décider du moment où il convient de lui laisser place dans une cure médicale.

L'Afrique, à défaut de suivre exactement l'exemple de l'ancienne Égypte dans la conjonction des savoirs scientifiques et des pratiques magiques, peut tout au moins s'approprier les leçons des expériences médicales occidentales, surtout dans le domaine hygiénique, tout en cherchant à sauvegarder tout ce qu'il y a de positif dans ses pratiques thérapeutiques traditionnelles.

NOTES

¹ Qui a les conditions requises par les lois pour produire son effet (Litttré).

² Le coût trop élevé de l'usage en général de la Médecine occidentale est un autre problème. Et Jean Bernard, dans *Grandeur et tentations de la médecine*, (Paris, Buchet / Chastel, 1973, 332 p., dernière page couverture, dit justement : "Elle coûte cher. Comment mettre en balance un sac d'or ou de billets et la vie d'un enfant ? C'est pourtant une question neuve et fondamentale, déjà poignante, bientôt dramatique si les progrès des procédés moins coûteux de prévention n'en facilitent pas la solution."

³ « *Les grandes étapes de l'épistémologie jusqu'à Kant* », (Patino, 1980), XIII, p. 7.

⁴ *Controverses* I, 3-4.

⁵ Préface à *Hippocrate. La consultation*, traduction d'Emile Litttré, textes choisis et présentés par Armelle Debru, (Paris, Hermann, 1986, p. VII.

⁶ Baissette (Gaston).- in *Lavastine* (Sous la direction de), *Histoire générale de*

la Médecine, de la Pharmacie, de l'Art dentaire et de l'Art Vétérinaire, (Paris, Albin Michel, : T1 : 1936, 681 p. ; T2 : 1938, 670 p. ; T3 : 1949, 816 p. ; le T1), p. 175.

⁷ Baissette (Gaston).- *Ibid.*, p. 179-180.

⁸ Rey (Abel).- *La science orientale avant les Grecs*, (Paris, Albin Michel, 1930), p. 47.

⁹ Robert (Fernand).- « Communications » in *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Séances de l'année 1939, (Paris, Picard, M D CCCC XXX IX), 679 p.

¹⁰ *Ibid.*, 92-99.

¹¹ Martin (Marcel).- *Hippocrate et la Médecine*, (Paris, Fayard, 1964), p. 89.

¹² *Epidémies*, VI, 5, 7.

¹³ Préparation ne contenant aucune substance active que l'on substitue à un médicament pour évaluer la part du facteur psychique dans l'action de celui-ci, ou destinée à agir par suggestion.

¹⁴ *Causes des Maladies, Maladie sacrée*, traduction de Littré, tome VI, p. 352-397.

¹⁵ Ce philosophe dit du caractère mystérieux des crues du Nil : « Si l'on pouvait savoir à quel endroit le Nil commence à croître, on découvrirait en même temps les causes de sa crue... » (*Questions naturelles*, IV-A, II.).

¹⁶ *Maladies sacrées, Hippocrate : Médecine grecque*, (Paris, Gallimard, 1964), traduction Robert Joly, p. 92.

¹⁷ Peguy (Charles).- *Cœuvres en prose*, (Paris, Gallimard Pléiades, 1959), p. 123-204.

¹⁸ *Pour une philosophie de la maladie*, (Paris, Les Éditions Textuels, 1996), p. 35.

¹⁹ Ayache (L.).- *Hippocrate*, (Paris, P. U. F., 1992), Que sais-je ?, N° 2660, p. 115.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ Bernard (J.).- *Op. cit.*, p. 295.

²² *Ibid.*

²³ In *Lavastine*, p. 103-106.

²⁴ Fournier-Begniet (R.).- in *Lavastine, Op. cit.*, p. 105.

²⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁷ Walker (Kenneth).- *Histoire de la Médecine. Des pratiques anciennes aux découvertes les plus modernes*, Verviers, Marabout, p. 63-64.

²⁸ Maître expert en art divinatoire par la pratique de la géomancie, il est supposé pouvoir entrer en contact avec le monde de l'au-delà et comprendre les causes des mécontentements des divinités et des ancêtres. Les Fon croient généralement à son pouvoir de compréhension des prières et des sacrifices capables d'apaiser les divinités et les mânes des ancêtres.

²⁹ Lettre à Lucilius LXXVIII.

³⁰ Fragments XXXVIII et XL.

³¹ On peut lire les articles : *La pathologie mentale selon Platon dans le Timée* de P - M. Schuhl, in *Annales de Thérapeutique psychiatrique*, (sous la direction de H. Baruk), T. IV, P. 246-250 ; *Freud, l'hellénisme* de Schuhl et O.-R. Bloch, p. 251 in H. Baruk (Sous la direction de), *Annales de Thérapeutique psychiatrique*, T. IV, (Paris, P.U.F., 1969, 276 p. et *La thérapie musicale dans la Grèce antique* de P - M. Schuhl in H. Baruk et J. Launay.- Ibid.

³² Dodds (Eric R.).- *Les Grecs et l'Irrationnel*, (Paris, Flammarion, 1977).

BIBLIOGRAPHIE

Ayache (L.).- *Hippocrate*, (Paris, P.U.F., 1992), Que sais-je ?, N° 2660, 127 p.

Baruk (H.) (Sous la direction de).- « La thérapie musicale dans la Grèce antique de P - M.) Schuhl et Musicothérapie dans un cas de schizophrénie de P.) Marchais » in *Annales de Thérapeutique psychiatrique*, T. III, (Paris, P.U.F., 1967), P. 67-77.

Baruk (H.) (Sous la direction de).- « Trois aspects vécus de l'ethnopsychiatrie de H. Aubin ; La pathologie mentale selon Platon dans le Timée de P - M. Schuhl et Freud, l'hellénisme de Schuhl et de O.-R. Bloch » in *Annales de Thérapeutique psychiatrique*, T. IV, (Paris, P.U.F., 1969), P. 235-276.

Bouissou (R.).- *Histoire de la médecine*, (Paris, Larousse, 1967), 384 p.

Bourget (L.).- *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, (Paris, 1953).

Dagognet (F.).- *Pour une philosophie de la maladie*, (Paris, Les Editions Textuel, 1996), 106 p.

Debru (A.).- *Hippocrate. La consultation*, (Paris, Hermann, 1986), Textes choisis, présentés et traduits par E. Littré, XVIII, 278 p.

Dodds (E.-R.).- *Les Grecs et l'Irrationnel*, (Paris, Flammarion, 1977).

Escande (J.).- *Mirages de la médecine*, (Paris, Albin Michel, 1987), 327 p.

Gourvitch (D.).- (sous la direction de), *Maladie et ma-*

ladies. *Histoire et conceptualisation*, (Genève, Droz, 1992), LXXII, 473 p.

Jouanna (J.).- *Hippocrate*, (Paris, Fayard, 1996).

Jouanna (J.).- *Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, (Brill, Leiden, 1973).

Laplantine (F.).- *Anthropologie de la maladie*, (Paris, Payot, 1997), 411 p.

Laplantine (F.).- *L'ethnopsychiatrie*, (Paris, P.U.F., 1988), 119 p.

Lavastine (Sous la direction de).- *Histoire générale de la Médecine, de la Pharmacie, de l'Art dentaire et de l'Art vétérinaire*, (Paris, Albin Michel, T1 : 1936, 681 p. ; T2 : 1938, 670 p. et T3 : 1949, 816 p).

Lichtentaler (C.).- *Histoire de la médecine*, (Paris, Fayard, 1978), 615 p.

Lichtentaler (C.).- *La Médecine hippocratique I : Méthode expérimentale et méthode hippocratique*, (Lausanne, 1948).

Martin (M.).- *Hippocrate et la Médecine*, (Paris, Fayard, 1964), 363 p.

Nussbaum (M.).- *The Therapy of Desire. Therapy and Practice in Hellenistic Ethics*, (Princeton, New-Jersey, Princeton University Presse, 1994), XIV-558 p.

Peguy (Ch.).- « Œuvres en prose » in *Les cahiers de la quinzaine*, (Paris, Gallimard Pléiades, 1959), XXVI-1534 p.

Pigeaud (J.).- *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique*, (Paris, Belles Lettres, 1989), 590 p.

Rey (A.).- *La science orientale avant les Grecs*, (Paris, Albin Michel, 1930), XVII-456 p.

Robert (F.).- « Communications » in *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Séances de l'année 1939*, (Paris, Picard, M D CCCC XXX IX), 679 p.

Joly (Robert).- *Hippocrate : Médecine grecque*, (Paris, Gallimard, 1964), p. 92.

Joly (Robert).- *Le niveau de la science hippocratique*, (Paris, 1966).

Salem (J.).- *Connaitre, soigner. Le serment et autres textes, choisis dans le corpus hippocratique*, (Paris, Seuil, 1999).

Sendrail (M.).- *Histoire culturelle de la médecine*, (Toulouse, Privat, 1980), XVII-455 p.

Tibon-Cornillot (M.).- *Les corps transfigurés. Mécani-*

sation du vivant et imaginaire de la biologie, (Paris, Seuil, 1992), 318 p.

Tubin (A. M.).- *Les chemins d'Esculape. Histoire de la pensée médicale*, (Paris, Flammarion, 1995), 714 p.

Voelke (A.-J.).- *Philosophie comme thérapie de l'âme. Étude de philosophie hellénistique*, (Fribourg, / Paris, Cerf, 1993), XVII-143 p.

Walker (K.).- *Histoire de la Médecine. Des pratiques anciennes aux découvertes les plus modernes*, (Verviers, Marabout), 278 p.

DIEU COMME LE MIROIR DE L'HOMME SELON PLATON

Jean Koblan Foly KOSSI

Assistant à la Section de Philosophie

École Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

L'analyse de la relation de l'homme à Dieu, dans la problématique de la société en crise, permet de comprendre que la crise de la société résulte de la corruption par l'homme de sa propre essence divine. Dans ces conditions, comment sauver la société en crise ? Pour Platon, une seule solution s'impose : celle du retour de l'homme à Dieu. En clair, l'homme doit humblement et sagement se débarrasser de son pseudo et illusoire miroir, et se tourner résolument vers Dieu, l'unique et véritable miroir de l'homme.

Mots clés

Relation, homme, Dieu, société, crise, corruption, essence divine,

solution, retour, humilité, sagesse, pseudo miroir, véritable miroir.

ABSTRACT

Regarding the problematic of society in crisis, the analysis of man's relationship to God leads to relate society in crisis to the corruption by man of his divine essence. Hence, how can such society be redeemed? For Plato, there is only one way out: man must return to God. In other words, man must humbly and wisely abandon his self-esteem and definitely return to God, the unique and true mirror.

Keywords

Relationship, man, God, society, crisis, corruption, divine essence, solution, return, humility, wisdom, self-esteem, true mirror.

« Je me demande si ce n'est pas véritablement à tort que les hommes accusent les dieux en disant qu'ils sont les auteurs de leurs maux. C'est eux-mêmes qui par leur présomption et, si l'on peut dire, par leurs folies, s'attirent des souffrances que leur destin ne comportait pas »¹.

INTRODUCTION

Dans la thématique Dieu et la société en crise, la présente analyse se propose de restituer, chez Platon, le rôle de Dieu dans l'existence humaine. Et la question à laquelle nous voudrions répondre est la suivante : une existence humaine paisible et heureuse est-elle possible sans Dieu ? Mieux, le rejet ou l'oubli de Dieu n'est-il pas à l'origine des crises minant nos sociétés ? Au plan de notre parti pris, le postulat qui retient le plus notre attention, et que nous voudrions démontrer, avec Platon, est que le respect de la relation qui lie l'homme à Dieu est un gage de paix, de prospérité et de bonheur. Par conséquent, la crise de la société résulte immanquablement d'un abandon ou d'un rejet de l'homme des voix/voies de Dieu. C'est pourquoi, pour Platon, Dieu est le véritable miroir de l'homme.

I.- DU MIROIR DANS L'EXISTENCE HUMAINE

A.- Du miroir et de sa fonction pour l'homme

Succinctement appréhendé ; le miroir constitue d'em-

blée une surface réfléchissante ; toutefois, dans la pratique, il apparaît comme un objet conçu et fabriqué par l'homme en vue de se présenter différents autres objets. Mais, notons surtout que le miroir constitue un outil élaboré par l'homme en vue de se présenter sa propre image.

À l'analyse, l'on réalise que l'homme se sert de cet instrument dans le but d'avoir une idée ou une connaissance, soit de la beauté soit de la laideur de son visage. Or, le visage est une partie du corps de l'homme. Nous pouvons donc, en tout état de cause, affirmer ici que l'homme se sert de son miroir dans l'objectif ultime d'avoir une connaissance de son corps.

Par l'utilisation de son miroir, l'homme en quête de sa propre connaissance, se met en face de lui-même, se présente à lui-même tel qu'il apparaît à ses yeux et à sa conscience. Dans ce cas d'espèce, le sujet en quête de connaissance de soi se constitue en tant que sujet et objet du savoir, sujet et objet de la vérité. Ne se pose t-il pas, du coup, un problème d'efficacité et d'objectivité lié au miroir comme outil de connaissance, ainsi qu'un problème de valeur lié à la quantité et à la qualité de la connaissance que fournit l'usage épistémologique du miroir ?

B.- Des faiblesses épistémologiques du miroir de l'homme

Si le miroir, conçu et fabriqué par l'homme, lui fournit une certaine connaissance de son être, il est évident que cette connaissance soit forcément limitée. Le miroir, surface réfléchissante, utilisé comme instrument de connaissance, ne peut que refléter ou donner à l'homme le reflet ou l'image première de son être au monde. Ainsi, si le miroir de l'homme instruit ou fournit quelques connaissances, alors il instruit sur l'être de surface de l'homme (l'être superficiel) ; ou encore, il instruit sur l'être apparent et empirique de l'homme ; enfin, il instruit uniquement et partiellement sur le corps de l'homme, car il ne peut instruire sur la profondeur de l'homme, sur sa beauté morale.

Le corps de l'homme représente un support indispensable au fonctionnement de l'âme. Il est, en quelque sorte, pour elle un auxiliaire et une enveloppe protectrice. Avec Pla-

ton, il est absolument impensable de concevoir une dimension corporelle rigoureusement séparée d'une dimension morale de l'homme. Dans sa pensée, le corps n'est certes pas l'essence de l'homme, mais il participe à l'équilibre naturel et au bien-être social de l'homme. Il existe, de par la nature mixte de l'homme, une interaction entre le corps et l'âme qui fait que l'âme ne peut vivre convenablement, dans la société, sans le corps, ni le corps sans l'âme. Ceci justifie l'importance que Platon accorde, dans *La République*, à l'impact de la musique et au rôle de la gymnastique dans l'éducation des futurs gardiens de la cité².

Dès lors, toute entreprise humaine visant à ériger le corps de l'homme en principe de connaissance, et en principe d'action dans la société, reste une entreprise totalement erronée, aveugle et obscure, uniquement propre à égarer l'homme et à corrompre la vie sociale. La connaissance du corps produite par le miroir peut-elle, à proprement parler, servir de fondement à une connaissance vraie ? Nous ne le pensons pas. En revanche, nous soutenons fortement que toute pensée, qui privilégie la connaissance du corps au détriment de la connaissance de l'âme, reste une pensée dangereuse. En effet, une telle pensée ignore les tendances corporelles, comme faisant partie de l'être de l'homme, bien qu'elles ne représentent nullement son essence. À vrai dire, une telle pensée ignore que l'essence de l'homme réside dans l'âme et non dans le corps. Dans ce sens, Platon affirme clairement ce qui suit : « *Puisque ni le corps, ni le tout n'est l'homme, il reste, je pense, qu'il n'est rien, ou, s'il est quelque chose, il faut conclure que l'homme(...) est (...) l'âme* »³.

En effet, apparaître et apparence de l'homme, le corps est, chez Platon, ce qui rattache l'homme à son destin d'individu aveugle, insensible et séparé de Dieu. Et pourtant, avec l'usage épistémologique du miroir, le corps devient, non plus, dans la société, ce à quoi l'homme se mesure, mais plutôt l'instrument par quoi l'homme mesure toute chose. Le corps, cette enveloppe de l'homme, devient alors, dans la société, la mesure humaine du connaître et de l'agir ; c'est d'ailleurs ce qui se dégage de la thèse de Théétète pour qui science n'est autre chose que sensation.

Ce corps de l'homme devient également la mesure du devoir. Et c'est ce qui se dégage de la thèse de Calliclès⁴ : « *la marque du juste c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise* ». « *Plus puissant* », « *plus fort* », et « *meilleur* », affirme-t-il, sont des synonymes. Telle est aussi la thèse de Trasymaque dans *La République* : « *je soutiens, moi, que la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort* »⁵.

Mais si les choses sont ainsi dans la société, c'est parce que pour l'homme, concepteur et fabricant de miroir, il n'existe aucune transcendance pouvant servir de norme, de mesure ou de limite au connaître et à l'agir. Dès lors, pour se réaliser dans la société, cet homme fabricant de miroir, ce nouveau maître et possesseur de la nature, ne peut s'appuyer que sur lui-même en se référant religieusement et naïvement aux connaissances vagues et superficielles qu'offre son miroir.

Si l'on en croit Platon, le corps et la connaissance de son image par la médiation du miroir de l'homme ne sauraient épuiser l'intégralité de la connaissance du sujet connaissant. Le miroir fabriqué par l'homme se limite au corps, et ne reflète qu'une image ; ceci produit une connaissance apparente et partielle, ne reposant sur aucun être véritable, n'ayant aucun fondement certain, et n'instruisant qu'imparfaitement l'homme en quête de sa propre connaissance. C'est donc vers le simulacre, l'illusion, la tromperie et le mensonge, etc. que le miroir et ses connaissances dirigent l'homme.

Faut-il alors penser que la beauté intellectuelle ou morale n'intéresse guère le sujet connaissant fabricant et utilisateur du miroir ? Au fond, connaître son corps par la médiation de son image reflétée, c'est, à parler en toute rigueur, ne pas se connaître. Puisque, nous dit Platon : « *celui qui connaît quelque partie de son corps connaît ce qui est à lui, mais pas lui-même* »⁶.

En définitive, produit par l'homme, le miroir reste le fruit de la technique et de la science sensation. Il est, certes, fascinant, mais en réalité, il demeure illusoire. Par conséquent, il ne peut véritablement contribuer à l'édification d'une existence politico-sociale harmonieuse et paisible.

C.- Conséquences sociales du miroir de l'homme

Dans la société en crise, les différents usages du miroir sont l'expression manifeste du désir de connaître inhérent à l'homme, et sa volonté insatiable et conquérante de connaître les choses du monde afin de trouver des solutions aux maux de son existence. En fait, l'homme semble être naturellement habité d'une soif perpétuelle de connaissance ou d'un désir ardent de connaître qui, brûlant en lui comme un feu allumé, le pousse à rechercher les voies et moyens pouvant apaiser cette soif, et assurer sa maîtrise et sa domination du monde phénoménal.

Dans cette optique, la conception et la fabrication du miroir par l'homme dévoilent, à bien des égards, sa volonté de puissance et de domination, telles que symbolisées par l'acte originel, historique et révolutionnaire de *Prométhée*⁷ dérobant le feu et l'habileté technique aux dieux Athéna et Héphaïstos pour les remettre à Épiméthée. Elles renseignent également sur l'origine et les enjeux de la science et des objets techniques dans la problématique de la relation de l'homme à Dieu.

Le miroir, en tant que produit du génie inventeur de l'homme, est à loger à la même enseigne que bien d'autres objets scientifiques et techniques qui n'ont d'autre but que de défier l'homme et de défier Dieu. De même que, par le feu (symbole de la science) et l'habileté technique (symbole de la capacité de fabrication de l'homme) dérobés aux dieux, Prométhée pensait pouvoir rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature, de même, par l'invention et l'utilisation de son miroir, l'homme pense pouvoir se connaître, connaître les choses et s'assurer d'une domination sur elles.

Remarquons bien que dans cette utilisation prométhéenne du miroir, l'homme oublie quasiment Dieu puisqu'il devient lui-même son propre Dieu ; il tourne ainsi le dos au Dieu transcendant et traditionnel, et oriente son regard vers son miroir et les connaissances apparentes qu'il fournit. Et, enivré de ces connaissances pâles et vulgaires, l'homme fabricant de miroir détermine de nouveaux sens et de nouvelles significations aux êtres et aux choses. Espérant instaurer, par ces nombreux artifices, l'ordre, la stabilité et la paix, il ne se rend pas compte qu'il s'éloigne de lui-même et de la paix

tant personnelle que politique, à mesure qu'il avance avec son intelligence artificielle du/de miroir.

Par ailleurs, c'est pareillement dans cette même logique prométhéenne du miroir de l'homme qu'il convient de situer l'émergence foisonnante de nouvelles formes de connaissance regroupées sous les noms de sciences humaines et de sciences sociales. Toutes ces connaissances, de par leurs origines et leurs objectifs, s'inscrivent dans une logique identique à celle du miroir inventé par l'homme pour regarder dans toutes les directions sauf celle qui oriente le regard vers Dieu ; toutes ces connaissances, en effet, pensent également pouvoir permettre à l'homme de se connaître afin de s'offrir une existence sociale paisible et heureuse.

Cependant, bien qu'elles fournissent, à des degrés divers et en des domaines variés, des informations, elles restent des outils incapables et inappropriés dans l'instauration du bien, de la concorde et de la paix sociale. En effet, toutes ces connaissances se perfectionnent sans cesse, mais elles n'arrivent pas à freiner ou même à réduire l'injustice, le désordre ainsi que toutes les formes de violence (troubles socio-politiques, coup d'Etat, guerre civile, guerre, génocide, viols, terrorisme etc.) qui rongent la société. Les résultats de toute cette industrie du savoir conquérant contribuent davantage à rendre plus difficile l'existence sociale à telle enseigne que l'homme, par les effets pervers de son simulacre de miroir, finit par être son propre bourreau. Quel étrange paradoxe ?

L'invention et l'utilisation du miroir ayant introduit une séparation entre lui et Dieu, l'homme est devenu un aveugle qui se détruit par ses propres moyens de production et d'existence. Et dans ce contexte, consacrant l'apologie du corps, et marquant du coup l'assassinat de l'âme ou de la raison, l'éducation, activité hautement indispensable au bien de l'homme, ne consiste plus dans l'enseignement de la vertu, mais plutôt dans la maîtrise de la parole en vue d'assumer le pouvoir démocratique et l'ordre technicien. À l'alpha et à l'oméga de cette éducation d'inspiration sophistique, se trouvent les soucis « *de la fortune, de la réputation et des hon-*

neurs » au détriment de la recherche de « la pensée, de la vérité et de l'amélioration de l'âme »⁸.

L'individualisme et l'incivisme anarchique, le culte de la violence et de la guerre sont autant d'effets de cette nouvelle éducation désormais fondée sur la conception de l'homme prométhéen comme mesure de toute chose. Cette conception qui ignore, au fond, que lorsque tout s'évalue à partir du corps de l'homme, alors s'installe la démesure, la médiocrité et la misère. « *Ceux qui sont méchants ; déclare Platon, le deviennent par suite d'une mauvaise disposition du corps et d'une éducation mauvaise, deux choses fâcheuses pour tout le monde et qui nous arrivent contre notre volonté* »⁹.

Il y a donc, par la promotion de cette conception subordonnant l'épanouissement de l'homme à la nécessité d'une rupture préalable d'avec Dieu, et à la maîtrise de la phénoménalité sensible des êtres et des choses, un malheur de la raison humaine lié à la domination du corps. Lorsque le corps est considéré comme la mesure de toute chose et qu'il devient le critère définissant ce que l'homme voit, entend ou touche, c'est alors qu'il plonge l'existence politique et sociale dans toutes sortes de crises. Ainsi, comme le souligne bien Platon, « *guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits qui en sont cause, car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclave* »¹⁰.

Comment donc sauver la société en crise ? Pour Platon, il n'y a pas mille solutions au problème de la société en crise. Il y a, pour ce problème, une seule solution : celle du retour de l'homme à Dieu. En clair, l'homme doit humblement et sagement se débarrasser de son pseudo et illusoire miroir, et se tourner résolument vers Dieu, l'unique et véritable miroir de l'homme.

II.- LE VÉRITABLE MIROIR DE L'HOMME

A.- Nécessité de Dieu pour l'existence humaine

Dieu, dans la pensée de Platon, c'est le principe premier ou l'Absolu qui préside à tout et donne sens et signification à tout. En ce sens, la présence de Dieu conditionne l'existence des êtres et des choses et fonde, à la fois, ontologiquement et socialement la relation religieuse. Au plan ontologique, cette relation religieuse détermine la religion comme un phénomène naturel, consubstantiel à l'être humain, tandis qu'au plan social, elle fait de la religion un produit social subordonné aux intérêts et aux caprices des hommes.

Pour Platon, ces caractères de la réalité religieuse obligent l'homme à la nécessaire conservation de la relation qui le lie naturellement à Dieu. C'est pourquoi, de façon très catégorique, Platon affirme ce qui suit : « *c'est en regardant Dieu que nous trouverons le plus beau miroir des choses humaines pour reconnaître la vertu de l'âme, et c'est ainsi que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes* »¹¹.

Dieu constitue non seulement un miroir, mais pour Platon, Dieu constitue le plus beau des miroirs susceptibles d'exister. Il est le puits de la science d'où l'homme est naturellement appelé à tirer la meilleure connaissance de lui-même en vue d'une maîtrise éventuelle des modes d'organisations et des enjeux de la vie sociale. Ainsi, il est absolument impossible à l'homme de parvenir à une véritable connaissance de lui-même s'il ne se réfère pas à Dieu.

D'autre part, en subordonnant la connaissance véritable de l'homme à la nécessité d'un retour à Dieu, Platon montre, du coup, que toute approche efficiente touchant l'homme ne peut légitimement faire l'économie du caractère spirituel de l'âme. Ceci étant, en refusant, pour des raisons quelconques, d'élaborer la connaissance de l'homme à partir de la référence à Dieu, on emprunte immédiatement une démarche caduque car toute théorie élaborée sans la référence à Dieu reste, de fait, incapable de saisir la nature profonde de l'homme, à savoir la nature divine de l'âme.

Pour Platon, toute connaissance véritable de l'homme ne peut passer sous silence la connaissance de l'âme. L'homme est, avant tout et surtout pour lui, un être divin. Et cette connaissance ne s'acquiert que par une étude de l'âme. Platon écrit :

« C'est donc au divin que ressemble cette partie de l'âme et, si l'on regarde cette partie et qu'on y voit tout ce qu'elle a de divin, (...) c'est alors qu'on est le mieux à même de se connaître »¹².

Dès lors, toute connaissance profane, empirique et matérialiste de l'homme devra, en tout état de cause, s'incliner au profit d'une approche spiritualiste, puisqu'elle constitue, dans la quête de la connaissance de l'homme, une simple ombre, tandis que celle là constitue une lumière parce qu'elle met en exergue la dimension profonde, divine et spirituelle de l'homme.

B.- L'homme, un être naturellement lié à Dieu

La nécessité vitale de Dieu pour l'existence sociale de l'homme s'explique, selon Platon, par la nature spirituelle ou divine de l'homme. Pour Platon, en effet, il n'est pas donné à l'homme de s'affectionner, comme le ver de terre, aux choses du monde sensible, car elles sont corruptibles et périssables. Au contraire, il a à regarder vers le monde pur et véritable des essences immuables et éternelles parce qu'il est un être divin et céleste. C'est pourquoi il écrit clairement que : « nous sommes une plante du ciel, non de la terre »¹³.

Pour lui, l'âme constitue le principe vital autant que le principe pensant. Ainsi, dans le *Phèdre*¹⁴, il compare l'âme humaine à un attelage ailé où un cheval blanc, à l'œil noir, docile et généreux, symbolise le « cœur » ; un cheval, noir à l'œil gris, rétif et indiscipliné, représente le « désir » ou le « ventre » ; enfin, la « raison » est elle-même présente dans ce texte sous la forme d'un cocher tenant les rênes et dirigeant tout l'attelage.

Dans le *Timée*¹⁵, il revient sur l'étude de l'âme humaine en ajoutant une quatrième « partie » : l'esprit, principe immortel, situé dans la tête. Il montre que la colère, ardeur guerrière et sentiments connexes, a son siège dans la poitrine, isolée de la tête et mise en relation avec elle par l'isthme du cou ; ensuite, l'âme qui assure la nutrition, le boire et le manger, avec les désirs et les plaisirs correspondants prend place dans le ventre au dessus du nombril, soigneusement séparée de la poitrine par le diaphragme ; enfin, l'âme de la fonction de reproduction est localisée au dessous du nombril.

Cette nature de l'âme concourt à faire de l'homme un être qui participe ontologiquement au caractère intelligible et divin de la vie. Par ailleurs, cette dimension de la nature divine de l'homme est d'autant plus importante chez Platon qu'il convient de considérer, en définitive, ce qu'il affirme encore une fois dans le *Timée*¹⁶ : « *De l'espèce d'âme qui a la plus haute autorité en nous, voici l'idée qu'il faut s'en faire, c'est que Dieu nous l'a donnée comme un génie, et c'est le principe que nous avons dit logé au sommet de notre corps, et qui nous élève de la terre vers notre parenté céleste, car nous sommes une plante du ciel, non de la terre, nous pouvons l'affirmer en toute vérité. Car Dieu a suspendu notre tête et notre racine à l'endroit où l'âme fut primitivement engendrée, et a ainsi dressé tout notre corps vers le ciel* ».

À ce qu'il paraît, l'homme possède une double dimension : une dimension terrestre et une dimension divine. Il a certes un corps, mais il demeure surtout une plante céleste, une réalité divine. Par conséquent, son existence terrestre représente une existence contingente qui ne saurait avoir de valeur si elle ne permet pas la manifestation de son essence divine.

Cette nature divine de l'homme l'oblige à être en relation avec Dieu. Si bien que naturellement, il n'y a pas d'existence humaine véritable sans relation avec Dieu. En clair, l'homme est un participant de la nature divine. Il apparaît alors comme un être naturellement religieux. En conséquence, la vie sociale ne peut convenablement se dérouler sans Dieu et la religion.

C.- Dieu et la religion, facteurs de paix sociale

L'analyse de la relation de l'homme à Dieu, dans la problématique de la société en crise, permet de dire que la crise de la société résulte de la perte de plus en plus grandissante du sens humain de la spiritualité, et de l'abandon progressif par l'homme de son essence divine. Ce qui signifie la même chose que la crise de la société naît de la corruption par l'homme de son essence divine.

Lorsque l'existence politique et sociale se déroule sous

le commandement récurrent et affiché des tendances du corps, et que par cela même, l'âme humaine est étouffée par des discours mensongers, bruyants et assourdissants, alors elle n'est plus en mesure d'assurer la fonction qui est la tienne, à savoir éclairer et diriger l'homme par la vérité en vue de la justice et du bien ; il s'ensuit une corruption et une perversion de l'être de l'homme. Dans ces conditions, l'homme reste déterminé à agir dans la société au grand mépris des lois qui assurent l'harmonie entre les êtres et les choses et qui lui garantissent également, *joie, santé et paix*¹⁷.

L'univers, cadre à l'intérieur duquel se déroule la vie sociale, n'est nullement livré au hasard des circonstances banales et désordonnées. Au contraire, il est et reste un espace sous-tendu par une intelligence suprême impulsant et commandant les mécanismes sociopolitiques et écologiques de régulations et d'autorégulations « *Nous-mêmes, affirme Platon, et les autres animaux, et les éléments des choses naturelles, feu, eau, et substances congénères, chacune de ces créatures est, nous le savons, la production et l'œuvre de Dieu* »¹⁸.

Ce que l'homme du pseudo miroir doit désormais savoir, c'est qu'il n'est pas issu du hasard. Par contre, en tant qu'homme, il est « *issu d'une pensée divine* »¹⁹ et dépend des dieux. Ainsi, la restauration de cette relation de dépendance de l'homme vis-à-vis du Divin devient la condition du retour de la paix. « *C'est que, affirme encore Platon, ce sont des dieux qui s'occupent de nous, et que, nous autres hommes, nous sommes un des biens qui appartiennent aux dieux* »²⁰.

L'idée d'une existence humaine séparée de Dieu est, dès lors, une idée naïve, profane et insensée. Nul être ne peut se soustraire de l'influence de Dieu et exister convenablement. Ceci étant, l'homme et Dieu restent inséparables. Par là, l'on saisit aisément, chez Platon, la nécessité d'insérer

l'existence politique et sociale de l'homme dans l'ordre rationnel et divin du cosmos en vue de préserver l'harmonie ou l'équilibre naturel qui les lie. Pour lui, les questions relatives à l'existence humaine, à l'organisation de la société et à l'existence du cosmos sont foncièrement solidaires, d'autant plus que les questions épistémologiques et éthiques, politiques et cosmologiques sont toutes régies par un seul et unique ordre : l'ordre naturel assurant la rationalité, l'équilibre, l'harmonie et la beauté du cosmos.

CONCLUSION

De cette analyse, l'on retient que la réalité de la société en crise reste symptomatique d'une dégénérescence de l'être humain consécutive à l'abandon de Dieu, son véritable miroir. En se fabricant son propre miroir, l'homme, consacre les appétits de son corps en principes directeurs de la vie individuelle et collective, au grand et pathétique mépris de la connaissance des principes et des exigences de son âme.

Aujourd'hui, donc, comme au temps de Platon, si l'homme veut éviter l'apocalypse programmée par sa conduite empreinte de rébellion et de folie, il lui est nécessaire de se considérer en considérant Dieu, son authentique et meilleur miroir. Ceci demeure la solution pour que les citoyens puissent vivre dignement en paix. Car, si la réalité de la mort reste indubitable, il est aussi indubitable que l'homme ne meurt pas, mais qu'il se tue. Il se fait lui-même son propre fossoyeur par ses artifices de miroir.

NOTES

¹- Platon.- *Second Alcibiade* (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry, 142c-143c.

²- Platon.- *La République*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966), traduction R. Baccou, Livre II, 376c-377b.

³- Platon.- *Théétète*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry, 186b-187b.

⁴- Platon.- *Gorgias*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry, 492c.

⁵- Platon.- *La République*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966), traduction R.

- Baccou, Livre I, 338c.
- ⁶- Platon.- *Premier Alcibiade*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry, 130b 131b.
- ⁷- Platon.- *Protagoras*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry, 321c.
- ⁸- Platon.- *Apologie de Socrate*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), traduction E. Chambry, 29a 29c.
- ⁹- Platon.- *Timée*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), traduction E. Chambry, 87b.
- ¹⁰- Platon.- *Phédon*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), traduction E. Chambry, 66a-67a.
- ¹¹- Platon.- *Premier Alcibiade*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry, 133c 133d.
- ¹²- Platon.- *Premier Alcibiade*, *Op. cit.*, 133a-133c.
- ¹³- Platon.- *Timée*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), traduction E. Chambry, 88b-90b.
- ¹⁴- Platon.- *Phédon*, (Paris, Garnier Flammarion, 1992), traduction E. Chambry, 254e 254d.
- ¹⁵- Platon.- *Timée*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), traduction E. Chambry, 88b-90b.
- ¹⁶- *Ibidem*.
- ¹⁷- Hampaté (Bâ Amadou).- *Kaydara* (Abidjan, NEA, 1978), p. 86.
- ¹⁸- Platon.- *Sophiste*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), traduction E. Chambry, 266a-266c.
- ¹⁹- Platon.- *Sophiste*, *Op. cit.*, 265c-266a.
- ²⁰- Platon.- *Phédon*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), traduction E. Chambry, 62b-63a.

BIBLIOGRAPHIE

Brun (Jean.).- *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, (Paris, P. U. F., 1951).

Châtelet (François).- *Platon*, (Paris, Gallimard, 1965).

Descartes (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966).

Hampaté Bâ (Amadou).- *Kaydara*, (Abidjan, NEA, 1994).

Platon.- *Apologie de Socrate*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), traduction E. Chambry.

Platon.- *Criton*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), traduction E. Chambry.

Platon.- *Gorgias*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry.

Platon.- *La République*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966), traduction R. Baccou.

Platon.- *Phédon*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), traduction E. Chambry.

Platon.- *Phèdre*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1964), traduction E. Chambry.

Platon.- *Politique*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), traduction E. Chambry.

Platon.- *Premier Alcibiade*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry.

Platon.- *Second Alcibiade* (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry.

Platon.- *Protagoras*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry.

Platon.- *Sophiste*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), traduction E. Chambry.

Platon.- *Théétète*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), traduction E. Chambry.

Serres (Michel).- *Le Contrat naturel*, (Paris, Flammarion, 1992).

LE PARADIGME PERDU : L'EXAMEN CLINIQUE HIPPOCRATIQUE

Pierre Andrédou KABLAN

Assistant au Département de Philosophie

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

La personne humaine malade qui occupait une place de choix dans l'examen clinique hippocratique où se conservait l'intimité vivante de son humanité et de sa dignité, est en voie de disparition dans la biomédecine, médecine de laboratoire. Caractérisée par les examens paracliniques parfois sans intérêt direct pour le patient plutôt instrumentalisés à des fins d'ordre scientifique, économique et idéologique, la biomédecine qui révolutionne les conditions de la consultation médicale, et tend à transformer les devoirs du médecin devenu de plus en plus un expert scientifique d'événements biocliniques, est une désobjectivation de la personne humaine.

Ainsi pour sa réhabilitation et pour donner à la médecine contemporaine un visage humain, la création de comités de bioéthique pour organiser des consultations d'éthique clinique dans les hôpitaux et l'enseignement des sciences humaines et sociales dans la formation médicale désormais pluridisciplinaire s'avèrent nécessaires en Europe et en Afrique.

Mots clés

Examen clinique, examens paracliniques, biomédecine, laboratoire, bioclinique, consentement, bioéthique, pluridisciplinarité.

ABSTRACT

The sick person who took up an important place in the hippocratic

clinical examination in which the living intimacy of his humanity and dignity was preserved, is threatened with extinction in biomedicine or medical laboratory. Characterized by paraclinical tests, sometimes without direct relevance for the patient who is instrumentalized for scientific, economic and ideological purposes, biomedicine which revolutionizes the conditions of consultation and tends to transform the tasks of the physician who has become more and more a scientific expert of bioclinical events, is a dis-subjectivation of the human being.

Thus, for his rehabilitation and in order to give a human face to contemporary medicine, the creation of bioethic committees to organize clinical ethics' consultations in hospitals and the teaching of human and social sciences in the medical training now multidisciplinary are necessary in Europe and Africa.

Keywords

Clinical examination, paraclinical tests, biomedicine, laboratory, bioclinical, consent, bioethics, multidisciplinary.

INTRODUCTION

Les méthodes de recherche étiologique ainsi que les conditions dans lesquelles sont traités les demandeurs de soins conduisent de plus en plus au sentiment et à la conviction d'une dévaluation de la personne humaine, mieux, d'un refoulement de l'humain dans la nouvelle rationalité médicale qui rame à contre courant de l'éthique, des valeurs humaines fondamentales.

Depuis la naissance de la biomédecine et la révolution des biotechnologies qui pénètrent l'activité médicale sans cesse diversifiée et spécialisée n'assistons-nous pas de plus en plus à l'abandon de l'examen clinique hippocratique au profit des examens paracliniques motivés par les performances des techniques biomédicales ? Quelle place occupe aujourd'hui l'idée d'humanité dans la consultation biomédicale ? La recherche et la promotion de l'humain qui dominaient la relation solidaire entre le médecin et son patient au temps d'Hippocrate ne sont-elles pas aujourd'hui en voie de disparition au profit de nou-

veaux enjeux biomédicaux ? Comment affirmer sans relâche la nécessité d'humaniser la consultation médicale influencée par le progrès biomédical ? Sur quel principe éthique devons-nous faire reposer la consultation médicale afin que jaille des actes médicaux, le triomphe de l'humain aussi bien dans les hôpitaux occidentaux que dans ceux des pays africains en dépit de leurs contextes historico-culturels de soins un peu différents ?

I.- L'HUMAIN DANS LA TRADITION HIPPOCRATIQUE DE L'EXAMEN CLINIQUE

Au temps d'Hippocrate, la médecine avait une dimension humaine. L'activité médicale n'était pas séparée de tout ce qui confère une valeur à la vie humaine et la rend respectable. Le besoin d'objectivité dans la recherche des causes pathogènes, le calcul de la valeur pronostique des signes observés n'entraient pas en conflit avec les considérations éthico-humanistes. Derrière l'observation clinique, il y avait l'exigence morale de sauver dans la relation médicale le fond d'humanité dans les soins au bénéfice du malade. En quoi consistait donc l'examen clinique hippocratique ?

A.- Épistémologie de l'examen clinique hippocratique

La consultation clinique débutait chez Hippocrate par une approche épistémologique fondée sur l'observation clinique visant avec la plus grande minutie à établir la certitude du pronostic ou du diagnostic. En effet, observer pour le médecin hippocratique, c'était considérer avec attention les signes, les symptômes, le discours du malade afin de mieux connaître et comprendre la réalité pathologique à combattre. Ainsi, l'observation clinique était un art, exigeant deux choses : d'abord les moyens d'observation et ensuite l'objet d'observation. Pour ce qui est des moyens, la tradition hippocratique retenait toutes les perceptions sensibles y compris l'intelligence comme on le relève chez Hippocrate : « *savoir que par les yeux, les oreilles, le nez, la main se forment les jugements.* »¹ En d'autres

termes, l'observation du malade conjugait l'action de tous les sens et de l'intelligence pour le calcul de la valeur pronostique des signes. Quant à l'objet de l'examen, Hippocrate recommandait de : « *prendre le corps du malade comme objet d'examen : vue, ouïe, odorat, goût, toucher, raison* »², celui-ci pouvant être assis ou allongé en décubitus dorsal, ventral, latéral gauche ou droit selon la pathologie recherchée.

Ainsi la consultation clinique se faisait par l'examen méthodique des informations fournies par les différentes composantes de l'observation clinique à savoir entre autres l'interrogatoire, l'auscultation, la palpation et l'inspection. Mais l'interrogatoire y occupait une place de choix. En effet, savoir interroger et savoir écouter en retour étaient chez Hippocrate l'une des méthodes non moins importantes pour recueillir des informations sur le diagnostic ou le pronostic de la maladie. Là-dessus, voici selon Hippocrate une façon précise d'envisager l'interrogatoire : « *l'interrogation touchant la maladie : ce qu'explique le malade, la nature de ses explications, la manière dont il faut les accueillir ; les discours à tenir.* »³

Continuateur de la tradition hippocratique de l'examen clinique menacé par le recours systématique à des examens paracliniques hâtivement suggérés par les performances biomédicales, Francis Grimberg pense qu'« *en le court-circuitant par une démarche hâtive d'examens complémentaires la démarche vers le diagnostic devient hasardeuse et son résultat incertain, sinon fortuit voire erroné.* »⁴ Certes, l'observation ou l'examen clinique connaît des limites en raison même de la complexité de certaines maladies logées dans les cavités du corps qui nécessitent le recours à certains examens paracliniques, mais il reste que ces examens ne doivent pas remplacer l'examen clinique qui les guide et contribue à l'évaluation de leurs résultats. Il n'est d'ailleurs pas moins dangereux pour le patient que le médecin dans son attitude systématique d'examens paracliniques se trouve en fin de compte démobilisé par leur abondance. « *En effet, dira Tubiana, plus on augmente le nombre d'examens plus le risque est grand que l'un des résultats fasse croire à tort à l'existence d'une maladie latente.* »⁵

Ainsi, dans la rigueur de sa pratique, l'observation clinique reste fondamentalement un mode pertinent d'approche du malade dans la globalité de son être. Car l'on sait avec Hippocrate que le malade est un être impliqué dans un réseau de facteurs multiples, complexes, qui ont une influence sur la santé et les maladies, que les médecins hippocratiques devaient, autant que possible, connaître. Il s'agit de tout ce qui se rapporte à la climatologie, à l'anthropologie et à l'écologie dont les médecins grecs qui voulaient bien remplir leurs obligations devaient tenir compte. Car « *avec de telles recherches (...) le médecin aura la plus grande instruction sur chaque cas particulier ; il saura le mieux conserver la santé et il ne pratiquera pas avec un médiocre succès l'art de la médecine.* »⁶ Le médecin hippocratique n'avait pas à se contenter de faire des études d'anatomopathologie, mais il était aussi un homme de cultures diverses dont il pouvait se servir comme instruments d'enquête dans l'approche des maladies et des traitements thérapeutiques à prescrire. Etaient donc considérés dans l'observation clinique hippocratique, le vécu social, l'environnement socioprofessionnel et l'influence d'autres facteurs écologiques dont le malade pouvait être victime.

Mais ne peut-on pas maintenant s'interroger sur l'arrière-plan philosophique et éthique de la consultation clinique hippocratique ?

B.- L'arrière-plan éthique de l'observation clinique : le respect de la personne humaine.

L'observation clinique par laquelle débute la relation entre le médecin et son patient n'était pas chez Hippocrate un simple mode d'investigation scientifique destiné à la détermination objective des causes des maladies, mais elle était aussi le lieu où se rencontraient les valeurs humaines fondamentales. Il s'agit du caractère sacré de la vie, du respect et de la promotion de la dignité de la personne humaine qui trouve la plénitude de son être dans un réseau de relations psychosociales et culturelles.

La médecine hippocratique mettait bien l'accent sur cette dimension psychoaffective et sociale des consultations. Ainsi, l'interrogatoire, la palpation, l'auscultation qui sont, entre autres, les composantes de l'observation clinique mettaient le médecin et le patient en contact, créaient chez le patient la confiance en tant que disposition mentale liée au sentiment d'être compris par le médecin en qui il trouvait l'écho compassionnel de ses besoins pour surmonter le mal qui affecte son humanité. Le médecin était pour ainsi dire le premier médicament dont le malade avait besoin. En effet, selon Hippocrate, « *quelques malades, sentant que leur mal est loin d'être sans danger et se fiant à la bonté du médecin recouvrent la santé.* »⁷ Autrement dit, les bonnes relations faites d'altruisme, de bonté sans négliger pour autant la compétence épistémique du médecin, humanisaient les consultations médicales, la pratique de l'art médical grec. Cette disposition à l'humanisation des soins, de la relation médecin-patient, dans la médecine hippocratique trouve un écho favorable chez Tubiana qui écrit : « *une carence affective lors des consultations, soit parce que le médecin est pressé, soit parce qu'il n'a pas su établir une relation personnelle, dirige souvent par réaction le malade vers les médecines douces et les charlatans.* »⁸ Il reste donc que la bonté du médecin, était chez Hippocrate ce par quoi le médecin pouvait en retour arracher au malade sa confiance pour mieux lui être utile. Pour Maurice Tubiana, cette confiance est ce qui constitue le véritable fondement de l'humanisme médical malheureusement ruiné par la haute technologisation de la médecine actuelle. En effet, fait-il remarquer, « *l'examen clinique crée une atmosphère propice aux confidences. J'ai l'habitude de prendre longuement le pouls, moins pour déceler des irrégularités de son rythme que pour mettre en confiance le malade.* »⁹ Il s'agit d'une confiance fondée sur l'attention, la disponibilité et l'humanité du médecin dans ses consultations, ses prestations de soins ayant pour finalité dernière l'intérêt du malade. « *En effet, avec tout cela, ce paraîtrait un grand témoignage de l'existence de l'art si un médecin honorable ne cessait d'adresser à son malade des exhortations de ne point se laisser troubler l'esprit dans sa hâte d'arriver au moment de la guérison (...). Les patients à cause de leur situation douloureuse, muets*

et s'abandonnant, perdent la vie. Mais celui qui est chargé de les soigner, s'il montre les découvertes de l'art (...) chassera le découragement présent ou la défiance immédiate. »¹⁰ L'impératif moral qui guide les soins est selon Hippocrate, « *la bonne volonté pour ce qui est à faire.* »¹¹ Mais au sens hippocratique du terme, la bonne volonté qui est recommandée au médecin dans les soins, est une règle d'Or consistant à faire obstacle à l'indignité, à l'inhumanité sous toutes ses formes. « *Je recommande, lisons-nous sous la plume d'Hippocrate, de ne pas introduire une inhumanité excessive (...). Car là où est l'amour des hommes est aussi l'amour de l'art.* »¹² En d'autres termes, la bonne volonté est une sympathie affective comprise par le médecin sous le mode de l'universalité de la dignité humaine. Soigner et guérir un malade, c'est reconnaître que celui-ci présente pour tout être humain, une image dégradée et dégradante de l'humanité. C'est donc le vécu d'une honteuse et choquante représentation de soi, épreuve si révoltante rencontrée dans l'altérité malheureuse du visage de l'autre qui inclinait dans la médecine grecque l'amour de soi vers l'amour des malades pour combattre l'aléa qui brise et dissout la dignité humaine à travers les malades.

Ainsi, la consultation médicale était chez Hippocrate inséparable d'une exigence de sensibilité philosophique, de sagesse pratique destinée à encadrer l'exercice de la médecine dont il faut rappeler avec lui le but essentiel sans dérives dommageables pour les personnes en relation de soins : « *Obtenir la guérison du malade est ce qui en médecine prime tout le reste ; mais si l'on peut atteindre ce but de plusieurs manières, il faut choisir celle qui fait le moins d'embarras : cette règle est celle de la morale comme celle de l'art pour laquelle on ne court pas après une vogue de mauvais aloi.* »¹³

Mais peut-on retrouver aujourd'hui dans la biomédecine ce paradigme de l'observation clinique, cette dimension humaine et morale de la médecine grecque ?

II.- DE LA DÉVALUATION DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LA BIOMÉDECINE CON-

TEMPORAINE

Ce qui spécifie et distingue la pensée médicale contemporaine de la tradition hippocratique de la médecine, c'est la structuration de l'esprit du médecin actuel par la logique des algorithmes biomédicaux. La conséquence est claire : c'est l'effacement de l'humanité de la personne en relation de soins comme un ciel de valeurs sans lesquelles sa dignité reste sans sens. Quelle est donc la logique de cette nouvelle méthodologie qui domine la pensée médicale contemporaine ?

A.- L'évolution épistémologique de la consultation clinique

Le souci épistémologique de la précision, de l'objectivité scientifique, a fait introduire dans la démarche étiologique ou dans l'enquête des signes, de nouveaux moyens techniques qui conditionnent la validité des résultats attendus. La tradition hippocratique de l'observation clinique, de l'examen clinique tend à être dépassée au profit d'une symptomatologie contemporaine fondée sur les examens paracliniques nés avec l'entrée du laboratoire en médecine clinique.

Ainsi, grâce aux instruments techniques dont sont équipés les laboratoires médicaux le praticien dispose désormais de tous les moyens opératoires pour explorer le corps par une démarche qui combine l'anatomopathologie et la biologie clinique. En d'autres termes, la pénétration de la technologie dans l'épistémologie diagnostique permet au médecin ou biomédecin d'obtenir tous les renseignements diagnostiques sur les maladies. L'on ne peut, en effet, nier les progrès gigantesques de l'imagerie médicale, de la radiologie, de l'ordinateur et du scanner dans l'enquête des phénomènes anatomopathologiques. C'est à partir de ces méthodes techniques que le médecin regarde le patient, interroge sa maladie, cherche à identifier les processus lésionnels, les altérations cellulaires, les troubles vasculaires, les lésions inflammatoires des organes en cause c'est-à-dire qui expliquent l'état actuel du malade. Il est tentant de soutenir qu'aujourd'hui tout diagnostic de certitude passe par l'utilisation du

laboratoire c'est-à-dire par les outils techniques de l'anatomopathologie. A rigoureusement parler, la consultation médicale a pris la forme de ce qu'on appelle aujourd'hui la télémedicine ou la téléexpertise qui assure la certitude des hypothèses diagnostiques qui vont des suppositions anatomopathologiques à celles qui sont de l'ordre biopathologique qu'explore la biologie clinique dont les méthodes de travail sont fournies par la biochimie clinique. Il s'agit des dosages qui sont pour la plupart sanguins de molécules de substances pouvant être impliquées dans les lésions pathologiques non tumorales, mais d'origines inflammatoires, dégénératives, nutritionnelles, toxiques ou toutes choses semblables. Dans cette même quête diagnostique le biomédecin peut encore exécuter d'autres dosages sanguins de substances appelées marqueurs tumoraux pour identifier, virus, bactéries, parasites et bien d'autres agents causals.

Mais il reste aussi clair que dans la démarche méthodologique du biomédecin s'appuyant sur les outils de la biochimie, la microscopie optique, photonique, biphotonique ou électronique joue un rôle capital dans l'appréciation des lésions tumorales et non tumorales.

De manière générale, c'est en tenant compte des résultats assurés par les méthodes techniques de l'anatomopathologie et de celles de la biologie clinique que le biomédecin arrive de plus en plus à un diagnostic approfondi dont les conditions d'élaboration disqualifient toutes considérations liées au vécu social de la maladie de l'individu. En effet, comme le dit Jean-Christophe Mino : « *l'expertise biomédicale concerne un individu dont le vécu psychique et social de la maladie n'a pas voix au chapitre.* »¹⁴ Mais n'est-ce pas là le début de la déshumanisation de la personne humaine ?

B.- Du réductionnisme bioclinique au refoulement de l'humain

L'observateur critique des pratiques médicales ne peut s'empêcher de dénoncer la dévaluation de la personne humaine, le refoulement de l'humain dans les consultations mé-

dicales d'aujourd'hui. Le malade en relation de soins cesse d'être une personne humaine c'est-à-dire cet être de valeurs fondamentales d'ordre multiple, social, religieux, métaphysique et toutes choses semblables qui participent à la complexité de son existence ontologique et dont l'épiphanie du visage souffrant, en détresse, émeut et exige l'attention et l'assistance médico-sociales souhaitables. En d'autres termes, dans la démarche biomédicale le patient « *n'est plus cette personne qui souffre, mais cette série d'hypothèses qu'il convient de vérifier, de confirmer ou d'infirmer* »¹⁵ grâce aux nouveaux instruments technologiques qui donnent au médecin tous les renseignements et la précision attendus. Qu'on pense, en effet, aux prouesses actuelles, entre autres, de l'imagerie médicale, du scanner dans la maîtrise des masses tumorales, de l'électro-encéphalographie et de la camera à positions dans l'enquête sur les crises par exemple du lobe temporal.

Avec toutes ces méthodes, nous sommes à jamais entrés dans l'univers de la télémedecine ou de la téléexpertise qui ne laisse aucune place aux valeurs subjectives du patient qui avaient de l'importance dans la tradition hippocratique de l'examen clinique maintenant à l'abandon. En effet, à en croire Marie-Frédérique Bacqué, « *l'augmentation des connaissances scientifiques et techniques produit de facto une limitation de l'approche clinique du patient par le médecin. (M. Balint, en 1973 évoquait, déjà des consultations réduites à six minutes...). La diminution de l'écoute est renforcée par le caractère de plus en plus opératoire de la consultation : refus du symbolique, la limitation du temps, font croire que la médecine peut être exercée par un système expert.* »¹⁶

Ainsi, la médecine contemporaine, qui est une médecine de laboratoire, dans son besoin de rationalité instrumentale de la vie et de la personne humaine disqualifie l'humain dans les consultations médicales. Car celles-ci reposent sur les examens paracliniques dont l'enjeu fondamental est de faire l'éventail scientifique des pathologies avérées ou des événements cliniques latents du corps auquel la biomédecine réduit toute la réalité si complexe de la personne humaine. Parlant de ce désenchantement général de la personne humaine dans les consultations biomédicales, Bernard-Marie

Dupont écrit : « *l'examen clinique s'effaçant devant les examens paracliniques, devant l'imagerie omniprésente (la radiologie, le scanner etc....), c'est de plus en plus une vision instantanée du corps humain qui nous est proposée ; l'homme souffrant devient cette contiguïté de clichés, d'instantanés qui entendent résumer à eux seuls la complexité et la variabilité d'une vie, y compris biologique.* »¹⁷

La médecine d'aujourd'hui, celle qui a l'appellation de biomédecine depuis l'avènement du laboratoire, est le lieu de la simplification de la complexité humaine, de sa réduction à un ordre précisément bioclinique fragmenté en diverses unités de recherches spécialisées qui étudient l'homme, chacune selon sa curiosité bioclinique. En effet, prise dans le tourbillon méthodologique et idéologique de la biomédecine, la personne humaine, c'est-à-dire celle-là même par qui le sens et la valeur pénètrent le monde, ne peut être comprise que comme matière vivante quantifiable. Jean-Claude Guillebaud écrit en ce sens que : « *le médecin se fait mécanicien. La personne du malade est reléguée au second plan. La nouvelle technique médicale induit une inclination pour le mesurable, le quantifiable, l'analysable (...)* Ainsi se trouve minimisée, voire oubliée cette dimension subjective qu'on appelait autrefois le vécu. »¹⁸

En clair, dans les nouvelles méthodes diagnostiques où le malade n'est plus cette personne qui a une histoire et des sentiments, l'humain disparaît au profit des algorithmes. Comment lutter contre ce désenchantement insidieux de la personne humaine dans la nouvelle logique biomédicale qui gouverne l'esprit des consultations cliniques ? Que peut-on espérer de la bioéthique ?

III.- DE LA NÉCESSITÉ DE LA BIOÉTHIQUE DANS LA RÉGULATION ÉTHIQUE DES SOINS

Si la consultation clinique devient aujourd'hui une problématique bioéthique, c'est parce que les conditions méthodologiques dans lesquelles le malade se trouve placé cho-

quent parfois notre sensibilité éthique. La logique de la rationalité instrumentale qui règle l'esprit du biomédecin devenu un expert scientifique d'évènements biocliniques ruine l'humanité et la dignité du malade.

Le regard bioéthique sur l'exercice actuel de la biomédecine n'est pas de trop en dépit de l'existence des codes déontologiques et de l'éthique médicale qui régissent déjà la profession médicale. Mais quelle est alors la justification épistémologique de la bioéthique ?

A.- Bioéthique et éthique médicale : De la justification épistémologique de la bioéthique

Qu'est-ce qui fonde épistémologiquement la bioéthique ? L'on sait que du point de vue épistémologique, l'homme est au centre des énoncés, des propositions bioéthiques comme il est aussi au centre de l'éthique médicale. Mais sa place de noyau dur, de centre de gravitation commune à la bioéthique et à l'éthique médicale ne donne pas lieu à la tentation idéologique de réduire la bioéthique à l'éthique médicale. En effet, traditionnellement conçue dans une sorte de paternalisme et destinée à donner au médecin une certaine ligne de conduite dans l'exercice de sa profession, l'éthique médicale était une exclusivité des médecins qui se réservaient le droit exclusif de décider de ce qui est éthique en médecine. Comme éthique des médecins, l'éthique médicale, peut-on dire, désigne donc l'ensemble des principes, des règles de conduite professionnelle qui détermine les droits et les devoirs des médecins à l'égard de leurs collègues et de leurs patients. Ce qui est à souligner ici est que l'éthique médicale est l'expression de l'autonomie et de la volonté d'auto-régulation de la profession médicale.

Mais avec les nouveaux pouvoirs biomédicaux, les problèmes éthiques rencontrés qui affectent la société globale montrent que le seul cadre de l'éthique médicale, c'est-à-dire leur traitement par les seuls médecins ne suffit pas, mais exige la prise en compte d'autres compétences éthiques. Mieux, ces problèmes demandent pour leur analyse et solution un nouveau cadre pluridisciplinaire qui décentre le point

de vue strictement médical vers d'autres méthodologies d'approche du phénomène humain.

En règle générale, la problématique de la pluridisciplinarité à laquelle l'on a recours signifie que pour une réalité donnée, une seule perspective méthodologique ne peut rendre compte de sa complexité. La pluridisciplinarité est donc un choix épistémologique dans lequel la démarche des diverses perspectives possibles permet d'envisager la compréhension globale du phénomène étudié. Ici, l'exigence qui est faite à chacune de ces perspectives, c'est d'y aller par un effort de distanciation par rapport à son engagement philosophique, idéologique et scientifique qu'impose la complexité de la réalité en situation. Dès lors, la pluridisciplinarité est la démarche méthodologique de la pensée complexe suscitée par la complexité de toute chose, notamment de la réalité humaine.

La bioéthique s'inscrit donc cette dynamique de la pensée complexe, de la vision pluridisciplinaire de la réalité humaine. Elle est épistémologiquement fondée comme choix méthodologique suscité par les limites de l'éthique des médecins et qui envisage de traiter de façon pluridisciplinaire les questions éthiques si complexes qui touchent au respect de la vie et à l'intégrité de la personne humaine impliquée dans une relation de soins dominée par l'autorité plus ou moins paternaliste du médecin.

Donc l'homme est au centre de la bioéthique qui appelle les diverses perspectives d'approche à se connecter pour sa compréhension globale et sa gestion plus responsable qui déborde le seul cadre des compétences médicales. Car, selon Hottois, « *la plupart des questions rencontrées en bioéthique dépassent largement en profondeur et en ampleur les limites d'une profession, si prestigieuse fût-elle, tandis que leur complexité implique la participation d'experts de disciplines très différentes.* »¹⁹

Mais que peut-on espérer de la bioéthique dans la relation de soins sous l'angle de la consultation médicale ? Quels sont les impératifs éthiques sur lesquels doit reposer la consultation médicale ?

B.- Les impératifs éthiques de la consultation médicale

Soigner et guérir donnent à l'activité médicale sa pleine dimension humaine, assurant *ipso facto* au médecin une position de force moralement et socialement légitimée.

Mais en quoi un examen clinique et un examen paraclinique destinés à établir un diagnostic fiable dans l'intérêt du malade peuvent-ils intéresser la bioéthique au point d'en faire une préoccupation éthique sérieuse ?

Cette question est rendue nécessaire au regard de la négation de l'humanité de la personne malade en consultation. En effet, la critique bioéthique destinée à promouvoir l'humain dans la démarche diagnostique naît du constat d'un déficit éthique à réparer dans le regard du biomédecin devenu technicien et mieux, un expert pathologiste chez qui seuls importent la logique et le discours biologiques qui évacuent l'humanité du malade, le désubjectivent par l'effacement de l'examen clinique au profit des examens paracliniques auxquels tend à se réduire à jamais l'esprit médical ou biomédical. Certes la rigueur du diagnostic impose parfois le recours à des examens paracliniques qui permettent d'approfondir l'examen clinique, mais ils ne doivent pas conduire à la négligence de toutes les formes d'accompagnement humanisant fondé sur la prise en compte des besoins du malade. Nul n'ignore, en effet, que dans la consultation médicale il y a, et on l'a vu chez Hippocrate, une composante psychique importante qui contribue à la guérison du malade. Ce que celui-ci réclame au médecin, c'est l'attitude psychoaffective et sociale manifeste dans la qualité même de l'écoute, l'humanité du dialogue, l'attention à son vécu social, c'est-à-dire, au final, la disponibilité du médecin à son profit.

Il en résulte donc en premier lieu l'impératif moral de réhabiliter dans toute sa rigueur méthodologique et pratique, l'examen clinique hippocratique. Ce qui diminuerait le nombre des examens paracliniques parfois inutiles, mais motivés par des enjeux technologiques, économiques et scientifiques que le malade ignore et pratiqués contre son gré. C'est en ce sens

que pour Francis Grimberg « *la médecine sera humaine qu'en réhabilitant le rapport médecin-malade par l'examen clinique : le technicisme conduit au péril d'une réification du vivant par les technologies médicales.* »²⁰ L'éthique de la consultation clinique dominée par la technicité de la médecine d'aujourd'hui, devenue une médecine de laboratoire, est en ce sens un effort de conciliation entre la rationalité instrumentale biomédicale et ce qui témoigne de la plus intime existence ontologique de la personne malade c'est-à-dire son humanité et son consentement dont reste tributaire sa dignité. C'est dire que l'éthique de la consultation clinique doit être une disposition à combiner l'exigence méthodologique et les impératifs éthiques dans la relation de soins afin d'éviter de soumettre les patients à la pratique des examens paracliniques abusifs parfois sans intérêt direct pour eux. Certes, pour justifier ces examens, l'on peut s'appuyer sur l'argument scientifique ou thérapeutique qu'ils s'inscrivent dans la logique diagnostique pour le médecin de s'informer suffisamment et sérieusement sur l'état des patients et donc ces examens apparaissent comme allant de soi. Mais sont-ils sans limites et jusqu'où s'arrête cette exigence d'informations ? A bien considérer les choses, on ne peut s'empêcher de dire que derrière ce désir d'informations diagnostiques, il y a une visée idéologico-scientifique qui exige que soit défini un cadre de régulation éthique qui encadre l'esprit des consultations médicales. C'est ce que nous notons avec Pierre Thuillier quand il souligne qu'il existe dans les hôpitaux des pratiques insidieuses d'activités expérimentales contraires à l'éthique et la déontologie médicales qui régissent la profession médicale. Voici en substance sa remarque : « *les cas que voici concernent ce qu'on pourrait appeler l'éthique des examens médicaux (examen du sang, du cœur et des vaisseaux, des intestins, des reins, etc.). Avec l'évolution de la médecine ces derniers se multiplient (radiographies, scannographies, analyses diverses) à tel point qu'on a parfois l'impression qu'ils constituent une vulgaire routine. Mais une distinction s'impose. Dans la majorité des cas, la finalité est strictement thérapeutique : confirmation d'un diagnostic, « suivi » d'un traitement, etc. ... Il n'est cependant pas rare que des examens soient entrepris pour des raisons purement scientifiques ou essentiellement scientifiques (...). Mais une question de fond est*

soulevée : dans la mesure où les examens s'identifient à des activités de « recherches pures » ne sont-ils pas contraires à la loi et à la déontologie ? »²¹

Une éthique régulatrice des examens paracliniques respectant le consentement du malade s'avère nécessaire aujourd'hui et c'est le second impératif éthique auquel nous conduit la bioéthique. La problématique du consentement dans la relation de soins est une exigence morale ordonnée au respect de la dignité du malade à protéger contre le risque d'instrumentalisation scientifique et idéologique. Certes comme le dit Pierre Thuillier « *De façon générale, le médecin agit dans le seul intérêt du patient ; c'est la guérison qui est l'objectif. Mais des cas « mixtes » se produisent ; à l'occasion d'un acte thérapeutique (examen, intervention chirurgicale), un médecin peut par exemple décider d'essayer une nouvelle technique dont il a eu connaissance ou qu'il a contribué à inventer. Le but est alors de faire progresser les savoirs médicaux. Le problème, c'est que ces essais sont parfois pénibles, dangereux etc.* »²² Il n'est donc pas rare de voir un malade traité sans son consentement éclairé dans un cadre d'essai thérapeutique sans rapport avec le traitement de la maladie dont il souffre. En clair, tous les examens médicaux ne sont pas ordonnés à l'intérêt du malade, mais ont parfois pour but d'expérimenter par exemple un nouvel appareil et en ce sens le médecin peut faire fi du consentement éclairé du malade fondé sur toutes les informations à lui donner y compris la valeur pronostique de l'aléa. Ce manque de considération pour le malade n'est pas sans conséquences. Donnons encore la parole à Pierre Thuillier qui nous raconte l'exemple que voici : « *Pierre Arpaillange et Sophie Dion ont cité le cas « d'une patiente décédée du fait d'un essai qui ne lui était pas nécessaire, auquel elle n'avait pas consenti et auquel son mari était totalement opposé » Lancet, Mai 1984.* »²³ L'on mesure aisément la gravité de l'acte fait contre le consentement de la patiente. Naturellement, contraire à l'éthique et à la déontologie médicale, il est condamnable.

La préoccupation actuelle soulevée qui porte sur la place du consentement dans les consultations médicales ouvre la réflexion sur le troisième impératif éthique des re-

commandations bioéthiques tant la faute médicale a été commise sans tenir compte d'un ensemble de valeurs en présence à identifier et à en comprendre le bien-fondé.

Il s'agit de la pluridisciplinarité de la consultation médicale. L'idée est que le médecin doit acquérir une sensibilité pluridisciplinaire notamment anthropologique et philosophique qui lui permet de comprendre les enjeux en présence dans la consultation médicale. Cette démarche pluridisciplinaire dominée par l'enseignement des sciences humaines et sociales doit permettre de moduler la logique biomédicale et le réductionnisme biologique qui structure l'esprit du médecin disposé à ne voir la personne malade que comme un réceptacle de phénomènes biocliniques.

Car si l'introduction de l'enseignement des sciences humaines dans la formation médicale doit devenir nécessaire aujourd'hui, c'est que, c'est grâce à ces connaissances que le médecin aura « *les outils conceptuels nécessaires pour identifier les valeurs et les conflits de valeurs en jeu dans les situations médicales de soins, de recherche biomédicale ou de santé publique.* »²⁴

Mais il ne faut pas restreindre l'ensemble de ces préoccupations éthiques abordées dans la dynamique générale de la biomédecine aux hôpitaux occidentaux. Elles concernent aussi ceux des pays africains même si les contextes de soins sont un peu différents. Quelle place peut-on alors réserver à la bioéthique dans ces hôpitaux où les problèmes éthiques passent inaperçus ?

C.- Promouvoir la bioéthique dans les hôpitaux d'Afrique

En Afrique, le contexte des soins est complexe de sorte que les problèmes éthiques se posent aussi d'une façon complexe. En effet, dans les soins, le consentement n'a jamais été nécessaire pour diverses raisons.

D'abord les patients vont en consultation médicale avec des modes de pensée et de représentation psychosocioculturelle où l'origine des maladies reste surnaturelle. Dans les

soins traditionnels toujours persistants, ce qui domine la relation de soins, c'est l'autorité des chamans et des charlatans. C'est ce schéma traditionnel de la relation de soins qu'on retrouve dans le paternalisme médical moderne. En effet, le malade qui vient voir le médecin est convaincu que sa maladie a une cause surnaturelle, est liée à la volonté d'une certaine adversité qui lui échappe. Il s'abandonne donc au médecin pour user de tous les pouvoirs en sa possession afin de le guérir du sort qui l'atteint dans son intégrité physique et morale. Faisant en cela toute confiance au médecin, et au nom de ce qu'il souhaite obtenir c'est-à-dire la santé, le patient qui ignore ce que représentent son autonomie et son consentement dans les soins, ne se plaindra pas des conditions de son traitement. En ce sens, toute faute professionnelle, qui n'en est d'ailleurs pas une dans cette vision ancestrale de la maladie, s'explique par la volonté du destin qui l'accable, et ainsi, le médecin se trouve déchargé de la responsabilité de la faute commise dans sa démarche thérapeutique.

La seconde raison qui justifie la complexité des problèmes éthiques est liée à l'état des connaissances des patients et au tabou de la dénonciation qui ne peut se faire sans requérir l'anonymat des éventuels plaignants. En effet, ceux-ci sont, en général, analphabètes, sans instruction, et ignorant tout des devoirs des médecins à leur égard, ne se préoccupent pas de comprendre et de demander qu'on situe la responsabilité pénale dans les préjudices subis lors des soins, qui vont des handicaps physiques à vie, des effets secondaires iatrogènes à la mort. D'un point de vue à la fois philosophique et sociologique, cette attitude sociale du « laissez-faire » médical repose sur un certain solidarisme de vie inhérent à l'être africain et le sentiment d'une fraternité historique et culturelle qui accompagnent les soins et au nom desquels il ne semble pas nécessaire pour un africain de traduire un médecin devant les tribunaux.

Ce qui vient d'être dit annonce fondamentalement la question des autorités de régulation des soins en Afrique où les réglementations médicales qui datent de l'époque coloniale doivent être révisées. Car en Afrique l'État est, en géné-

ral, la seule autorité de régulation des soins. Les organes consultatifs intermédiaires comme les comités de bioéthique sont insuffisants voire inexistants pour le suivi de l'éthique des soins portant sur la bienfaisance, le respect de l'autonomie et l'égalité. Les problèmes éthiques résident fondamentalement dans l'absence ou la faiblesse des comités chargés de l'évaluation des protocoles de recherche, de l'écoute des plaintes des patients, de l'élaboration et la diffusion à travers une presse médicale les devoirs des médecins à faire connaître aux citoyens. De manière rigoureuse, l'Etat ne peut veiller sur le respect des principes éthiques des soins. Dans sa politique de recherches épidémiologiques, de prévention des maladies, peut-il éviter de se rendre complice des médecins pour violer les droits des patients ? Mais comment cette complicité est-elle établie ?

C'est au cours des consultations médicales que certaines études épidémiologiques destinées à produire des données statistiques de la prévalence nationale d'une maladie sont faites contre le respect de l'autonomie et du consentement suffisamment éclairé des patients. Or, la plupart des examens paracliniques comme les examens de sang sans relation directe avec l'état du malade, insidieusement pratiqués à des fins de recherches épidémiologiques, sans leur consentement, impliquent le risque de les inquiéter à tort, de créer des malades psychologiquement désaxés, menacés par une charge morale parfois mortelle en raison de l'insuffisance voire de l'inexistence réelle des ressources médicales dans nos hôpitaux où les médecins défendent, par le fait même, la thèse de n'avoir aucune obligation de résultat mais de moyens. Mais sans pouvoir leur donner des soins de qualité vu l'absence même des ressources médicales très coûteuses que l'État en Afrique ne peut vraiment pourvoir aux patients, est-il éthiquement acceptable de détourner en quelque sorte les consultations médicales des attentes des patients et de les impliquer, sans leur consentement libre et éclairé, dans une recherche épidémiologique aux conséquences parfois néfastes quand ils sont repérés par le test comme positifs ? Il ne faut pas ici rétorquer que les enjeux du droit de la santé qui exige que, pour répondre à leur droit à la santé, les citoyens doivent supporter certaines charges, justifient cette

attitude idéologico-médicale, mais il faut comprendre que dans la nouvelle philosophie des soins, aucun projet de santé, notamment épidémiologique, ne doit désormais exclure dans nos sociétés pluralistes fondées sur des intérêts très variés le consentement des participants au projet déterminé.

Il est donc de toute nécessité que soient constitués en Afrique des comités consultatifs nationaux de bioéthique pour le contrôle social, le recyclage et la formation multidisciplinaire des médecins afin de leur permettre d'avoir les meilleures décisions à prendre pour les patients qu'ils soignent. Il s'agit de faire en sorte que dans nos hôpitaux se déroulent des consultations d'éthique clinique qui respectent les droits de la personne humaine malade. C'est à ce prix que nos hôpitaux pourront sauver le fond d'humanité de la médecine depuis Hippocrate, mais en voie de disparition dans la logique biomédicale contemporaine qui guette l'Afrique.

CONCLUSION

Les questions d'ordre éthique rencontrées dans les consultations médicales sont nombreuses et complexes. La tradition hippocratique de la consultation clinique qui embrasse à la fois le besoin de scientificité et les valeurs humaines fondamentales dont sont tributaires l'humanité et la dignité de la personne en relation de soins est de plus en plus abandonnée au profit de la biomédecine, médecine de laboratoire qui est une désobjectivation de la personne malade.

Ainsi, dans le cadre d'une réflexion bioéthique, est-il urgent de réhabiliter la rigueur méthodologique et la pratique de l'examen clinique, d'introduire dans la formation médicale l'enseignement des sciences humaines pour faire de la pensée médicale, une pensée de la complexité humaine.

NOTES

¹- Jouanna (J.).- *Hippocrate* (Epidémies IV), (Paris, Fayard, 1992), p. 410.

²- *Op. cit.*, p. 411.

³- *Ibid.*, p.193

- 4- Grimberg (F.).- « L'aventure humaine du clinicien » in Zittoun (R) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002), p. 64.
- 5- Tubiana (M.).- *Histoire de la pensée médicale*, (Paris, Flammarion, 1995), p. 320.
- 6- Joly (R.).- *Hippocrate : médecine grecque* (Des Aires, Des Eaux, Des Lieux), (Paris, Gallimard, 1964), p. 78.
- 7- *Op. cit.*, p. 221.
- 8- Tubiana (M.).- *Histoire de la pensée médicale*, (Paris, Flammarion, 1995), p. 354.
- 9- *Op. cit.*, p. 318.
- 10- Joly (R.).- *Hippocrate : médecine grecque* (Préceptes), (Paris, Gallimard, 1964), p. 222.
- 11- *Op. cit.*, p. 217.
- 12- *Op. cit.*, p. 172.
- 13- *Op. cit.*, p. 152.
- 14- Mino (J.-C.).- « D'un système de maladie à un système de santé : les enjeux contemporains des transformations de la médecine » in Zittoun (R.) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002), p. 260.
- 15- Dupont (B.-M.).- « Paradigmes médicaux et révolutions épistémologiques » in Zittoun (R) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002), p. 23.
- 16- Bacqué (M.-F.).- « L'anthropologie médicale, au carrefour des représentations individuelles et collectives de la maladie et de la santé » in Zittoun (R.) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002), p. 227.
- 17- Dupont (B.-M.).- « Etre humain, ou l'essence d'une vie » in Zittoun (R) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002), p. 156.
- 18- Guillebaud (J.-C.).- *Le principe d'humanité*, (Paris, Editions du Seuil, 2001), p. 172.
- 19- Hottois (G) et Parizeau (M.-H.).- *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*, (Bruxelles, De Boeck Université, 1993), p. 55.
- 20- *Op. cit.*, p. 70.
- 21- Thuillier (P.).- *Science et société*, (Paris, Librairie Générale Française, 1997), p. 266-267.
- 22- *Op. cit.*, p. 256.
- 23- *Op. cit.*, p. 258.
- 24- Rameix (S.).- *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, (Paris, Ellipses, 1996), Post-face.

BIBLIOGRAPHIE

Bacqué (M.-F.).- « L'anthropologie médicale, au carrefour des représentations individuelles et collectives de la maladie et de la santé » in Zittoun (R.) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002).

Dupont (B.-M.).- « Etre humain, ou l'essence d'une vie » in Zittoun (R.) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002).

Grimberg (F.).- « L'aventure humaine du clinicien » in Zittoun (R) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002).

Guillebaud (J.-C.).- *Le principe d'humanité*, (Paris, Editions du Seuil, 2001).

Hottois (G.) et Parizeau (M.-H.).- *Les mots de la Bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*, (Bruxelles, De Boeck Université, 1993).

Joly (R.).- *Hippocrate : médecine grecque*, (Paris, Gallimard, 1964).

Jouanna (J.).- *Hippocrate*, (Paris, Fayard, 1992).

Mino (J.-C.) «D'un système de maladie à un système de santé : les enjeux contemporains des transformations de la médecine» in Zittoun (R.) et Dupont (B.-M.).- *Penser la médecine*, (Paris, Ellipses, 2002).

Rameix (S.).- *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, (Paris, Ellipses, 1996).

Thuillier (P.).- *Science et société*, (Paris, librairie Générale Française, 1997).

Tubiana (M.).- *Histoire de la pensée médicale*, (Paris, Flammarion, 1995).

L'ÉTHIQUE PLATONICIENNE DE LA MORT

Donisongui SORO

Assistant au Département de Philosophie

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

L'opinion grecque, forgée par les chants homériques, a fait de la mort le plus grand des maux. Mais, pour Platon, elle n'est qu'une invitation à mieux vivre. Car elle n'est que la séparation de l'âme et du corps, la voie royale du savoir, dont le jeu a pour enjeu la vertu. L'éthique qu'on lui doit d'elle, prône certes l'eugénisme, mais exclut tant le suicide que toutes les formes de deuil et de lamentations funèbres guidées par l'intérêt personnel bien compris.

Mots clés

Ame, éthique, intérêt, mort, vertu.

ABSTRACT

The Greek opinion, built up by Homeric songs, has held death to be the greatest of evils. But, according to Plato, death is an invitation to live better. For it is only the separation of the soul from the body, the high way to knowledge, whose game aims at virtue. Ethics that we owe it, obviously advocates eugenism, but excludes suicide as well as all other forms of mourning and funeral lamentations guided by personal sheer interest indeed.

Keywords

Soul, ethics, interest, death, virtue.

INTRODUCTION

Depuis Homère, le poète qui, aux dires de Mario Meunier, « fut l'éducateur de l'âme de la Grèce »¹, la mort est perçue dans l'opinion grecque comme un phénomène redoutable procédant d'Hadès, divinité chargée par Zeus de l'administrer aux vivants. Descendu dans son univers pour consulter l'âme du devin *Tirésias*², Ulysse y découvrit un royaume enveloppé de nuées et de brumes, un monde d'infortune et de misère.

Il y vit l'âme de Tirésias qui lui demanda : « *pourquoi donc malheureux, abandonnant la clarté du soleil, es-tu venu visiter les morts en ce pays sans joie ?* »³ Il y vit aussi celle de sa mère qui lui dit : « *Comment es-tu venu sous cette brume obscure, quoique tu vives encore ?* »⁴. Il y aperçut enfin Tantale qui, « *debout dans un lac, souffrait de dures peines* »⁵, Sisyphus, « *qui souffrait aussi de rigoureuses peines* »⁶ et Minos qui « *rendait la justice aux défunts* »⁷.

Cette conception terrifiante de la mort, Platon la regarde de travers et veut qu'elle soit regardée de travers. Il opte pour une éthique qu'il veut conforme à l'essence éternelle de la mort, une éthique qui la pose comme une invitation à mieux vivre. Mais comment la mort peut-elle être une invitation à mieux vivre ? Autrement dit, comment la définit-il ? Que nous invite-t-il à retenir comme enjeu de son jeu ? Et, à quel type de deuil ou de contrition veut-il qu'elle soit associée comme cause ?

Au fondement de ces questions se trouve une idée forte et anticipée : Platon se donne comme le défenseur d'une humanisation véritable des mœurs funèbres. Et les lignes qui suivent se veulent un examen de cette idée à la lumière du corpus platonicien. Aussi tenteront-elles de cerner le sens de la mort chez le philosophe, son jeu et son enjeu, puis son lien avec la vertu.

I.- DÉFINITION DE LA MORT

L'une des préoccupations les plus brûlantes de Platon, est d'établir des concepts, des définitions claires, univoques et universelles. Son Socrate dans les rues d'Athènes interroge qui veut bien l'écouter sur telle ou telle notion qu'on croit à tort connaître.

C'est ainsi que dans l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Charmide*, le *Lysis*, l'*Hippias majeur* et *La République*, on le voit cherchant à définir la piété, la vertu, le courage, l'amitié, le beau, et la justice. C'est ainsi aussi qu'il s'évertue à donner une signification précise à la mort dans *L'Apologie de Socrate* puis dans le *Phédon* où elle apparaît à la fois comme séparation de l'âme et du corps, et comme moyen du savoir.

A.- La séparation de l'âme et du corps

La fin de *L'Apologie de Socrate* est une véritable tentative de définir la mort. Elle invite à la saisir soit comme un sommeil sans rêve et sans fin, soit comme une autre vie dans laquelle on pourra rencontrer les grands hommes du passé. Mais dans le *Phédon*, les idées se précisent et à Simmias dont la réponse ne peut être qu'affirmative Socrate demande : « *Ce qu'on appelle "mort", n'est-ce pas le détachement, la séparation de l'âme qui s'éloigne du corps ?* »⁸.

Par cette définition que Simmias acquiesce naïvement, Platon livre à son lecteur le sens premier qu'il donne à la mort. Elle est, pour lui, une rupture : la rupture du contrat de coexistence entre l'âme et le corps. Si, pour l'épiphénoménisme et le parallélisme psychophysiologique⁹ des temps modernes, elle est la cessation de la vie ou la réduction du vivant à la poussière inconsciente, pour lui, elle n'est qu'une séparation, la séparation de l'âme et du corps. Sa présence devant le sujet humain traverse le corps de celui-ci d'un frisson inouï, le fait tituber, chanceler et s'écrouler comme le Sphinx devant le génie d'Œdipe¹⁰. Mieux, elle fait tomber les chaînes de son âme qui, comme une colombe légère, s'envole vers les régions supérieures.

Sur cette scission, le langage platonicien est invariable : « *quand la mort se présente à l'homme, relève-t-il, c'est*

semble-t-il ce qu'il y a de mortel en lui qui meurt ; mais ce qui est immortel, sauvé de l'anéantissement, s'éloigne et cède la place à la mort »¹¹. Mais la mort ne fait pas que séparer l'âme du corps. Elle la libère aussi de l'ignorance et la mène au vrai savoir.

B.- Le moyen du savoir vrai

La définition de la mort comme séparation de l'âme et du corps porte en soi la réponse à une préoccupation qui revient souvent dans le *Phédon* : « *dans l'acquisition de l'intelligence, le corps est-il, ou non, une entrave, quand on l'associe à la recherche ?* »¹² ; « *Quand donc [...] l'âme atteint-elle la vérité ?* »¹³ ; « *Est-ce par le moyen du corps que ce qu'il y a de plus vrai en elles (les choses) est observé ? Ou plutôt celui d'entre nous qui se sera le plus parfaitement, le plus exactement préparé à penser en elle-même chaque chose qu'il examine, ne sera-t-il pas le plus près de connaître chacune d'elles ?* »¹⁴ ; Quand « *nous posséderons ce que nous désirons, ce dont nous affirmons que nous sommes amoureux, la pensée ?* »¹⁵

À ces interrogations, la réponse de Platon est sans équivoque : « *aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera mêlée à cet élément mauvais, jamais nous ne pourrions posséder l'objet de notre désir d'une manière qui nous satisfasse et cet objet, nous le déclarons, c'est la vérité* »¹⁶. Et comme si cette réponse, quoique suffisante, lui laissait quelque sentiment d'insatisfaction, il précise : « *Ce sera quand nous serons morts* »¹⁷ que notre âme atteindra la vérité, que nous connaîtrons les choses telles qu'elles sont. Car « *l'âme pense mieux que jamais, sans doute, quand elle n'est troublée ni par l'ouïe, ni par la vue, ni par la peine, ni par le plaisir, et qu'elle s'est le plus possible isolée en elle-même : dégagée du corps, et rompant dans la mesure du possible tout commerce et tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est.* »¹⁸

La mort apparaît ainsi, pour l'âme, comme une véritable délivrance non seulement de la présence massive et asservissante du corps mais aussi de l'ignorance. Par définition, elle est contact effectif avec la vérité, elle est retour de l'âme vers le cortège des dieux, vers les essences. Avec elle,

l'âme n'est plus « *liée au corps, et collée à lui* »¹⁹, elle n'est plus contrainte de voir les réalités à travers cette sorte de clôture constituée par lui, mais elle les voit par elle-même, sans médiation, elle se livre à la « *pensée pure* »²⁰. Et Platon le souligne bien quand il écrit : « *Mais quand l'âme s'applique par elle-même et avec ces propres forces à l'examen, elle s'élance là-bas vers ce qui est pur, qui existe toujours, qui ne meurt point, qui reste identique à soi-même [...]. Cet état de l'âme, nous l'avons appelé pensée pure* »²¹.

Ainsi, dans la mort, l'âme cesse d'errer, s'isole et contemple les Idées. Elle fait l'expérience sublime de la pensée pure. Elle éprouve le bonheur de connaître les réalités en soi et surtout l'Idée du bien. Et c'est ce qui, au-delà du jeu de la mort, pose le problème de son enjeu.

II.- JEU ET ENJEU DE LA MORT

Heidegger observait que « *dès qu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir* »²². Jankélévitch a renchéri en ces termes : « *dès l'instant de sa naissance, le vivant est tel qu'il doit mourir [...] on peut rester décrépît très longtemps sans mourir, et mourir bien avant d'être décrépît [...] personne ne meurt à proprement parler de vieillesse* »²³. Ces déclarations semblent rejoindre les vérités éternelles de Platon.

En effet, le jeu de la mort s'impose comme une détermination du vivant. Comme la naissance et la croissance, il fait partie de son devenir voire de son être. Lorsqu'elle m'adresse sa sommation, « *c'est de moi qu'il s'agit, moi que la mort appelle personnellement par mon nom, moi qu'on désigne du doigt et qu'on tire par la manche, sans me laisser le loisir de loucher vers le voisin ; les échappatoires me sont désormais refusées autant que les délais ; l'ajournement à plus tard et tout de même les alibis et le report sur un autre sont devenus impossibles* »²⁴.

Ainsi, l'homme le connaît et le vit comme une fatalité contre laquelle son cœur se révolte souvent, mais vainement. Dans les guerres, les maladies, les accidents, dans les attentats, les assassinats et les meurtres, dans la peine capitale, le suicide et les fortunes diverses, il en fait sans cesse l'expé-

rience. Et sa conscience ne peut que constater ce jeu pluriel dans lequel seul le suicide relève de la liberté et du choix. Seulement, si l'homme a la possibilité de se donner la mort, Platon lui en déconseille fortement l'usage.

A.- L'interdiction du suicide

Séparation de l'âme et du corps, retour du philosophe à l'univers éthéré des dieux et des essences, la mort n'est pas un mal. Il ne faut ni la craindre ni la faire craindre en lui prêtant des traits hideux. C'est par ignorance que le vulgaire la tient « *pour le plus grand des maux* »²⁵. Le philosophe la connaît et ne s'irrite point à son approche.

Et ce n'est que justice. Car « *dans l'ordre des affections seulement humaines, tant de gens ont voulu, à la mort de leurs mignons, de leurs femmes, de leur fils, les suivre dans l'Hadès, conduits par l'espoir qu'ils verraient là-bas l'objet de leur amour et seraient avec lui et quand il s'agit de la pensée pure, un homme qui l'aime vraiment, qui a le même espoir de l'atteindre dans l'Hadès, et là seulement d'une façon qui le comble, se fâchera de mourir et n'ira là-bas qu'à contre cœur ?* »²⁷.

Une chose est certaine, toujours certaine et entièrement digne d'être retenue : « *Un homme que tu vois s'irriter quand il va mourir n'est pas un ami de la sagesse, mais un ami du corps. Le même personnage aime peut-être aussi les richesses, les honneurs, soit les uns ou les autres, soit les uns et les autres* »²⁷. En revanche, « *l'homme qui a véritablement employé son existence à la philosophie est plein de courage au moment de mourir* »²⁸. Platon considère même que « *ceux qui pratiquent la philosophie au droit sens du terme s'exercent à mourir et craignent moins que personne d'être morts* »²⁹.

Contrairement au *philosomatos*, à l'homme des plaisirs du corps, le philosophe sait qu'à l'âme du *Phèdre* tombée du ciel, seule la mort offre l'espoir d'un retour effectif dans la présence bienheureuse des dieux et des vérités éternelles. Il sait que seule elle les lui présente directement et concrètement. Aussi aspire-t-il à la délivrance qu'elle apporte. Il la désire, mais le suicide lui est interdit. Comme le résume Paul

Vicaire dans sa note introductive au *Phédon*, « *Le philosophe désire la mort, mais le suicide est interdit* »³⁰.

À Socrate condamné à mort et qui invite Événos à le suivre sur cette voie s'il est philosophe, Simmias réplique : « *Quelle invitation fais-tu là, Socrate, à Événos ?* »³¹ Et comme pour mieux étonner le jeune Simmias, Socrate relève que si Événos est philosophe, « *il acceptera volontiers, lui, Événos, et avec lui tout homme qui s'occupe comme il faut de philosophie. Pourtant il ne se fera sans doute pas violence à lui-même, car cela n'est pas permis* »³².

Cébès, prenant parti pour Simmias, croit déceler une contradiction dans ces propos du maître qui veut que le philosophe aime la mort et lui interdit de se la donner. Il lui demande : « *Comment peux-tu dire, Socrate, qu'il n'est pas permis de se faire violence à soi-même, et, d'autre part, que le philosophe accepterait volontiers de suivre celui qui meurt ? [...]. Quelle raison, Socrate, peut faire dire qu'il n'est pas permis de se donner à soi-même la mort ?* »³³. La raison qui interdit le suicide, répond Socrate, est que ceux qui désirent la mort seraient « *impies en se rendant ce service à eux-mêmes, et qu'ils doivent attendre un bienfaiteur étranger* »³⁴.

Mais la question qui, dès lors, effleure l'esprit est celle de savoir si ce bienfaiteur étranger peut être un philosophe. Autrement dit, si le philosophe ne peut pas se donner la mort qui libère, peut-il la donner à autrui ?

B.- L'institution de l'eugénisme

Dans la cité parfaite qu'il imagine, Platon brise, sans les ménager, beaucoup de barrières sociales et installe des formes nouvelles souvent révolutionnaires. Dans l'harmonie linéaire des mœurs, dans la conscience conservatrice de leurs formes et de leurs contenus, il opère une véritable révolution culturelle. C'est ainsi que s'effrite la ségrégation sexuelle tant au niveau de l'éducation³⁵ que des tâches sociales³⁶. C'est ainsi aussi que s'adopte la communauté des biens, des femmes et des enfants³⁷.

Toutefois, la communauté des femmes qu'il propose

n'a rien de licencieux. Platon n'entend point abolir le mariage. Il veut l'adapter, au cadre de la grande famille qu'est la cité juste : « *former des unions au hasard, affirme-t-il, ou commettre faute du même genre, serait une impiété dans une cité heureuse, et les chefs ne la souffriront pas [...]. Il est donc évident qu'après cela nous ferons des mariages aussi saints qu'il sera en notre pouvoir* »³⁸.

Pour élever l'espèce humaine à la plus haute perfection, les rapports de procréation seront rendus très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite et très rares, au contraire, entre les sujets inférieurs. De plus, « *les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains de personnes chargées d'en prendre soin [...]. Ces préposés porteront les enfants des sujets d'élite au bercail, et les confieront à des nourrices habitant à part dans un quartier de la ville. Pour les enfants des sujets inférieurs, et même ceux des autres qui auraient quelque difformité, ils les cacheront en un lieu interdit et secret* »³⁹.

De ce lieu secret et interdit, Platon ne dit pas plus ; mais le lecteur n'est pas dupe. C'est sans doute un lieu où plane l'ombre de la mort, un lieu où seront éliminés tous les *enfants inférieurs* ou victimes de malformation ; et ce, en vue de conserver la pureté de l'espèce humaine. C'est l'eugénisme ou l'eugénique de Platon.

L'eugénisme dans la philosophie de Platon ! Cela pourrait fort surprendre quand on connaît l'intérêt du philosophe pour la raison et les normes éthiques qu'elle édicte. Mais il ne semble pas s'opposer à la raison normative qui veut une société plus conforme à ses principes et n'est pas spécifique au penseur de l'Académie. Au contraire, tout se passe comme si on n'y échappe qu'en vainquant les malformations congénitales et comme si, à la vérité, aucune société ne peut se vanter d'en être exempte. Cela, les traditions négro-africaines ne peuvent le nier.

D'ailleurs, si l'eugénisme chez Platon ne peut manquer de surprendre le lecteur, il reste loin d'affecter l'éthique globale que le philosophe nous a laissée de la mort. Face à la mort qui survient, Platon reste de ces penseurs dont l'humanité doit encore se souvenir. Dans son *Introduction aux*

grandes doctrines morales, Félix-Nestor Ahoyo affirmait que « *l'humanité gagnerait à opérer un retour à Socrate* »⁴⁰. Retourner à Socrate, c'est retourner à Platon dont le témoignage reste indispensable à sa connaissance. Et on ne peut que souscrire à ce retour lorsqu'on observe, chez lui, la condamnation du deuil miné par l'intérêt personnel.

C.- La condamnation du deuil intéressé

C'est au travers de la mort de Socrate, son maître vénéré, que Platon expose sa critique du deuil miné par l'intérêt personnel bien compris. Accusé « *de corrompre la jeunesse ; de ne pas croire aux Dieux auxquels croit l'État, mais à des divinités nouvelles, qui en sont différentes* »⁴¹, Socrate est « *traduit devant les cinq cents juges tirés au sort parmi les six mille citoyens, membres du tribunal de l'Héliée* »⁴². La délibération de ce tribunal le condamne à la peine capitale : il doit mourir par consommation de la ciguë.

En février de l'an -399, alors qu'il entre dans sa soixante onzième année, la sentence des Athéniens s'exécute. Les Onze, ces magistrats chargés de la surveillance des prisons et de l'exécution des sentences, « *lui signifient qu'il doit mourir aujourd'hui* »⁴³, plus précisément ce soir. La journée s'avère chargée et pathétique. C'est le temps des dernières paroles à Xanthique sa femme, à ses amis Phédon et Criton, à ses disciples Apollodore, Critobule, Hermogène, Épigène, Eschine, Antisthène, Ctésippe, Menexène, Cébès et Simmias, Platon étant absent pour cause de maladie⁴⁴. C'est le temps des adieux aux intimes, à la compagne de toute une vie et à une progéniture dont l'avenir, désormais, s'assombrit.

Puis, vient « *le serviteur des Onze* »⁴⁵ quelques instants avant le coucher du soleil. Il l'invite à boire le poison. Celui qui le donne le porte broyé dans une coupe, en indique la posologie et le lui tend. Il le prend et, « *gardant toute sa sérénité [...], sans trembler, sans changer de couleur ni de visage [...], d'un seul trait, tranquillement, paisiblement* »⁴⁶, il le boit « *jusqu'à la dernière goutte* »⁴⁷.

Phédon décrit d'une façon émouvante l'effondrement

des intimes du maître : « Jusqu'à ce moment, souligne-t-il, nous avons pu presque tous nous retenir de pleurer ; mais quand nous vîmes qu'il buvait, qu'il avait bu, ce ne fut plus possible. Moi-même, je ne pus résister, je versai des flots de larmes, si bien que je me voilai la figure et pleurai sur moi-même, et non pas sur lui, sur mon infortune, en pensant au compagnon qui m'était arraché »⁴⁹. Il rappelle qu'avant lui, Criton « n'avait pu retenir ses larmes : il se leva et sortit. Et Apollodore, qui auparavant déjà n'avait pas cessé de pleurer, se mit alors à rugir de douleur, sanglotant, s'indignant, et tout le monde en avait le cœur brisé, excepté Socrate »⁴⁹ qui « dit ces mots, les derniers : Criton, nous devons un coq à Asclépios. Payez ma dette, n'oubliez pas. »⁵⁰

Mais, alors que Socrate meurt en héros moral, Platon retient des intimes du maître une image qui interpelle chacun de nous. Il soupçonne l'apparence et refuse de se fier à elle, à ses caprices. Il dépasse leur effondrement apparent pour saisir et dévoiler ce qui derrière cette apparence fait figure de réalité ou force de loi. De leurs lamentations funèbres et de celles des humains en général, il révèle une vérité troublante, une vérité qui crève les yeux et qu'il nous est difficile de regarder en face : la vanité et l'hypocrisie de ces pratiques.

En effet, Phédon, en faisant le récit de la mort de Socrate, du maître bien aimé buvant la ciguë, n'a pu s'empêcher d'ajouter : « Moi-même, je ne pus résister, je versai des flots de larmes, si bien que je me voilai la figure et pleurai sur moi-même, et non pas sur lui, sur mon infortune, en pensant au compagnon qui m'était arraché »⁵¹.

Cet aveu de Phédon, pleurant son infortune et non pas l'ami mourant, est un désaveu. Il signifie que, devant le deuil et toutes les expressions de douleur qu'il fait pousser aux vivants, il faut encore une attitude critique. Il révèle le désarroi d'une conscience égocentrique qui voit subitement s'obscurcir l'horizon, qui voit subitement s'effondrer tous les espoirs d'un appui qui lui était pourtant acquis. Plutôt que de pleurer le mort, les vivants, en général, pleurent l'incertitude de leur avenir ou le dénuement dans lequel les précipite sa disparition tragique.

Ainsi, le crime de la mort, c'est de menacer des intérêts. Tant qu'elle ne porte atteinte à aucun intérêt, elle n'est rien pour nous. Et pourtant les raisons de pleurer le mort lui-même ne manquent pas et ne sont pas des moindres.

Le sujet humain était ici, il y a quelques instants, plein de vigueur et de charme. Mais quelque chose a triomphé de lui, l'a humilié comme un boxeur au tapis. Il est devenu un objet, un corps sans volonté, un corps qu'on lave, qu'on habille, qu'on pare et qu'on enverra bientôt là-bas, dans les entrailles humectées de la terre. Avait-il des châteaux ? Il n'en est plus digne. Avait-il des amis, ou des enfants ? Tout cela n'est que du passé. Pire, le voilà livré en pâture aux vers. Et, par eux rongé, il ne sera plus bientôt qu'une masse informe puis néant. C'est cela le mal profond de la mort : quelque chose de presque rien, quelque chose d'imperceptible qui triomphe des formes vivantes même les plus augustes, le triomphe du néant sur l'être.

Voudrait-on savoir pourquoi il meurt ? La réponse ne peut qu'être partielle. Car, après tout, il ne meurt pas d'un accident, d'une arme ou d'une maladie : toutes ces choses et les autres qui en allongeraient la liste, l'ont trouvé déjà mortel. Il meurt parce qu'il doit mourir. Et le message que Platon veut nous faire retenir de ce *devoir-mourir*, est celui d'un appel à la vertu.

III.- LA MORT, UN APPEL À LA VERTU

Pour Platon, la vertu est la science du bien et du mal, c'est-à-dire le savoir qui permet de distinguer clairement le bien du mal et d'opter pour le bien⁵². Si, pour l'homme des temps modernes, elle est la « *disposition habituelle à agir moralement bien* »⁵³ ou la « *force avec laquelle la volonté s'ordonne au bien, se conforme au devoir* »⁵⁴, elle est avant tout, dans son entendement, une science et non une simple force. Ou encore, cette force, elle-même, est avant tout une science. Elle est la science qui nous fait distinguer le bien du mal et nous pousse au bien.

Et c'est la voix de cette science qu'il entend à travers le jeu de la mort. Le message que porte à ses oreilles cette

voix se résume en quelques mots : supplices des méchants et délices des justes dans la vie dont le tombeau est le portier.

A.- Les supplices des méchants

C'est dans le mythe géographique du *Phédon* et celui d'Er dans *La République*, qui conduisent au cœur des secrets de l'au-delà, que Platon amène le plus son lecteur à réaliser que la mort est un appel à mieux vivre. Partant du spectacle coloré de la vie quotidienne des hommes, ces mythes le plongent dans l'univers sacré des dieux qu'ils présentent comme observateurs et juges souverains de nos actes. Cette incursion, opérée dans l'allure d'une véritable eschatologie morale, révèle la nécessité, pour l'homme, d'une existence vertueuse en exposant les sorts réservés tant aux justes qu'aux injustes⁵⁵.

Le *Phédon* présente celui des injustes comme un singulier-pluriel. Il distingue, en effet, trois types de sorts correspondant à trois catégories d'injustes : ceux dont l'existence est moyenne, les incurables et ceux qui sont injustes involontairement. Les premiers, « *ceux dont l'existence aura semblé moyenne* »⁵⁶, sont dirigés vers l'Achéron montés dans des barques faites pour eux, et sur lesquelles ils arrivent au lac. Ils séjournent en ce lieu, s'y purifient, se déchargent des fautes qu'ils ont pu commettre par les peines qu'ils subissent, et obtiennent pour leurs bonnes actions des récompenses en rapport avec leur mérite individuel.

Les deuxièmes, « *ceux qui auront semblé incurables à cause de l'énormité de leurs fautes, qui ont multiplié les vols sacrilèges, défié la justice et la loi par des meurtres, et accumulé les forfaits de cette espèce* »⁵⁷, sont jetés dans le Tartare d'où jamais ils ne reviennent. L'énormité de leurs fautes les retient dans ce lieu de misère et de tourments. Méchants incurables, amis de l'injustice, ils reçoivent le lot qui leur convient, ils reçoivent des sanctions irrémédiables.

Quant aux troisièmes, « *ceux dont les fautes auront semblé n'être pas sans remède malgré leur gravité (ceux, par exemple, qui par colère ont usé de violence envers leur père ou leur mère, et s'en sont repentis toute leur vie, ou qui sont deve-*

nus homicides dans les circonstances du même ordre), ceux-là doivent nécessairement être précipités au Tartare ; mais une fois qu'ils y sont tombés et qu'ils y ont séjourné un temps déterminé, le flot les rejette »⁵⁸.

Ceux, parmi eux, qui ont été des homicides suivent le cours du Pyriphlégéon. Quand ils arrivent au lac Achérourias, ils se mettent à crier. Ils appellent, les uns, ceux qu'ils ont tués, les autres, ceux qu'ils ont violentés. Puis, ils les supplient et leur demandent de les laisser passer sur le lac et de les accueillir. *« S'ils les fléchissent, ils passent, et leurs maux prennent fin. Dans le cas contraire, le flot les ramène au Tartare, et de là aux fleuves. Cela ne cesse pas avant qu'ils aient fléchi leurs victimes »⁵⁹.*

Le mythe d'Er, dans *La République*, pénètre davantage le sort ténébreux des injustes incurables. Il porte un regard particulier sur le sort des impies et des tyrans dont il dépeint quelques figures spécifiques comme celle d'Ardiée. Er, racontant son odyssée dans les profondeurs de la Terre, précise qu'il entendit une âme demander où était le grand Ardiée et que d'Hadès on lui avait répondu : *« Il n'est point ici et il n'y viendra jamais »⁶⁰.*

En effet, il s'était présenté, avec d'autres tyrans et d'autres criminels, devant l'ouverture de cette demeure, mais elle leur avait violemment refusé le passage en faisant entendre un sourd mugissement. Et à ce bruit terrifiant, *« des hommes de feu accoururent et leur lièrent pieds et poings ; puis, après les avoir traînés sur un lit d'épines, ces justiciers annoncèrent qu'ils allaient les précipiter dans le Tartare »⁶¹.*

On sait qu'Ardiée le Grand avait été tyran d'une cité de Pamphylie, qu'il avait tué son père autant que son frère aîné et commis beaucoup d'autres sacrilèges. On sait aussi, d'après Er, que ses compagnons infortunés étaient des tyrans, des criminels et des impies, bref, des injustes incurables. Le sort des injustes, dans l'autre vie, est donc un sort de terreur et d'effroi. Il est, pour l'âme, le pire des malheurs.

Platon nous invite à mieux vivre, à cultiver la science

du discernement par laquelle on peut éviter ce sort, c'est-à-dire, la philosophie. Mieux, il nous invite à nous y consacrer. Avec Socrate à Glaucon, il peut dire : « *voilà pourquoi chacun de nous, laissant de côté toute autre étude, doit surtout se préoccuper de rechercher et de cultiver celle-là* »⁶². Car, c'est grâce à elle que nous pourrons « *choisir entre une vie mauvaise et une vie bonne, appelant mauvaise celle qui aboutirait à rendre l'âme plus injuste, et bonne celle qui la rendrait plus juste* »⁶³.

La beauté du corps, les honneurs et les richesses ne nous tiendront pas compagnie au-delà du tombeau. Seule celle de l'âme qu'on appelle la vertu et que seule la philosophie confère y accède et sait charmer les êtres de cet autre monde. D'où la conclusion : « *nous devons tout faire en vue de participer, dans cette vie, à la vertu et à la pensée : le prix de nos efforts est beau, et grande notre espérance* »⁶⁴.

B.- Les avantages de la vie vertueuse

Le mythe du *Phédon*⁶⁵ et celui d'Er⁶⁶ qui ont levé le voile sur les supplices des méchants, sont aussi ceux qui donnent l'explication la plus claire et la plus émouvante des avantages de la vertu. Dans le *Phédon*, c'est par ouï-dire vague et indifférencié du "on" impersonnel que Platon a connu ces avantages. Le préambule du mythe en témoigne avec éloquence : « *Voici, dit-on, ce qui arrive à chaque homme après sa mort* »⁶⁷. Dans *La République*, le "on" fabulateur et peu crédible n'est plus le maître qui instruit. C'est le récit vivant d'un témoin oculaire, d'un homme qui a fait le voyage de l'au-delà, le témoignage d'Er de Pamphylie, qui est rapporté.

Fils d'Arménios de Pamphylie, Er « *était mort dans une bataille ; dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà putréfiés, le sien fut retrouvé intact. On le porta chez lui pour l'ensevelir, mais le douzième jour, alors qu'il était étendu sur le bûcher, il revint à la vie ; quand il eut repris ses sens il raconta ce qu'il avait vu là-bas* »⁶⁸.

Son récit rejoint celui du *Phédon*. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, elle avait cheminé avec

beaucoup d'autres, et elles étaient arrivées en un lieu où elles virent côte à côte deux ouvertures dans la terre, et deux autres, opposées, dans le ciel. « *Au milieu étaient assis des juges qui, après avoir rendu leur sentence, ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait à travers le ciel, après leur avoir attaché par-devant un écriteau contenant leur jugement ; et aux méchants de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par-derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions* »⁶⁹.

Il y vit des âmes qui montaient péniblement de la terre, couvertes d'ordures et de poussière, et d'autres qui descendaient allègrement du ciel, pures et brillantes. Les unes racontaient leurs aventures en pleurant tandis que les autres, qui venaient du ciel, parlaient de délices et de visions d'une extraordinaire splendeur. Pour chaque faute commise, chacune recevait, à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque punition durait cent ans⁷⁰.

Enfin, toutes furent invitées à choisir de nouveaux corps pour une nouvelle carrière⁷¹. Celles des justes firent les meilleurs choix. Et le choix achevé, toutes furent conduites au fleuve Amélès où elles burent à leur guise exceptée celle d'Er. Cette eau effaça le souvenir de leur existence antérieure et elles furent lancées, chacune vers son nouveau lieu de naissance⁷².

Ce mythe, conclut Platon, a été conservé pour notre édification. Si nous y ajoutons foi, si nous nous attachons à la justice, nous ne quitterons point la voie ascendante, nous nous mettrons d'accord avec les dieux et serons heureux, dans cette vie et dans la vie à venir. C'est cela le sens de l'exhortation ultime que, au sortir du mythe, Socrate donne à Glaucon : « *Et c'est ainsi, Glaucon, que le mythe a été sauvé de l'oubli et ne s'est point perdu ; et il peut nous sauver nous-mêmes si nous y ajoutons foi* »⁷³.

Cette conclusion pourrait être celle de toute l'œuvre de Platon, de ses quarante et un ans de philosophie, de ses trente cinq dialogues, de son recueil de lettres, des définitions et des six petits dialogues apocryphes qu'on lui doit.

Certes d'autres dialogues comme le *Timée* et *Les Lois* sont postérieurs à *La République*. Mais comme l'a bien vu Röhdé, « le fond de ses pensées resta invariablement le même [...]. Et la postérité ne se trompe pas en se faisant de lui l'image d'un sage sacerdotal, montrant d'un geste impératif à l'esprit humain le chemin qui, de cette pauvre terre, conduit en haut, à la Lumière éternelle »⁷⁴.

CONCLUSION

Sur la mort, comme sur bien d'autres sujets, Platon ne manquera pas de nous surprendre. À ses pieds, nous apprendrons toujours. Sa pensée n'a sans doute pas su éviter les formes, aujourd'hui suspectes, du mythe. La réflexion conceptuelle s'y trouve entremêlée comme à l'autre d'elle-même. Mais la pensée platonicienne n'est pas pour autant un mythe ni une mythologie sans intérêt pour notre modernité culturelle.

À notre époque où les valeurs morales semblent dépérir le plus, confrontées qu'elles sont aux vagues torrentielles d'un matérialisme déshumanisant, son éthique de la mort murmure la possibilité d'un retour à ce qui sauve. Elle rappelle que l'homme n'a pas le droit de renoncer à l'humanité, à son essence, parce que quelque force incontrôlée l'aurait contraint à être autre que ce qu'il est. Elle signifie que ni la quête des richesses et des honneurs, ni celle des plaisirs et des loisirs, ni celle du savoir et du pouvoir ne doivent nous obnubiler l'esprit et tourner nos regards vers l'ici-maintenant. Elle suggère que nous ne devons pas cheminer sur des voies autres que celles de l'humanité manifestées par le droit et la justice, que celle de la vertu.

Et si elle ne peut que nous convier à rester humains, elle ne le fait qu'en pensant la mort de façon spécifiquement humaine. Elle ne la saisit pas comme simple cessation irréversible en pleine continuation d'être, ni comme simple retour du vivant à la poussière inconsciente, mais comme séparation de l'âme et du corps. L'idée d'une âme qui survivrait au corps, qui serait appelée à rendre compte de ses mérites et de ses démérites éthiques, fait sa force.

NOTES

- ¹- Homère. – *L'Iliade* (Paris, Albin Michel, 1956), traduction Mario Meunier, p. 10.
- ²- Homère. – *L'Odyssée*, (Paris, Albin Michel, 1961), traduction Mario Meunier, p. 186.
- ³- *Op. cit.*, p. 184.
- ⁴- *Op. cit.*, p. 182, 186.
- ⁵- *Op. cit.*, p. 198-199.
- ⁶- *Op. cit.*, p. 199.
- ⁷- *Op. cit.*, p. 189.
- ⁸- Platon.- *Phédon*, (Paris, Les Belles Lettres, 1969), traduction Paul Vicaire, 67c – 68a.
- ⁹- Bergson (Henri).- *L'énergie spirituelle*, (Paris, P. U. F., 1985), p. 29 - 60.
- ¹⁰- Sophocle.- *Œdipe Roi* (Paris, GF, 1947), traduction R. Pignard.
- ¹¹- *Op. cit.*, 106d -107a.
- ¹²- , *Op. cit.*, 64e – 65b.
- ¹³- *Op. cit.*, 64e – 65b.
- ¹⁴- *Op. cit.*, 65d – 66a.
- ¹⁵- *Op. cit.*, 66b – 67a.
- ¹⁶- *Op. cit.*, 66a – 67b.
- ¹⁷- *Op. cit.*, 66b – 67a.
- ¹⁸- *Op. cit.*, 65b – 66d.
- ¹⁹- *Op. cit.*, 82d – 83a.
- ²⁰- *Ibidem*.
- ²¹- *Op. cit.*, 79b – 79d.
- ²²- Heidegger (Martin).- *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, (Paris, Gallimard, 1938), traduction Henry Corbin, p. 131 - 132.
- ²³- Jankélévitch (Vladimir).- *La mort*, (Paris, Champs Flammarion, 1985), p. 92 et 283.
- ²⁴- *Op. cit.*, p. 26.
- ²⁵- *Op. cit.*, 68c - 68 e.
- ²⁶- *Op. cit.*, 68a – 68c.
- ²⁷- *Op. cit.*, 63e – 64b.
- ²⁸- *Op. cit.*, 63e – 64b.
- ²⁹- *Op. cit.*, 67c – 68a.
- ³⁰- *Op. cit.*, p. 12.
- ³¹- *Op. cit.*, 61b – 61d.
- ³²- *Op. cit.*, 61b – 61d.
- ³³- Platon.- *Phédon*, *Op. cit.*, 61b – 62a.
- ³³- *Op. cit.*, 62a – 62c.
- ³⁵- « L'éducation qui formera les femmes à la garde ne sera point différente de celle qui y forme les hommes » (Platon.- *La République*, *Op. cit.*, 456c - 457b).
- ³⁶- « Il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne à la femme en tant que femme, ou à l'homme en tant qu'homme ; au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la nature que la femme, aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois, encore qu'en tous elle soit plus faible que

- l'homme* » (Platon.- *La République*, *Op. cit.*, V, 455d - 456c).
- 37- « Ainsi [...] il faut qu'il y ait communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de tous les biens sans exception »
- 37- Platon.- *Les Lois*, 739b - 739e, (Paris, Ellipses, 1982), traduction Luc Brisson et Jean François Pradeau.
- 38- Platon.- *La République*, *Op. cit.*, 458b - 459b.
- 39- Platon.- *La République*, *Op. cit.*, 460a - 461a.
- 40- Ahoyo (F.-N.). – *Introduction aux grandes doctrines morales* (Porto-Novo, Bibl. Nationale, 2007), p. 30.
- 41- Platon.- *Apologie de Socrate*, 32b, in *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, (Paris, Gallimard, 1950), traduction Léon Robin et M.- J. Moreau.
- 42- Soro (David Musa Aboudou Gbori'ngolo).- *Du principe socratique de l'obéissance aux lois*, Thèse pour le Doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, Année académique 2003-2004, Résumé, p. 2.
- 43- *Op. cit.*, 59e - 60a.
- 44- *Op. cit.*, 59b.
- 45- *Op. cit.*, 116a - 116d.
- 46- *Op. cit.*, 116a - 117d.
- 47- *Ibidem*.
- 48- *Op. cit.*, 117b - 117d.
- 49- *Ibidem*.
- 50- *Op. cit.*, 117d - 118a.
- 51- Platon, *Op. cit.*, 117b - 117d.
- 52- « Alors, mon merveilleux ami, crois-tu qu'il ne posséderait pas la vertu tout entière, l'homme qui connaîtrait tous les biens et saurait parfaitement comment ils arrivent, arriveront, ou sont arrivés, et connaîtrait de même tous les maux ? » (Platon, *Lachès*, *Op. cit.*, 199d).
- 53- Foulquié (P.).- *Dictionnaire de la langue philosophique*, (Paris, P. U. F., 1982), p. 760.
- 54- *Ibidem*.
- 55- « Quand les morts sont arrivés dans le lieu où chacun d'eux est conduit par son Génie, ils s'y font d'abord juger, qu'ils aient vécu vertueusement, saintement ou non » (Platon, *Phédon*, *Op. cit.*, 113c - 114d).
- 56- *Ibidem*.
- 57- *Ibidem*.
- 58- *Ibidem*.
- 59- *Ibidem*.
- 60- *Op. cit.*, 614c - 616d.
- 61- *Op. cit.*, 614c - 616d.
- 62- *Op. cit.*, 617e - 619a.
- 63- *Ibidem*.
- 64- *Op. cit.*, 114a - 114d.
- 65- *Op. cit.*, 107c - 114d.
- 66- *Op. cit.*, X, 613c - 621d.
- 67- *Op. cit.*, 107c - 107e.
- 68- *Op. cit.*, X, 613c - 614c.
- 69- *Op. cit.*, X, 614c.
- 70- *Op. cit.*, 614c - 615c.
- 71- *Op. cit.*, 617e.
- 72- *Op. cit.*, X, 617e - 621d.
- 73- *Op. cit.*, X, 621d.

⁷⁴- Platon.- *La République*, (Paris, GF, 1966), traduction Robert Baccou, note 777, p. 488 - 489.

BIBLIOGRAPHIE

Dialogues de Platon

Platon.- *Second Alcibiade, Hippias mineur, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion, Premier Alcibiade*, traduits et rassemblés par Émile Chambry, sous le titre : "Premiers dialogues", (Paris, GF, 1967).

Platon.- *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, (Paris, Gallimard, 1950), traduction Léon Robin et M.-J. Moreau.

Platon.- *Le Banquet, Phèdre*, (Paris, GF, 1964), traduction Émile Chambry.

Platon.- *La République*, (Paris, GF, 1966), traduction Robert Baccou.

Platon.- *Phédon*, (Paris, Les Belles Lettres, 1969), traduction Paul Vicaire.

Platon.- *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, (Paris, GF, 1969), traduction Émile Chambry.

Platon.- *Les lois*, (Paris, Ellipses, 1982), traduction Luc Brisson et Jean François Pradeau.

Ouvrages généraux

Ahoyo (Félix-Nestor).- *Introduction aux grandes doctrines morales* (Porto-Novo, Bibliothèque Nationale, 2007).

Bergson (Henri).- *L'énergie spirituelle*, (Paris, P. U. F., 1985).

Foulquié (Paul).- *Dictionnaire de la langue philosophique*, (Paris, P. U. F., 1982).

Heidegger (Martin).– *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, (Paris, Gallimard, 1938) traduction Henry Corbin.

Homère.– *L'Iliade*, (Paris, éd. Albin Michel, 1956), traduction Mario Meunier.

Homère.– *L'Odyssée*, (Paris, éd. Albin Michel, 1961), traduction Mario Meunier.

Jankélévitch (Vladimir).– *La mort* (Tours, Champs Flammarion, 1985).

Ki-Zerbo (Joseph).– *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, (Paris, Hatier, 1972).

Soro (David Musa Aboudou Gbori'ngolo).– *Du principe socratique de l'obéissance aux lois*, Thèse pour le Doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, Année académique 2003-2004, Résumé.

LE SURHOMME NIETZSCHÉEN FACE À LA PROBLÉMATIQUE DE LA RENAISSANCE DE L'AFRIQUE

Désiré Hobido ANY

Assistant au Département de Philosophie

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

Malgré les politiques de développement, l'Afrique est toujours à la traîne. Qu'est-ce qui fait problème ? Comment l'aider à renaître ? Partant de l'hypothèse que la mort de l'Afrique s'explique par un manque d'audace, de réelle volonté et d'ingéniosité des Africains, nous pensons trouver dans la philosophie de Nietzsche des pistes de solutions pour aider l'Afrique à renaître. C'est sous l'inspiration du surhomme nietzschéen que l'Afrique en lui-même des capacités efficientes pour

hisser l'Afrique au rang des continents de référence. Pour nous, les causes de l'échec de l'Afrique sont essentiellement endogènes.

Mots clés

Surhomme nietzschéen, femme, renaissance, endogène, grande politique, volonté de puissance, éternel retour.

ABSTRACT

Inspire of all sustainable projects Africa still stands behind international scene of development. And it really affects its socio-political life. How can Africa find hope again ? That is the major issue at stake in this article. We think that some efficient answers can be found in the overman theory development by Nietzsche to help Africa face up stagnation. For Nietzsche, it always necessary to find in oneself resources necessary to face up all the challenges. The expressive desire for power, courage and inventiveness are among others endogenous values revival should inspire Africa.

Keywords

Overman, the desire of power, revival, politics of development, liberty, endogenous, Woman.

INTRODUCTION

Des indépendances à nos jours, l'Afrique est à la croisée des chemins. Les politiques nationales de développement ont montré leur limite. Les programmes d'ajustement structurels initiés par les bailleurs de fonds sont inopérants. En conséquence, l'Afrique, notre continent succombe sous le poids des crises : crise économique, crise politico-militaire, crise socio sanitaire, crise alimentaire... Des titres alarmants décrivent de façon incisive la tragédie qu'elle vit. Citons entre autres, *Afrique spectre de l'échec*, *L'Afrique malade d'elle-même*, *L'Afrique va-t-elle mourir* ?¹

En fait, cette tragédie que vit notre continent suscite des interrogations. Pourquoi l'Afrique, le berceau de l'humanité est-elle à la traîne des continents ? Tel Sisyphe, l'Afrique est-elle condamnée à subir la malédiction divine, en pous-

sant éternellement le rocher pour renaître ? Il faut aider l'Afrique à sortir de l'ornière et des entrailles du sous-développement. Notre article intitulé *Le surhomme nietzschéen face à problématique de la renaissance de l'Afrique* vise à trouver des solutions appropriées pour la renaissance de l'Afrique. Il s'agit pour nous, de rechercher dans la philosophie du surhomme nietzschéen des pistes de réflexion et d'action pouvant aider à la renaissance de l'Afrique. Par « renaissance de l'Afrique », nous entendons le retour de l'Afrique à la vie, sa résurrection, c'est-à-dire, son passage de la vie à la mort. Nous partons de l'hypothèse que le surhomme nietzschéen peut apporter à l'Afrique un souffle nouveau et vivifiant pour l'aider à revenir à la vie.

Qu'est-ce le surhomme nietzschéen ? Comment peut-il aider l'Africain à combattre le nihilisme pathologique et inhibiteur qui mine son continent ? De quelles ressources dispose-t-il pour remettre l'Afrique en marche vers des horizons meilleurs ? Cet article vise à répondre à ces questions.

I.- SIGNIFICATIONS DU SURHOMME NIETZSCHÉEN

Nietzsche constate la décadence de la civilisation européenne. Il voit en celle-ci l'émergence de l'homme théorique personnifié par Socrate. Aussi, envisage-t-il le surhomme pour libérer l'Europe de l'influence pernicieuse du socratisme. Notre ambition est d'esquisser les caractéristiques du surhomme pour montrer ce qui le distingue de l'homme théorique.

A.- Le surhomme nietzschéen, adversaire de l'homme théorique

Le surhomme est un type d'homme supérieur, un homme au-delà de « l'homme théorique ». Pour Nietzsche, l'homme théorique est l'apollinien ou l'homme moderne qui, imbu du rationalisme scientifique, prétend tout expliquer. Socrate en est le père : « *Tout notre monde moderne est enfermé dans le réseau de la civilisation alexandrine et a pour idéal l'homme théorique doué des facultés intellectuelles les plus hautes, mises au service de la science ; le type et l'ancêtre en est Socrate.* »² Confiné dans l'apollinisme et le ratio-

nalisme étroit, l'homme théorique a perdu sa virilité ou ses instincts sexuels ; il ne peut pas jouir de la vie. En effet, le rationalisme et le christianisme prônent la chasteté et l'ascétisme. C'est à juste titre que Nietzsche compare l'homme moderne à un être mutilé, dévirilisé ou castré ; en somme, un être incapable de procréer. Au sens nietzschéen, la procréation est tout aussi biologique que créatrice de valeurs. Contrairement à l'homme théorique, fils d'Apollon dieu de la lumière, de la raison et de la mesure, le surhomme est l'homme dionysiaque. C'est Dionysos, le dieu de l'ivresse, de la joie et de l'enthousiasme qui féconde la vie. Or, pour Nietzsche, la vie est la métaphore de la belle femme qui suscite la jouissance dionysiaque et le désir d'enfanter éternellement de valeurs nouvelles. C'est à juste titre que la féministe Luce Irigaray l'identifie au dieu des femmes.

Le surhomme nietzschéen inspiré par l'ivresse extatique, s'affranchit du dualisme métaphysique monde visible / monde invisible et de toutes les pesanteurs qui annihilent l'Europe. C'est à cet effet qu'il se réconcilie avec la terre, la transfigurer.

Nous comprenons aisément Nietzsche, lorsque dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il écrit que le surhomme est une nouvelle "aurore" qui n'advient que dans le rejet du christianisme, dans le rejet de l'au-delà, du bien et du mal et dans le rejet de la science considérée comme l'unique source de connaissance. Notons que l'avènement du surhomme est consécutif au meurtre de Dieu. C'est un fou qui annonce la mort de Dieu : Dieu est mort, nous l'avons tué ! Vous et moi, nous sommes tous des assassins. La mort de Dieu symbolise la mort des valeurs ; il n'y a plus de valeurs ; c'est le nihilisme et le désespoir. La mort de Dieu le père tutélaire implique celle de tous les repères et les protecteurs. « *Tous les dieux sont morts : nous voulons maintenant que le surhomme vive ! Que ceci soit un jour, au grand midi, notre suprême volonté !* »³. Seul le surhomme peut s'adapter au monde bouleversé et impitoyable. Ainsi, dans *L'Antéchrist*, Nietzsche dit sans ambages : « *Périssent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes. Et qu'on les aide encore à disparaître* »⁴.

Georges Bataille symbolise la mort de Dieu à travers la mythologie de l'Acéphale. Acéphale est une énigme ; il est à

la fois la figure du Dieu décapité et du surhomme nietzschéen le créateur de nouvelles. Il doit aider à disparaître tous ceux qui ne peuvent pas supporter la ruine de leurs espérances eschatologiques. Le danger de la mort de Dieu est surtout le nihilisme passif. Il n'y a plus de valeurs, plus rien n'existe. L'homme erre à travers un néant infini. Ce nihilisme conduit au pessimisme, au désespoir, à la résignation... Loin de sombrer dans le nihilisme passif, le surhomme doit trouver en lui les forces nécessaires pour affronter avec courage les difficultés existentielles. En termes nietzschéens, le surhomme doit passer du nihilisme passif au nihilisme actif ou extatique. Ce qui nécessite la volonté de puissance.

B.- Le surhomme nietzschéen, l'homme de la volonté de puissance

Le surhomme est l'homme dieu du paganisme, qui, mû par la volonté de puissance est destiné à fonder de nouvelles valeurs. La volonté de puissance évoque l'idée de force : force de domination ou force d'être maître. Nietzsche la définit comme le caractère fondamental de la vie. « *Partout où j'ai trouvé la vie, j'ai trouvé la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui obéit, j'ai trouvé la volonté d'être maître* »⁵.

Georges Bataille symbolise la mort de Dieu à travers la mythologie de l'Acéphale. Acéphale est une énigme ; il est à la fois la figure du Dieu décapité et du surhomme. Mais il convient de préciser que, chez le surhomme nietzschéen, cette volonté se fonde essentiellement sur la dialectique destruction / construction. Par là elle, le surhomme nietzschéen se présente comme l'acteur de sa propre délivrance ; il se délivre en détruisant les anciennes valeurs pour en construire de nouvelles. Le Dieu chrétien étant mort, Nietzsche réintroduit Dionysos, une divinité terrestre pour apporter au surhomme la grâce et l'ivresse extatique. Substituant le dieu terrestre au Dieu céleste, Nietzsche montre la dimension de la spiritualité dans la guérison de l'homme et de la société. Michel Joris souligne la dimension gnostique de la spiritualité de Nietzsche. Nous croyons avec Eric Voegelin en « *la liberté l'existence d'une liberté pleinement humaine, voire sur l'hypo-*

thèse d'une volonté de la nature qui entraînera l'homme à se transformer en se dépassant lui-même vers le surhomme »⁶. Le surhomme doit créer incessamment des valeurs pour vaincre le nihilisme passif né de la mort de Dieu. C'est à cette condition qu'il donnera un sens à la vie. Pour Nietzsche, la « vie veut elle-même s'exhausser sur des piliers et des degrés : elle veut découvrir des horizons lointains et explorer des beautés bienheureuses, c'est pourquoi il lui faut l'altitude. »⁷ Comment y parvenir ? Nietzsche préconise à l'homme un ascétisme.

On pourrait s'étonner de notre philosophe qui renoue avec la morale ascétique qu'il critiquait. Qu'en est-il au juste ? Pour Nietzsche, il s'agit d'un ascétisme transitoire qui conduit à une spiritualité supérieure ; c'est-à-dire à la transmutation des valeurs. Il se justifie : « *un renoncement de plein gré, dur et serein, fait partie des conditions favorables d'une spiritualité supérieure* »⁸. En vue d'y parvenir, il faut pratiquer un ascétisme dionysiaque « *en supportant les atrocités* » et « *des choses misérables* »⁹ Le discours de Zarathoustra intitulé « *Des trois métamorphoses* » illustre clairement cet ascétisme qui consiste à transvaluer les valeurs, à transformer l'homme en surhomme. « *Je vais vous énoncer trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant* »¹⁰. Il nous paraît utile d'interpréter ce symbolisme nietzschéen pour mieux comprendre la pertinence du surhomme. Le chameau symbolise l'homme asservi, soumis aux impératifs politiques et religieux. Cet animal endurent se transforme en lion. Contrairement au chameau qui supporte tout sans rechigner, le lion s'affirme. Il détruit les chaînes aliénantes pour exprimer sa volonté. La destruction du lion est négative ; il détruit des valeurs sans en reconstruire de nouvelles. Le lion doit se transformer en enfant pour détruire et reconstruire. « *L'enfant est innocence et oubli, un nouveau commencement et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, un oui sacré.* »¹¹ C'est dans le jeu que l'enfant se réalise en mettant en exergue son

esprit créatif. Le jeu est la libre expression du corps de l'esprit. Nietzsche prend en exemple jeu du hasard. Le hasard est un jeu où domine l'imprévisible, le probable, les multiples possibilités. Le joueur a multiple choix et chance. Le choix implique la liberté.

En guise de conclusion partielle, que peut-on retenir ? En effet, soucieux de la renaissance de la tragédie, Nietzsche privilégie l'art au détriment de la science. C'est Dionysos le dieu artistique qui doit guider l'homme moderne décadent afin qu'il se transmue en surhomme. Nietzsche nous renvoie à la Grèce antique, précisément à l'alchimiste Hermès. On ne peut nier l'indice de l'alchimie dans « *Des trois métamorphoses* ». Nietzsche nous conforte dans l'idée que l'alchimie conduit à la spiritualisation du surhomme. « *L'alchimiste, écrit-il, est au fond l'espèce d'homme la plus méritante qui soit : je veux dire, celui qui transforme la scorie, le déchet, en or même.* »¹² L'alchimie spiritualise l'homme et le transmue en surhomme. Il lui revient de réaliser la grande politique pour que renaisse l'Europe.

II.- LE SURHOMME NIETZSCHÉEN, ACTEUR DE LA GRANDE POLITIQUE

« *Le temps de la petite politique est passé : le siècle prochain déjà apportera la lutte pour la domination universelle, l'obligation d'une grande politique* »¹³. Telle est la mission essentielle du surhomme nietzschéen. Notre intention est de voir le fondement de la grande politique.

A.- La grande politique et l'aristocratie

« *La grande politique* » est un ensemble de pratiques politico-militaires dont la finalité est de construire une société aristocratique. Le surhomme est le guerrier qui va déconstruire les régimes issus de « *la petite politique* », à savoir, le socialisme et la démocratie. A cette fin, Nietzsche recommande : « *la bonne et véritable aristocratie doit accepter de sacrifier d'un cœur léger une foule de gens qui devront être dans son intérêt humiliés et ravalés à l'état d'êtres mutilés, d'es-*

claves, d'instruments. »¹⁴ Cette "bonne et véritable aristocratie" nécessite donc une épuration de la terre. Nietzsche se veut plus cynique : « Vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, violenter le faible et l'étranger, l'opprimer, lui imposer durement ses formes propres, l'assimiler ou tout au moins l'exploiter. »¹⁵ Dans cette aristocratie, la femme est en deçà de l'homme. La femme doit se taire, écrivait-il dans *Humain trop humain I*. C'est dans le *Gai savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra* que Nietzsche nous parle d'une espèce particulière de femme. Lou Salomé en est le prototype. Lou est la déesse mythique Ariane, Dionysos est son époux. Le surhomme ne naîtra que d'union idyllique dont le couple Ariane-Dionysos. Pour assurer le maintien et la pérennité de cette aristocratie, Nietzsche prône une « *éthique de la procréation* » pour éradiquer dans les familles des enfants et même des couples handicapants. S'inspirant de la sociobiologie, précisément, du modèle organiciste, Nietzsche soutient qu'une société doit fonctionner comme un corps sain, dans la solidarité agissante de ses organes. De même qu'un organe malade affecte tout le corps biologique, de même qu'un citoyen handicapé affecte tout le corps social.

Nietzsche s'explique : « *Il n'y a pas de solidarité dans une société où il y a des éléments stériles, improductifs et destructeurs, lesquels auront d'ailleurs encore plus dégénérés qu'eux-mêmes* »¹⁶. Aussi, préconise-t-il une « *éthique de la procréation* ». Toute procréation doit assurer la perfection de l'humanité ; elle ne doit admettre que la naissance des enfants meilleurs. Nietzsche prend des mesures inquiétantes : « *Dans des cas nombreux, la société doit empêcher la procréation : elle peut se réserver pour cela, sans égard à l'origine, le rang et l'esprit, les mesures coercitives les plus dures, la privation de la liberté, dans certaines circonstances même la castration* »¹⁷. Chez Nietzsche, la castration est une mesure d'hygiène sociale, ou tout au moins, un mal nécessaire. A l'encontre des moralistes, en l'occurrence, les prêtres qui prônent l'égalité des hommes et le respect de la vie, Nietzsche réplique : « *La défense de la Bible « tu ne tueras point ! » est une naïveté à côté du sérieux de la défense vitale adressée aux décadents : « vous n'engendrez point !* »¹⁸ Le surhomme, garant

et acteur de la grande ne doit célébrer que des mariages élitistes. Nietzsche assigne alors aux femmes la fonction de procréer et de "surcréer". Surcréer, c'est engendrer les êtres supérieurs, mieux les "philosophes de l'avenir". Comme Platon, il prône un mariage androgynique où deux âmes sœurs, Ariane et Dionysos s'unissent dans l'allégresse pour engendrer une surhumanité.

Pour renforcer leur volonté de puissance, les surhumains sont soumis à une diététique. Nietzsche conseille un régime alimentaire basé sur la consommation de la viande et des aliments crus. Le corps sain parle du sens de la terre ; les corps malades se réfugient dans le monde céleste, en quête d'un Dieu protecteur. Parler du sens de la terre, c'est lutter contre une nouvelle dégénérescence en renonçant définitivement aux valeurs célestes. La grande politique pose de sérieuses questions morales, mais elle fait de fi de la morale traditionnelle. La morale dionysiaque invite à transgresser ou transfigurer toutes les valeurs. Elle exalte la haine, la cruauté, la virilité, la santé exubérante... D'où une thérapie génique : « *Il y a des cas où la procréation serait un crime : en cas de maladie chronique et les neurasthéniques du troisième degré* »¹⁹.

Notons que la neurasthénie est un état de perte d'activité psychique et physique ; elle se caractérise aussi par une perte de virilité. Freud considère le neurasthénique comme un être antisocial et improductif qui souffre d'une névrose d'angoisse et de tristesse. Tel un alchimiste qui transforme les métaux vulgaires en métaux nobles, le surhomme doit violenter les faibles soit pour les aider à disparaître soit pour les aider à être des nobles ou des aristocrates sains de corps et d'esprit. Nietzsche se dit faiseur d'or. Pour lui, « *le faiseur d'or est le seul véritable bienfaiteur de l'humanité. Inverser les valeurs, faire beaucoup à partir du peu, et de l'or à partir des choses sans valeur.* »²⁰ En fin de compte, retenons que la grande politique a une morale singulière, réaliste et pragmatique qui dépasse les notions de bien et de mal. Le vrai saint, dit Nietzsche, est celui qui fouette et tue le peuple pour le bien du peuple. Le bien du peuple européen est d'en finir avec les guerres pour construire dans l'unité une civilisation forte et prospère. La grande politique prône l'unification de l'Europe.

B.- La grande politique, un moyen d'unification de l'Europe

La fin du XIX^e siècle connaît l'expansion particulière des guerres. En Juillet 1870, la guerre franco-allemande fait rage. La politique de Bismarck pour l'unité de l'Europe échoue ; contesté, il démissionne. Le Reich allemand est menacé par l'impérialisme britannique. L'affaire Dreyfus provoque un choc en France... En fait, l'Europe est minée par des crises identitaires et ultranationalistes. L'ambition de Nietzsche est d'unifier l'Europe en recourant au passé ou à la tradition. Fidèle à Héraclite, il élabore sa doctrine de « l'éternel retour ». Cette doctrine présente la vie comme un cycle dans lequel tout apparaît perpétuellement. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche décrit la vie comme une roue qui tourne continuellement. Tout va, tout revient à la vie, tout meurt, tout refleurit. A travers ces métaphores, nous comprenons que la renaissance est possible. Tel un phénix, symbole de la résurrection, l'Europe peut renaître de ses cendres. Les Européens doivent croire en la doctrine de "l'éternel retour" en se réconciliant avec ses origines ou sa tradition ancestrale. La passion de Nietzsche est l'antiquité grecque dominée par une civilisation tragique : «...nous devons considérer la tragédie grecque comme le chœur dionysien, dont les effusions débordantes s'épanouissent sans cesse en images apolliniennes. »²¹

Au-delà de son caractère exubérant et sensuel, Dionysos est un dieu civilisateur, un dieu du monde souterrain. Après l'effondrement des civilisations modernes, les Européens doivent se réconcilier autour de leurs valeurs culturelles, leurs divinités chtoniennes. La cause de notre défaite se trouve dans l'oubli des ses symboles culturels. La culture constitue la sève nourricière, l'esprit de toute civilisation. Nietzsche invite les Allemands et les Européens en général à résoudre dialectiquement leurs contradictions internes pour renaître ; la mort n'est pas un éternel dortoir. Il prend pour modèle le chancelier Bismarck : « *Unifier l'Etat allemand sur un mode révolutionnaire, tel est le tour de force de Bismarck ; il possède du courage et une suite imperturbable dans les idées, mais il sous-estime les forces morales* »²² qui consti-

tuent la trame de la culture.

Dénonçant la victoire de l'Allemagne sur la France, Nietzsche affirme qu'une victoire militaire n'a pas de sens sans une victoire culturelle. Aussi s'en prend t-il aux Allemands obsédés par cette victoire : « *On pourrait peut-être s'attendre à ce que la fraction la plus réfléchie et la plus instruite des Allemands cultivés discernât les dangers de cet usage abusif du succès, ou à tout le moins qu'elle ressentît ce qu'à de pénible un pareil spectacle, car qu'y a-t-il de plus pénible que de voir un bossu parader comme un coq devant son miroir et échanger avec son image des regards admiratifs ?* »²³ Nietzsche invite les Allemands et les Européens en général à résoudre dialectiquement leurs contradictions internes pour renaître ; la mort n'est pas un éternel dortoir. L'échec de Bismarck s'explique par ultranationalisme, c'est pourquoi la grande politique se veut une politique d'ouverture fondée la diversité des langues. Nietzsche montre la voie à ses contemporains en apprenant le Français, le latin et le grec. La diversité des langues est un facteur d'unité des peuples. Force est de dire que Nietzsche se consacre au rapprochement des peuples à travers la philologie. Par la langue, les peuples découvrent leur affinité, leur spiritualité, leur gloire commune dans le passé, leur désir commun dans le présent. L'Europe répond aujourd'hui aux aspirations de notre philosophe.

En dépit de la résurgence de l'ultranationalisme de l'Europe de l'Est et de ses dérives identitaires, nous assistons à la consolidation de l'Union Européenne. Elle s'est dotée d'un parlement unique, d'une constitution et d'une monnaie unique. Certes, dans ses textes, il y a des relents racistes, mais Nietzsche n'est ni l'inspirateur du nazisme ni le théoricien de l'eugénisme. Ceci nécessite d'être clarifié. En réalité, le mot eugénique aurait été employé pour la première fois par le psychophysiologiste Francis Galton en lieu et place du concept de « *viriculture* », mais la pratique remonte à la civilisation Sparte. Platon préconisait la méthode eugénique pour fonder une république juste ; il considère l'infirmité comme une injustice. Le nazisme s'en est inspiré également pour justifier l'holocauste des Juifs. Nietzsche n'est ni un théoricien, ni un praticien de l'eugénisme.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, dans ses principes et dans ses actions, la grande politique de Nietzsche s'oppose aux adeptes de l'eugénisme comme Darwin. Dans un aphorisme de *La volonté de puissance* s'intitule "Anti-Darwin", Nietzsche écrit : « *L'erreur de l'école de Darwin est devenue pour moi un problème : comment peut-on être assez aveugle pour se tromper justement dans ce cas ?... Prétendre que les espèces présentent un progrès, c'est l'affirmation la plus déraisonnable du monde : il leur suffit provisoirement de représenter un niveau.* »²⁴ Le surhomme nietzschéen n'est pas un homme biologiquement amélioré, mais un type supérieur, un artiste qui se sacrifie pour transformer la culture. Cet éclairage étant fait, il convient de conclure que la grande politique est une politique à la fois destructrice et constructive. Cette politique relève d'une exigence éthique de reconstruction de l'Allemagne, voire de l'Europe. Même si ses méthodes sont parfois discutables, force est de reconnaître que sa fin est utile, son ambition est noble. Nous pensons que la grande politique n'est pas une solution singulière à l'Europe ; sa pertinence est actuelle. Comment le surhomme nietzschéen, acteur de la grande politique peut-il aider à la renaissance de l'Afrique ?

III.- LE SURHOMME NIETZSCHÉEN, UN MODÈLE POUR LA RENAISSANCE DE L'AFRIQUE

Les crises multisectorielles que vit l'Afrique ne la condamnent pas à un éternel sous-développement, car, par le cycle de l'éternel retour, elle peut renaître pour amorcer son développement. Ainsi, le surhomme nietzschéen, nous convainc que la science n'est pas l'unique facteur de développement ; l'Africain doit surmonter son nihilisme pathologique réapproprier sa culture, y puiser des valeurs nécessaires pour la renaissance de l'Afrique.

A.- L'éternel retour comme cycle de renaissance

L'éternel retour est une invite à une passionnante remontée à la tradition. Certes, tout n'est pas positif dans la tradition ; mais *"on ne jette pas le bébé avec l'eau de son*

bain”. Comme le surhomme nietzschéen, l’Africain doit s’approprier l’esprit de l’éternel retour pour visiter continuellement son passé pour revenir à la vie. Il doit détruire ce qui est inadaptable à son contexte et reconstruire son continent à partir des valeurs utiles. L’éternel retour n’est pas le retour à l’authenticité que prônaient les leaders africains. Le Président zaïrois Mobutu, l’un des chantres l’authenticité, la définit comme le refus de la modernité. Parler d’authenticité africaine serait l’adoption d’un comportement typiquement africain ; par exemple, renoncer aux langues et aux noms d’emprunts..., en un mot, renoncer à la culture étrangère. Se disant “*fils authentique*” du Zaïre, Mobutu supprime son prénom “*Joseph Désiré*” et se fait appeler Mobutu Sesse Séko Ngbendu Wassanga. Ces noms signifient, Mobutu le guerrier intrépide et invisible qui va de victoire en victoire. Le “*Zaïre*” devient la monnaie du pays. Le modèle Mobutu séduit beaucoup de leaders africains. Au Togo, Etienne Gnansigbé devient Gnansigbé Eyadema. Pour les leaders politiques précités, l’authenticité renvoie au retour aux sources, à l’exhumation des valeurs traditionnelles et à l’enracinement dans la culture africaine.

Par-delà sa pertinence, nous constatons qu’aux dires de ces leaders, l’authenticité africaine se présente comme une négation de l’historicité ; tout se passe comme si l’Afrique était condamnée à vivre de la chasse et de la cueillette, de la pierre polie et de la pierre taillée. Ce qui est aberrant, c’est que l’authenticité n’est qu’une déclaration d’intention. Suffit-il de changer de nom ou de monnaie pour proclamer son authenticité ?

Vue sous cet angle, l’authenticité se présente comme un “*misonéisme*”. Pour Lévy-Bruhl, « *sa règle suprême est donc de faire ce que les ancêtres ont fait et de ne faire que ce qu’ils ont fait* »²⁶. Pour nous, l’authenticité doit être comprise comme un mouvement dialectique, c’est-à-dire, un mouvement de négation et d’affirmation, de suppression et de conservation. La dialectique ainsi définie présente des affinités avec la doctrine l’éternel retour ; car, « *cette doctrine abolit l’opposition entre le passé et le futur en conférant au passé déterminé la marque d’un avenir ouvert et non clos sur lui-même* »²⁷. C’est dans cet esprit que Nietzsche concilie tradi-

tion et modernité. Ainsi, loin d'être réduite à une période révolue, archaïque et dépassée, la tradition contient les germes de la modernité. Concevoir la modernité comme un progrès par lequel le nouveau remplace l'ancien qu'il périme et dépasse est contraire à l'esprit nietzschéen. C'est pourquoi, à l'encontre de ses contemporains, notre philosophe réconcilie "tradition et modernité", "raison et mythe".

Nous retiendrons que si l'éternel retour renvoie au passé ou aux valeurs authentiques, force est de reconnaître que l'authenticité n'est pas le conservatisme stérile ; elle se définit comme une rupture harmonisée, une mutation. Nietzsche ne dit le contraire lorsqu'il compare "l'éternel retour" à un serpent qui se mue. Le serpent qui se mue, change de peau tout en conservant son identité. L'identité n'est pas insulaire ; elle est ouverture vers l'autre. Ce qui signifie dans sa quête de la renaissance, l'Afrique doit s'ouvrir sur le monde extérieur.

L'analyse de Mohammed Abel Al-Jabri nous paraît tout à fait juste : « *Les acquis de la tradition avec lesquels nous voulons dialoguer –voir les seuls avec lesquels le dialogue soit possible aujourd'hui- ce ne sont pas les acquis tels que les vécurent nos ancêtres et tels qu'ils restent conservés dans les livres, mais ce qui est en survie, i.e. ce qui est encore à même de répondre à quelques unes de nos préoccupations présentes ce qui est susceptible d'être développé de façon à nous accompagner dans l'avenir...* »²⁸.

B.- La révolution mentale, condition de la renaissance en Afrique

Réfléchissant sur les conditions de possibilité de la renaissance en Afrique, Cheik Anta Diop écrit : « *Seule, une révolution culturelle peut maintenant engendrer des changements qualitatifs notables. Celle-ci devra réveiller le colosse qui dort dans la conscience de chaque Africain.* »²⁹ Ce colosse peut s'interpréter comme les capacités endogènes de l'Africain. Mais que valent ces capacités sans "la volonté de puissance" ? C'est cette volonté qui rendra possible les "changements qualitatifs". Il ne suffit pas de dire que

l'Afrique a des valeurs mais, il faut par une *"révolution mentale"*, briser les chaînes de servitude. Cette révolution consiste à changer certaines habitudes, à prendre des responsabilités et des initiatives pertinentes en évitant le mimétisme hilarant. A notre sens, le sous-développement de l'Afrique est d'abord d'ordre mental avant d'être ensuite économique, politique, social... L'Africain a intériorisé dans son subconscient son infériorité. Il vit dans l'angoisse d'une double castration : castré par les négriers et les colons, il craint d'être castré par les forces nouvelles appelées *"mondialisation"* et *"globalisation"*. Dans ces sociétés de monades narcissiques sans communication où ne subsistent que les plus forts. Dans ces sociétés modernes qui deviennent de plus en plus des bréviaires de terrorisme aveugle, l'Africain a peur de risquer sa vie.

« *La peur est un sentiment qui paralyse, qui réduit la capacité d'initiative et donc de responsabilité.* »³⁰ En termes nietzschéens, nous dirons que la peur conduit au nihilisme passif. Ce nihilisme conduit au désespoir, au renoncement, à la capitulation... Nietzsche lui-même se disait *"nihiliste"*, tandis que dans une perspective historico-mondiale, clamaient les progrès de la modernité. Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche avait pressenti les effets pervers de la modernité. Il en est de même chez Adorno ; il soutient que la modernité transforme la raison en *"rationalité instrumentale"*. Celle-ci transforme la nature et réifie les rapports humains. Mais, nous convenons avec Nietzsche qu'il ne faut point aller au désespoir ou sombrer dans le pessimisme, toute renaissance est possible grâce à l'éternel retour.

L'Africain doit donc annihiler la peur qui inhibe ses capacités endogènes, il doit libérer le surhomme qui dort en lui. Le *"surhomme africain"* peut répondre au défi de la renaissance de l'Afrique. La renaissance est possible, pourvu l'Africain ait confiance en lui-même. Avoir confiance en soi, c'est être assuré de ses capacités intrinsèques. La science indicamétrique révèle les capacités intrinsèques de chaque individu. Par là, cette science entend contribuer à la prise de conscience des capacités de chaque individu, afin qu'il assume pleinement son destin. Parlant de la renaissance en Afrique, la science indicamétrique s'emploie surtout au ren-

forcement du “*taux solidarité opératoire*” entre les peuples africains et reste du monde. Diabaté Moustapha³¹ entend par là une solidarité sincère et fondée sur le respect mutuel. L’Afrique ne renaîtra que si les Africains, dans une solidarité agissante, repensent leur propre histoire, en cherchant en eux –mêmes et dans leur culture des ressources nécessaires et efficaces. La notion de solidarité est capitale dans cette entreprise titanesque de la renaissance de l’Afrique.

Il est heureux que des pays africains aient initié en ce moment des rencontres intergouvernementales en vue d’initier une véritable politique de solidarité. Ceci montre clairement que l’Afrique ne peut renaître dans un climat de tensions et de guerres fratricides, mais dans un engagement patriotique. Le patriotisme n’est ni l’ethnocentrisme ni l’ultranationalisme ; le patriote est celui qui aime son pays et qui s’efforce de le servir loyalement. Le patriotisme n’est pas le chauvinisme. C’est pourquoi tout en défendant l’identité allemande, Nietzsche prône le rapprochement franco-allemand et la réconciliation des peuples européens autour des valeurs tragiques grecques, Nietzsche est avant tout citoyen allemand. Comme nous l’avons indiqué plus haut, le désir de Nietzsche est d’inventer une culture européenne par-delà les spécificités nationales.

CONCLUSION

A partir de l’étude que nous venons de mener, nous pouvons retenir pour l’essentiel que le surhomme nietzschéen est le moteur de la renaissance de l’Europe. Mettant en cause la validité et l’efficacité de la modernité, Nietzsche invite ses contemporains à retourner à la tragédie grecque pour se réconcilier avec ses divinités en l’occurrence Dionysos. Pour lui, l’Europe ne renaîtra que sous l’égide du surhomme, inspiré par Dionysos. L’ivresse dionysiaque permettra de vaincre la peur et la terreur de la vie. Le surhomme ne peut naître de l’union sacrée des âmes sœurs. C’est pourquoi Nietzsche les mariages modernes fondés sur des intérêts

égoïstes. L'amour dionysiaque doit être le socle de la famille, la seule capable d'engendrer la surhumanité.

L'Africain gagnerait à prendre pour monde pour modèle le surhomme nietzschéen pour réveiller les capacités créatrices qui sommeillent en lui. L'Africain doit imiter le chameau nietzschéen en se libérant des fardeaux, des oripeaux et des oriflammes qui l'assaillent. Que les dirigeants rompent avec les pratiques léonines qui consistent à torturer, à terrifier, à mortifier, à discriminer en restaurant l'image. *"Oui, la femme est vie !"*, disait Nietzsche. Qu'ils s'inspirent de la *"grande politique"* nietzschéenne pour restaurer le continent africain. Soyons des créateurs pour donner de repères pour la reconstruction de l'Afrique. La leçon fondamentale qui se dégage de cette étude est que la renaissance de l'Afrique passe par la liberté d'action de chaque Africain. Chaque Africain est responsable de ce qui arrive à l'Afrique ; chacun doit apporter sa pierre pour sa reconstruction. L'Africain est tenu de se libérer de cette dette pour être libre. En nous renvoyant à Dionysos, Nietzsche montre que la spiritualité est le socle et la sève vivifiante de tout individu, voire de toute société. Rêvons d'une Afrique prospère dans le concert des continents. Traçons les sillons de la Paix qui seront approfondis par les générations futures.

NOTES

- ¹- Suivant l'ordre respectif, ces ouvrages ont été écrits par Cheick Yérém Seck, Tidiane Diakité, Kâ Mana .
- ²- Nietzsche (F.).- *La Naissance de la tragédie*, (Paris, Gallimard, 1949 Collection Idées), p. 120-121.
- ³- Nietzsche.- *Ainsi parlait Zarathoustra*, - De la vertu qui donne, (Paris, Livre de poche, 1966), p. 94.
- ⁴- Nietzsche.- *L'Anté-Christ*, aphorisme 2, (Paris, Edition Mercure de France, 1970), p. 196.
- ⁵- Nietzsche.- *Ainsi parlait Zarathoustra*, - De la victoire sur soi-même, *Op. cit.*, p. 134-135.
- ⁶- E. Voegelin cité par Michel Joris, in *Nietzsche et le soufisme : proximités gnostico-hermétiques*, (Paris, L'Harmattan, 2006), p. 51.
- ⁷- Nietzsche.- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des tarentules, *op. cit.* p.119.

- 8- Nietzsche.- *La généalogie de la morale*, Ed. Idées Gallimard, Mercure de France, 1964, p. 167.
- 9- Nietzsche.- *Fragments posthumes XIV*, 150.
- 10- Nietzsche.- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des trois métamorphoses, *Op. cit.*, p. 35.
- 11- *Idem.* p. 37.
- 12- Nietzsche Lettre à Georg Brandes, le 23 Mai 1888, *Dernières lettres*, p. 64.
- 13- Nietzsche.- *Par-delà bien et mal*.
- 14- Nietzsche.- *La volonté de puissance*, (Paris, Le Livre de Poche, 1991), p. 440.
- 15- Nietzsche.- *Par-delà bien et mal*, *Op. cit.*
- 16- Nietzsche.- *La volonté de puissance*, *Op. cit.*, p. 249.
- 17- *Idem*, p. 250.
- 18- *Idem.*
- 19- *Idem.*
- 20- Nietzsche.- *Fragments posthumes XIV*.
- 21- Nietzsche.- *La Naissance de la tragédie*, in *Œuvres*, Robert Laffont), p. 62.
- 22- Jean Lacoste. Nietzsche et la civilisation française, in *Œuvres de Nietzsche* R. Laffont), p. 1301.
- 23- Nietzsche.- *Considérations inactuelles I § II*, trad. Geneviève Bianquis, Aubier, coll. Bilingue), p. 23.
- 24- Nietzsche.- *La volonté de puissance*, *Op. cit.*, p. 370.
- 26- Levy-Bruhl
- 27- Boa (Thiémélé R. Léon).- *Nietzsche et Cheik Anta Diop*, (Paris, L'Harmattan, 2007), p. 75.
- 28- Mohamed A. Al- Jabri
- 29- C. Anta Diop cité par Boa Thiémélé R. Léon, *Op. cit.*, p. 187.
- 30- Ngounpandé.- *Racines historiques de la crise africaine*.
- 31- Diabaté Moustapha, Professeur titulaire de socio économie de développement, Directeur de l'Institut Multipolaire d'Etude, de Recherche et de Formation en Indicamétrie, Université de Bouaké.

BIBLIOGRAPHIE

Textes de Nietzsche

Considérations inactuelles I et II, (Paris, Gallimard, 1990), traduction Pierre Rusch.

Gai Savoir, (Paris, Idées Gallimard, 1950), traduction A. Vialate.

La Généalogie de la morale, (Paris, Nathan, 1991), tra-

duction H. Birault.

L'Anté-Christ suivi de Ecce Homo, (Paris, Gallimard, 1988), traduction J. C. Heméry.

Par-delà le bien et le mal, (Paris, Le livre de poche, 1988), traduction Henri Albert.

La volonté de puissance, (Paris, Le livre de Poche, 1988), traduction Henri Albert.

Textes sur Nietzsche

Beardsmorth (R.).- *Nietzsche*, (Paris, Les Belles Lettres, 2003).

Boa (Thiémélé Ramsès L.).- *Nietzsche et Cheikh Anta Diop*, (Paris, L'harmattan, 2007).

Didier (Frank).- *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, (Paris, P. U. F., 2003).

Didier (Raymond).- *Nietzsche ou la grande santé*, (Paris, Harmattan, 1990).

Köhler (Joachim).- *Gai était Nietzsche ?*, (Bonn, Inter Nationes, 2000), traduction Olivier Mannoni.

Joris (Michel), *Nietzsche et le soufisme : proximités gnostico-hermétiques*, (Paris, L'Harmattan).

LE PROGRAMME DE CRÉATION DE MICRO-ENTREPRISES (PCME) ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'EMPLOI EN CÔTE D'IVOIRE

Aline Thia ASSOUAN

Assistant à Institut des Sciences

Anthropologiques du Développement (I.S.A.D.)

Université de Cocody_Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

Dans le contexte actuel de crise, les économies des pays du nord et même celles des pays du sud tendent à promouvoir des rôles économiques et sociaux aptes à leur donner un nouveau souffle. La dynamique économique reposant sur la création de nouveaux objets

techniques, le cadre de l'accumulation s'assouplit pour donner à toutes les imaginations les moyens de s'exprimer. En Côte d'Ivoire, c'est le cas du Programme de Création de Micro-Entreprises qui tente « d'éponger » les excédents de main d'œuvre durant les périodes d'ajustement structurel. Mais ce programme est confronté à de nombreuses difficultés tant internes qu'externes qui ne lui permettent pas vraiment d'atteindre les résultats escomptés.

Mots clés

Entrepreneuriat, esprit d'entreprise, emploi, sous-emploi, chômage, Côte d'Ivoire.

ABSTRACT

In the present context of crisis, the north economies and same those of the south countries tend to promote economic and social roles able to give them a new breath. The economic dynamic basing on the creation of new technical objects, the frame of the accumulation become flexible to give all the imaginations the means to express oneself. In Côte d'Ivoire, it is case of the Program of Creation of Micro-enterprises which try to reduce some surpluse of manpower during the periods of structural adjustment. But this program is confronted with many difficulties so internal as external which do not really allow its to reach the expected results.

Keywords

Entrepreneurship, enterprising mind, employment, underemployment, unemployment, Côte d'Ivoire.

INTRODUCTION

La crise économique et l'augmentation du chômage qu'elle provoque ont favorisé l'émergence des micro et petites entreprises dans les secteurs les plus traditionnels de l'économie, mais aussi dans les secteurs alimentés par des savoirs et des technologies générant d'amples processus d'innovation. La micro et petite entreprise apparaît comme une nouvelle forme d'organisation de la production à l'échelle plus humaine. Le modèle de la spécialisation flexible basé sur de petites unités de production, des rapports hiérarchiques plus souples au sein de l'entreprise constitue la forme future de l'organisation de la production. Du capitalisme dominé par les grandes entreprises monopolistiques, on arriverait à une forme décentralisée de l'ac-

tivité productive. La création d'entreprise constitue donc en période de crise un moyen de survie et de saisie d'opportunités nouvelles. De même, le recours à la création d'emplois par le biais de la petite entreprise est encouragé par le Bureau International du Travail [1994] dans son rapport V. Selon ce dernier, le secteur de la petite entreprise représente un potentiel intéressant : elle nécessite très peu d'investissements et mobilise les ressources locales tant humaines que matérielles ; elle permet « d'éponger » les excédents de main d'œuvre durant les périodes d'ajustement structurel.

La Côte d'Ivoire a connu ces périodes d'ajustement structurel qui ont eu des répercussions notamment au niveau de l'emploi. En effet, entre 1960 et 1980, l'emploi salarié avait un taux de croissance annuelle de 7%. A partir de 1980, la baisse de l'emploi a été de 29 % dans les entreprises publiques et de 17% dans les entreprises à capitaux mixtes. Cette baisse de l'emploi a eu pour conséquence la dissolution de 18 sociétés d'Etat (SODE) et 6 établissements publics occasionnant 10 679 licenciements en 1984. Le salariat d'entreprise a connu une réduction de 94 000 emplois entre 1980 et 1992. Les emplois dans l'administration ont progressé durant les années 1980, à la suite de l'ambivalence des politiques étatiques et au choix de préserver les emplois aux dépens d'une réduction des salaires. On note cependant un licenciement de 15 500 agents administratifs entre 1990 et 1994. La part de l'emploi du secteur moderne est passée de 13,5% de l'emploi total en 1980 à 7,7 % en 1995. Au total, on évalue une perte d'environ 100 000 emplois salariés entre 1980 et 1990. Du fait des effets redistributifs, ce sont 1 million d'agents qui se retrouvent en situation de précarité. A ce tableau, il faut ajouter environ 200000 déscolarisés par an qui se présentent sur le marché du travail, un chômage urbain (Tapinos, 2001).

Pour résoudre cette crise de l'emploi, des politiques de promotion de création micro et petites entreprises dans plusieurs ministères ont été initiées. Quels sont donc ces mécanismes de régulation de la crise de l'emploi en terme de structures d'appui à la création d'entreprises ? Comment fonctionnent ces structures et quels sont les objectifs théoriques ? Quelle est la portée sociale de ces structures ? Quelles sont les difficultés rencontrées par ces structures

pour avoir enregistré des résultats aussi mitigés ?

Pour répondre à toutes ces questions, l'Agence d'Etudes et de Promotion de l'Emploi (AGEPE) a été choisie comme champ d'études. Outre ses missions de placement des travailleurs à la recherche d'un emploi et de production des statistiques du chômage, l'Agepe conduit un programme d'emploi fondé sur l'auto-emploi par la création de micro et petites entreprises. Ce programme dénommé Programme de Création de Micro-entreprises ou PCME a été mis en place pour répondre à la problématique de l'emploi en Côte d'Ivoire. Pour ce faire, une approche méthodologique a été mise en œuvre. Elle se compose essentiellement d'une analyse documentaire qui s'appuie sur les documents administratifs tels que les rapports d'activités, les procès verbaux de réunions. Des entretiens complémentaires ont été entrepris conjointement avec les responsables de l'équipe technique du programme et celle de la Caisse Autonome d'Amortissement (CAA), structure de financement du programme. Les thèmes concernent le suivi et le problème de la localisation des bénéficiaires.

Aussi une présentation du PCME est-elle faite à travers son histoire, ses objectifs, son fonctionnement et ses résultats d'abord. Il s'agit ensuite de relever les difficultés liées à son fonctionnement et enfin de proposer quelques solutions à son mode fonctionnement.

I.- LE PCME : UN RÔLE DÉTERMINANT DANS LA CRÉATION D'EMPLOIS

Le programme de création de micro-entreprises (PCME) est essentiellement axé sur l'entrepreneuriat. Le PCME est né des suites de l'application des différents plans d'ajustement structurel. Ces plans ont engendré des conséquences graves qui se traduisent sur le terrain social en terme de destruction d'emplois et de millier de jeunes sortis du système scolaire. Le PCME a vu le jour en juillet 1991 dans le cadre d'une politique nationale d'emploi destiné à la création annuelle de 56 000 postes d'emploi. Cette politique nationale d'emploi était axée sur trois mécanismes de résorption du chômage logés à l'Agence d'Etudes et de Promotion de

l'Emploi¹ à savoir :

- le programme d'aide à l'embauche (PAE) :

Ce programme s'occupe du placement en stage en entreprise de jeunes diplômés. En contrepartie, les entreprises bénéficient de mesures incitatives sous la forme d'allègements fiscaux, de primes de tutorat ;

- le programme spécial de création d'emploi (PSCE)

Ce programme est chargé des activités à haute intensité de main d'œuvre et abrite les projets générateurs d'emplois rapides ;

- le programme de création de micro-entreprises (PCME)

L'objectif de ce programme est de créer des emplois additionnels dans le secteur moderne et dynamiser des activités productrices aussi bien du secteur informel que des PME. Ce programme a pour fondement d'une part la conjugaison de visées sociales et économiques dues aux effets des plans d'ajustement structurel et d'autre part, l'octroi de ressources financières à des individus et/ou groupements cherchant à développer des activités liées à des objectifs de politique publique. Par conséquent, ce programme s'active à réduire les importantes charges financières liées à l'indemnisation de chômeurs de plus en plus nombreux et à procéder à la reconversion des salariés et des jeunes diplômés dans le domaine de l'entrepreneuriat. Comme source de financement, le programme de création de micro-entreprises bénéficie d'une contribution extérieure par le biais des partenaires au développement et une mobilisation financière de l'Etat de Côte d'Ivoire.

Ce fonds n'a pas atteint les objectifs escomptés de création annuelle d'emplois. En effet, reposant essentiellement sur l'aide publique consentie sous forme de prêt, de garantie, de refinancement ou de contribution à différents bénéficiaires, ce programme a connu de nombreuses difficultés. L'une des difficultés majeures est le non décaissement de la contribution financière des bailleurs de fonds. Ceux-ci reprochaient à l'Etat de Côte d'Ivoire l'absence de toilettage préalable des listing de chômage et jugeaient l'effectif des chô-

meurs trop important. Ce sont aussi des problèmes de remboursement des destinataires finaux, de mobilisation et de décaissement des ressources financières de la part du trésor ivoirien en charge de ce fonds. Ces difficultés de gestion des bénéficiaires et de trésorerie de l'Etat se sont poursuivies après la dévaluation du franc CFA.

Les activités du PCME seront reprises sous une autre forme. Créé par le décret n°94-218 du 20 avril 1994, le Fonds d'Insertion des Jeunes Diplômés et de Réinsertion des Déflattés (FIJDRD) est le nouvel organe de financement du PCME. Il est l'une des composantes d'une série de fonds baptisés Fonds Sociaux Nationaux² dont le but est de réduire les coûts sociaux de la dévaluation et permettre à un plus grand nombre possible d'Ivoiriens de s'insérer dans la vie active. Ces fonds nés au lendemain de la dévaluation concernent la lutte contre le chômage par la création d'emplois directs dans le secteur moderne, l'appui pour le développement de l'agriculture (promotion des exportations agricoles et des cultures vivrières, relance du café/cacao), de la production animale et de l'action culturelle. Ces fonds répondent à un souci de promotion de l'initiative privée par la création et l'extension de micro-entreprises rurales et urbaines reliant l'Etat, les bailleurs de fonds aux populations cibles par le biais des ministères de tutelle technique.

Ainsi remis en activité par l'avènement des Fonds Sociaux Nationaux dans un contexte de tensions sociales dues à la dégradation continue de l'emploi et à la proximité d'échéances électorales de 1995, le Programme de Création de Micro Entreprises a pour objectifs spécifiques : a) contribuer à forger l'esprit d'initiative privée des ivoiriens ; b) favoriser la création d'emplois directs permanents et d'emplois induits ; c) faciliter le développement des activités entrepreneuriales. Il faut noter que ces objectifs ne sont pas différents de ceux de l'orientation de la politique de 1991. En définitive, que peut on retenir du PCME ? Quels sont les résultats concrets de terrain ?

II.- LA PROBLÉMATIQUE DE L'EMPLOI EN

CÔTE D'IVOIRE : LES RÉPONSES DU PCME

Ce programme s'adresse aux demandeurs de premiers emplois, aux retraités par anticipation, aux licenciés pour motif économique et enfin aux entrepreneurs désireux d'accroître et étendre leurs activités. C'est un circuit court de financement visant à réduire la distance entre les populations cibles et l'administration du Trésor jugée trop lourde. Pour plus de souplesse et de rapidité d'exécution, les modalités de gestion et d'engagement des ressources ont été par conséquent confiées à la Caisse Autonome d'Amortissement (CAA).

Les critères d'éligibilité à ce programme concernent exclusivement les ivoiriens présentant un projet de création ou d'extension d'entreprises. Pour les sociétés et regroupements coopératifs, le capital doit être à 51 % détenu par les nationaux. Les modalités d'accès au prêt sont d'une part la constitution d'un apport personnel à hauteur de 10 % du coût du projet et ce en nature ou en espèce ; d'autre part la présentation d'une garantie du prêt en cas de non remboursement. Cette garantie est de l'ordre de l'hypothèque ou d'un aval salarié. En ce qui concerne ce dernier, le salaire net exigé est en fonction du montant de l'emprunt demandé. La durée de remboursement est de cinq (5) ans dont un différé de trois (3) mois pour les activités commerciales et une année pour le secteur de l'élevage. Le taux d'intérêt s'élève de 5 à 8 % selon l'emprunteur soit une personne morale ou physique. Les dotations financières sont plafonnées à 8 000 000 F CFA pour les entreprises individuelles et 15 000 000 F CFA pour les groupements et sociétés. L'attribution de ces prêts se fera en deux (2) décaissements. Il est prévu une visite de terrain entre le premier et le second décaissement afin de contrôler l'utilisation effective des fonds reçus.

L'organisation de ce programme se présente comme suit :

- une cellule technique au sein de l'Agepe

Elle a pour rôle de diffuser au public les informations relatives au programme, de monter les dossiers de prêts et de les transmettre à la CAA par la direction des fonds en charge de ce programme.

- un comité de gestion et de crédit logé à la CAA et dépendant de la direction des fonds sociaux

Ce comité à lui seul concentre tous les pouvoirs de décision allant de l'appréciation de l'opportunité du projet en conformité avec la politique globale gouvernementale en matière d'emploi et d'économie, jusqu'au décaissement après son avis favorable. Il s'en suit alors la signature d'une convention de prêt entre le bénéficiaire et la direction des fonds sociaux avec à l'appui l'établissement d'un tableau de remboursement.

En terme de résultat de la période de 1994-1998, le Programme de Création de Micro Entreprises a financé 1441 demandes de prêts de création ou d'extension d'entreprises dans tous les secteurs d'activités confondus. Le fonds a concouru à la création de 7 200 emplois pour un coût total de 9,120 milliards f cfa. Seulement 10,57 % de ce montant ont été recouvrés.

Un constat s'avère pourtant nécessaire : On est bien loin d'atteindre l'objectif assigné au PCME à sa création à savoir pourvoir annuellement 56 000 postes d'emplois. Bien que le PCME ne soit pas le seul programme à contribuer à la création de ces emplois et est aidé en la matière par le Programme d'Aide à l'Embauche (PAE) et le Programme Spécial de Création d'Emploi (PSCE), il faut noter qu'on est très loin du compte. En effet, si chaque programme devait créer annuellement, en moyenne et équitablement 18666,667 emplois par an, le PCME n'atteint même pas cet objectif au cours de la période 1994/1998.

Quant à la période allant de sa création c'est-à-dire de 1991 à 1993, il est difficile de reconstituer les résultats du programme. Les données disponibles ne peuvent établir un bilan chiffré de ses trois premières années d'existence, bilan chiffré en terme de nombre de projets financés, montant alloué à ce financement, nombre d'emplois créés et le taux de recouvrement de ces sommes prêtées. Cette période est marquée par une incompréhension entre les partenaires au développement et l'Etat de Côte d'Ivoire. Rappelons que l'aide extérieure reprochait à l'Etat un trop grand nombre de chômeurs à prendre en compte dans le fonctionnement du programme et par conséquent réduire cet effectif important.

Pour l'Etat de Côte d'Ivoire, le fonds représentait une manière d'indemniser les travailleurs durement touchés par la politique d'ajustement structurel imposée par les bailleurs de fonds pour assainir et redresser l'économie.

En définitive, provenant essentiellement de l'aide publique consentie sous la forme de prêt, de garantie, de refinancement ou de contribution à différents bénéficiaires, le PCME a connu des difficultés liées d'une part aux défaillances de remboursement des destinataires finaux, d'autres part à l'accumulation de dotation non débloquées par l'Etat.

III.- LA PERSISTANCE DE LA QUESTION DE L'EMPLOI FACE AU DÉFI DU PCME

Il existe diverses causes qui ont entravé le bon fonctionnement du PCME. On peut citer principalement l'inorganisation au sein même du programme, les raisons socio-politiques et le manque du suivi des promoteurs. Ces problèmes ont pour conséquences directes la faiblesse du taux du recouvrement et la pérennisation du fonds.

A.- Au niveau interne du programme

La cellule technique de l'AGEPE est traversée par deux courants de gestion de dossiers de prêt aux pratiques méthodologiques différentes. En effet, cette cellule fut confrontée au problème de défaillance de son public cible en terme de capital humain. Cette défaillance en capital humain se traduisait concrètement par une absence de qualification ou de formation adaptées aux ambitions du programme de faire de son public cible des entrepreneurs efficaces capables de gérer leurs affaires.

Si le constat du manque de compétence en matière de gestion d'entreprise était unanimement partagé par les courants de gestion, la résolution de ce problème de formation de base va favoriser la naissance de deux approches méthodologiques, comme précédemment annoncées.

Pour le premier courant, la formation des bénéficiaires est confiée à des cabinets privés de formation agréés par l'Etat.

Cette formation au coût de 300 000 000 F CFA est financée sur le fonds du programme une fois que l'inscription et la sélection faites par la cellule technique. Elle concerne au total 1500 candidats. Cette tendance ne définit pas clairement les critères de sélections des candidats, ceux des cabinets sélectionnés encore moins le contenu de la formation des cabinets.

Le second courant met l'accent sur la limitation des candidats au nombre 332 et créer au sein de l'Agepe une équipe de formateurs. Ces formateurs sont des agents de l'Agepe reconverti comme tel dans le métier de formateur. Le coût total de la formation des agents et candidats y compris est de 90 000 000 f cfa. La sélection des candidats s'est faite à partir d'un test d'évaluation du potentiel entrepreneurial. La réalisation d'un certain score par le candidat permet d'évaluer son aptitude à diriger une entreprise et aboutit à la sélection de son projet. Cette procédure mérite d'être évoquée parce qu'elle atteste de la volonté d'objectivité, de rigueur et de transparence dans la sélection des bénéficiaires.

La durée de la formation couvre une période de dix (10) jours et le promoteur doit être capable de réaliser son plan d'affaires. La session de formation a pour but de transférer les connaissances de gestion de base et de constituer un dossier définitif à transmettre à la Direction de Fonds Sociaux pour financement après avis. Le contenu de la formation est composé de modules relatifs à la création et à la gestion de micro et petite entreprise. On peut citer par exemple les modules de tenue comptable et juridique, de gestion de ressources, de démarches administratives de création d'entreprises, etc.

Cette approche répond à un souci de transfert de compétence de gestion à moindre coût, de maîtrise de l'effectif et de l'encadrement des promoteurs. Tandis que pour la première approche, l'accent est mis sur le grand nombre qui, par conséquent élève la facture du règlement de la formation avec en risque la possibilité de ne pouvoir exercer aucun contrôle direct sur les bénéficiaires.

Ce bicéphalisme dans le fonctionnement du PCME a perduré jusqu'aux réformes de 1996. Les autorités ivoiriennes vont opter pour la suppression des sessions de formation dans le souci de réduire les coûts de fonctionnement, de sorte que la

qualification des opérateurs est devenue un critère marginal d'accessibilité au fonds. Cependant il est prévu que des formations en gestion et comptabilité conduites par des organismes privés spécialisés ou cabinets d'études accompagnent le premier décaissement des fonds. Il faut ajouter des visites régulières de terrains dont l'objectif est l'assistance conseil afin d'atteindre des performances au cours de la première année.

Ces mesures de suppressions de formation vont entraîner une redéfinition du rôle de l'Agepe. Ce rôle est celui de l'enregistrement de fiches techniques d'informations sur le promoteur et son projet, de la réalisation du plan d'affaires. Cette élaboration du plan d'affaires s'effectue moyennant une certaine somme d'argent évaluée en fonction du prêt sollicité. Ces frais d'études varient de 35 à 70 000 F CFA pour les emprunts inférieurs à 3 000 000 F CFA, de 90 à 120 000 F CFA pour les emprunts compris entre 3 et 8 000 000 F CFA de 150 000 F CFA pour les emprunts de 8 à 15 000 000 F CFA.

Des aménagements ont été aussi apportés aux conditionnalité et modalités du fonds. La raison essentielle de ces changements est la trop grande rigidité des conditions d'accès pour un fond à caractère social. Aussi note-t-on un assouplissement des garanties intégrant les titres fonciers, l'engagement d'un parent détenteur de biens immobiliers ou immobiliers, le nantissement des matériels ou du fond de commerce acquis à crédit. Il faut remarquer dans le même temps les taux d'intérêt ont été relevés de 7 à 12 %. Ces taux restent cependant en-deçà de ceux pratiqués par les banques commerciales ordinaires et les systèmes financiers décentralisés.

B.- Des raisons socio-politiques

S'il existe probablement partout un potentiel d'entrepreneurs, il faut des circonstances propices dans l'environnement pour que ce potentiel s'exprime. Il faut par exemple un climat ouvert à l'entrepreneuriat. La Côte d'Ivoire s'est créée ce climat à travers particulièrement le troisième plan quinquennal 1981-1985 qui accorde une place de choix à la création de micro et petite entreprise et l'artisanat. Il s'est agit de

susciter la naissance d'une classe d'entrepreneurs ivoiriens destinés à remplacer à moyen et long terme les investisseurs étrangers et l'Etat. A cela il faut ajouter les diverses expériences en matière de structures d'appui³ destinées à favoriser l'éclosion des entreprises dont le PCME.

L'approche retenue est celle du soutien financier direct aux initiatives de créations et d'extensions de micro-entreprises rurales et urbaines visant à réduire la distance entre l'administration et les populations. Le PCME constitue un circuit court de financement reliant l'Etat aux populations cibles via la cellule technique (Agepe). Mais la dégradation continue de l'emploi qui a occasionné la montée des tensions sociales, la proximité des échéances électorales sont quelques motifs qui ont contribué au laisser-aller et au laisser-faire dans le fonctionnement du programme, phagocytant ses missions premières.

En effet, le taux de recouvrement peu prometteur est la suite logique de l'option conférée au programme. Son caractère social (notamment réduire les coûts sociaux de la dévaluation et permettre au plus grand nombre d'Ivoiriens de s'insérer dans la vie active) et le contexte politique de départ conditionné par les échéances électorales de 1995 ont donné à l'initiative toute une dimension de redistribution sans tenir compte des conditions de pérennité du dispositif. Aucun critère de sélection aussi bien de qualification que de faisabilité technique n'a été réellement élaboré pour le financement des dossiers de candidatures. La sélection revient à ces deux instances précédemment évoquées. Tout se noue à la cellule technique pour se dénouer au comité de crédit sans qu'un contrôle ne soit opéré à chaque étape de la progression du dossier de financement. Les dossiers sont automatiquement transmis au comité de crédit qui se contente de vérifier la capacité des garanties et la faisabilité financière des projets. La pérennité du fonds se trouve à l'opposé de ses ambitions originelles à partir du moment où le fonds est à la merci de groupes de pressions et d'influences se permettant une redistribution oisive des ressources disponibles.

C.- Le problème du suivi

La faiblesse du taux de recouvrement du fonds est du à un problème de suivi. Le programme prévoyait des visites d'une part entre les deux décaissements et, d'autre part, une fois tous les décaissements effectués. Ces visites répondaient à un souci de contrôle de l'emploi réel des fonds, d'un suivi des performances et d'assistance-conseil en matière de gestions, de tenues de la comptabilité durant la première année d'exercice. En d'autres termes, les visites avaient pour objectif d'apprécier la bonne utilisation faite des prêts et favoriser le remboursement régulier du prêt selon un échéancier préalablement défini. Malheureusement, des problèmes en termes de personnel, logistique et matériels ne vont pas permettre la réalisation de ce plan d'actions. A peine 263 promoteurs ont été localisés et visités sur le terrain par les services de la CAA.

Pour plus d'efficacité, il a été fait appel à des cabinets d'études et d'organismes non gouvernementaux au nombre de 21. La mission de ces derniers se déroule en trois (3) phases : d'abord retrouver les traces des bénéficiaires du fonds depuis 1994 ; ensuite élaborer une convention de suivi signée entre l'opérateur, le bureau d'étude et la CAA afin d'établir la situation financière du projet ; enfin d'assurer le suivi-conseil. Ce plan d'action s'adresse à cinq (5) types de projets à savoir a) les projets qualifiés de « rien à signaler », ce sont des projets effectivement réalisés ; b) les projets dont les difficultés résident dans la phase de démarrage ou d'exploitation, ces projets doivent faire l'objet d'un diagnostic précis avec des solutions à l'appui ; c) les projets dont les promoteurs ont commencés des investissements mais dont il est difficile de rencontrer ; d) les projets dont les promoteurs sont impossibles à localiser ; e) les projets victimes de retard de décaissements.

Dans la pratique, la sélection des bureaux d'études a abouti à des résultats en deça des espérances prévues. Moins de 500 promoteurs ont été localisés ce malgré le renforcement de ces bureaux d'études. Ces résultats du terrain montrent le manque de sérieux, de crédibilité et de transparence dans l'organisation de la sélection de ces cabinets d'études. Là aussi, aucun critère de sélection n'a pas été élaboré. Ces défaillances notées au sein de ces structures sont dues soit à un manque de moyens de travail, soit à un manque de professionnalisme.

La localisation du fonds à Abidjan n'a pas facilité le rapprochement du public cible aux instances administratives en présence. Des promoteurs venant des villes de l'intérieur ont été confrontés à des difficultés particulièrement de suivi de dossiers. La proximité du fonds entre la population et la CAA, tant clamée par les pouvoirs publics, n'a pas été effective. Il aurait fallu prévoir une décentralisation ou une délocalisation du fonds dans les administrations des villes de l'intérieur.

Il reste que le rendement en terme de création d'entreprises et d'emplois durables est sujet à débats car on ne dispose pas à ce jour une réelle évaluation globale du programme souvent posté entre libéralisme et redistribution. Des suggestions peuvent être faites pour relever les faibles résultats enregistrés.

IV.- LE PCME, UN PROCESSUS : QUELQUES PISTES DE RÉFLEXIONS

La formation, le suivi-encadrement et le financement sont quelques unes des approches pour résoudre les problèmes du recouvrement et de la pérennisation des fonds.

A.- La formation

Le succès d'une entreprise réside dans sa capacité à s'adapter à un environnement dynamique assujéti à d'incessantes innovations et technologies à la recherche effrénée de compétitivité. Pour être au niveau de ces mutations, l'accent doit être mis sur la formation. Elle est un préalable nécessaire à l'utilisation des fonds ou à l'apprentissage. La formation est axée sur la gestion financière et comptable des promoteurs. Elle inclut aussi une formation aux techniques de production. Cette formation est nécessaire dans la mesure où la plupart des micro et petites entreprises échouent à cause d'une incompétence technique et/ou comptable. Cette prise en charge des promoteurs par le biais de la formation ne devrait pas être un problème dans son application, puisque la plupart des bénéficiaires sont d'un certain niveau d'études. En effet, les caractéristiques socio-démographiques et celles

liées au capital humain des promoteurs permettent de tirer un modèle de l'entrepreneur-type : il est de sexe masculin et a entre 30 et 49 ans ; il a le niveau d'études de la classe de seconde et a connu le chômage avant de se lancer en affaires. Au regard de ce potentiel intellectuel, la compréhension des modules de formations ne devrait aucunement posée de problèmes au promoteur du PCME. Au contraire, la formation devient un facteur déterminant dans le démarrage et l'exécution d'un projet de création d'entreprise. Bien former pour mieux gérer son entreprise est une garantie pour le recouvrement et la pérennisation des fonds : les risques de déperdition seront minimisés. La formation doit toutefois être poursuivie et nourrie par le suivi et l'encadrement.

B.- Le suivi-encadrement

Le recouvrement des fonds qui a pour conséquence directe la pérennisation des fonds passe par des stratégies qui privilégient l'aspect contrôle, encadrement et suivi des promoteurs. Vu l'intérêt et l'importance de cette perspective dans la promotion de l'esprit d'entreprise, il faut doter le PCME d'une équipe d'encadrement et de suivi des promoteurs avec des moyens réels de fonctionnement. Rappelons que sur les 1441 promoteurs financés, seulement 265 promoteurs ont pu être visités par l'équipe du PCME. Le renforcement occasionné par le recrutement des cabinets privés n'a pas non plus donné les résultats escomptés. Ce sont 500 promoteurs qui ont bénéficié des leurs prestations. Aussi deux solutions s'imposent-elles d'elles mêmes. Au niveau du PCME, étoffer l'équipe existante en moyens humains, matériels et logistiques et une stratégie de travail, afin d'obtenir de meilleurs résultats. Cette stratégie suppose un travail préalable qui est de répertorier et d'identifier les micro et petites

entreprises créées et financées, de définir un calendrier d'installation et de suivi des promoteurs et une sensibilisation au remboursement. D'autre part, pour ce qui concerne les cabinets de privés, il faut mettre l'accent sur le professionnalisme et la rigueur dans les critères de sélections

Le suivi et l'encadrement tout comme la formation sont des éléments essentiels dans la volonté de créer une entreprise. Au cœur de cette volonté, l'existence d'une possibilité d'échanges de produits, de services, donc d'une économie de marché est fondamentale. Or parler d'économie de marché suppose l'existence de capitaux, donc de financement.

C.- Le financement

La création et/ou l'expansion d'une entreprise nécessite des moyens financiers. Il s'agit d'offrir aux promoteurs l'opportunité financière de mettre en œuvre et de développer des activités génératrices de revenus et d'emplois. Pour ce faire il existe plusieurs mécanismes de financement de projets. Afin d'éviter tout risque d'utilisation des fonds à des fins qui ne correspondent pas aux besoins de l'entreprise, on peut citer comme mécanisme de financement le crédit bail. C'est un outil de financement adéquat pour les promoteurs confrontés la plupart du temps aux pesanteurs socio-culturelles telles que le poids familial, les dépenses funéraires. Cela suppose l'identification des personnes ayant une aptitude entrepreneuriale, l'identification des créneaux porteurs, la sensibilisation au remboursement et la formation en matière de gestion pour un meilleur rendement.

CONCLUSION

Si entreprendre semble aisé dans la parole, passer à l'acte est plus difficile. L'entrepreneuriat est l'acceptation du risque d'un engagement total dans l'aventure de la création, la possession d'aptitudes particulières. Encore faut-il que la création de la micro et petite entreprise n'apparaisse ni comme une panacée ni comme un pis-aller. A l'évidence, cette dernière ne pourra « sauver » l'Etat du chômage et de la

pauvreté que si elle résout ses propres maux à savoir l'inorganisation en interne, les cause socio-politiques, le manque de suivi et d'encadrement. En la matière, la micro et petite entreprise ne peut donner que ce qu'elle possède, c'est-à-dire l'entrepreneur. Il appartient à l'Etat de lui donner la place qui lui revient en créant toutes les conditions lui permettant de s'exprimer notamment une formation, un encadrement et une politique de financement mieux structurée.

NOTES

¹ex-Office de la main d'œuvre de Côte d'Ivoire (OMOCI)

² Au nombre de neuf, ces Fonds Sociaux Nationaux sont les suivants : le Fonds d'intervention pour l'action culturelle (FIAC) ; le fonds national femmes et développement (FNFD) ; le fonds d'insertion des jeunes diplômés et de réinsertion des déflatés du secteur public et privé (FIJDRD) ; le fonds de travaux à haute intensité de main d'œuvre (FTHIMO), le fonds national de la jeunesse (FNJ) ; le fonds d'installation et d'appui aux initiatives des jeunes agriculteurs (FIALJA) ; le fonds de promotion des productions agricoles (FPPA) ; le fonds de diversification agricole et de promotion des exportations (FDAPE) ; le fonds de garantie aux groupements à vocation coopérative de producteurs de café-cacao (FGPCC)

³ Feu le Président Houphouët-Boigny déclarait en novembre 1969 : « le développement économique de notre pays doit se faire par le renforcement de l'esprit d'entreprise qui doit porter progressivement les citoyens au contrôle des activités industrielles et commerciales de leur pays ». A l'initiative du premier président de la Côte d'Ivoire Il y a eu la création de la Caisse Nationale des Marchés d'Etat (CNME) destinée à palier les difficultés rencontrées par les entreprises lors de l'exécution des marchés publics ; la Société Nationale de Financement (SONAFI) dont un département était chargé du financement de la création et du développement des PME ; le Fonds de Garantie des Crédits aux Entreprises Ivoiriennes dont l'objet était de garantir les crédits bancaires consenties aux PME ; l'Office de Promotion de l'Entreprise Ivoirienne (OPEI) ; le Fonds Spécial pour les PME (FSPME) ; le Fonds de Bonification d'Intérêt, pour ne citer que celles-ci. Ces structures ont été dissoutes depuis l'avènement du désengagement de l'Etat.

BIBLIOGRAPHIE

Agepe.- *Bilan des activités*1993, (Abidjan, 1994).

Agepe.- *Bilan des activités*1994, (Abidjan, 1995).

Agepe.- *Bilan des activités*1995, (Abidjan, 1996).

Agepe.- *Bilan des activités*1996, (Abidjan, 1997).

Agepe.- *Bilan des activités*1997, (Abidjan, 1998).

Agepe.- *Bilan des activités*1998, (Abidjan, 1999).

Assouan (T. A.).- *L'émergence de l'esprit entrepreneurial en Côte d'Ivoire : enjeux, obstacles et perspectives*, (Abidjan, université de Cocody, Thèse de doctorat 3^{ème} cycle, 2003).

Bayart (J.-F.).- *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, (Paris, Fayard, 1989).

B.I.T.- *Conditions générales pour stimuler la création d'emplois dans les petites et moyennes entreprises*, (Rapport V, 1994).

Contamin (B.), Memel-Fotê (H.).- *Le modèle ivoirien en questions*, (Paris, coll. Hommes et Société, Karthala-Orstom).

Ensea-Orstom.- *L'emploi salarié dans le secteur mo-*

derne ivoirien (1980-1993), Séminaire « Emploi » (Agepe-Ensea, Abidjan, décembre 1996).

Fauré (Y.-A.).- *Petits entrepreneurs de Côte d'Ivoire*, (Paris, Karthala, 1994).

Fauré (Y.-A.), Labazée (P.).- *Petits patrons africains. Entre l'assistance et le marché*, (Paris, Karthala-IRD, 1999).

Foirry (J.-P.), Requier-Desjardins (D.).- *planification et politique économique en Côte d'Ivoire 1960-1965*, (Abidjan, Editions CEDA, 1986).

Kouadio (B. M.).- *Les dispositifs d'appui à la création d'emplois Côte d'ivoire*, Séminaire « Emploi » Agepe-Ensea,

