

RAYONS AFRICAINS DE PHILOSOPHIE ET DE THEOLOGIE



L'Afrique à l'heure de la crise écologique

PHILOSOPHAT ET THEOLOGAT / SCOLASTICAT BX JEAN XXIII/ ISPTK

EDITIONS FRANCISCAINES

KOLWEZI, 2011

REVUE N°3

RAYONS AFRICAINS DE PHILOSOPHIE ET DE THEOLOGIE

L'Afrique à l'heure de la crise écologique

PHILOSOPHAT ET THEOLOGAT / SCOLASTICAT BX JEAN XXIII / ISPTK

EDITIONS FRANCISCAINES

KOLWEZI, 2011

- EDITIONS FRANCISCAINES
- Dépôt légal N° 12.20.2003.59 IV^e Trimestre
- IMPRIMERIE.....

L'AFRIQUE ET A L'HEURE DE LA CRISE ECOLOGIQUE

EDITORIAL

Introduction

Les Occidentaux, de quelque milieu qu'ils soient, sont souvent surpris qu'il y ait des écologistes en Afrique. Pour eux, la protection de l'environnement concerne les sociétés industrialisées. Pourtant, sur le continent noir, la prise de conscience écologiste existe et elle tient à des raisons profondes : la rupture avec les valeurs traditionnelles, la prédation des ressources naturelles notamment par des firmes étrangères liées aux pouvoirs en place et la faillite de la démocratisation qui empêche l'émergence d'une idée du bien public et de l'intérêt général.

Pourtant, dans l'Afrique traditionnelle, de la naissance à la mort, les différentes croyances populaires tournent autour de l'idée d'environnement. Tout individu se trouve marqué par la liaison entretenue avec la nature : soit par le biais d'une initiation, d'un interdit ou de tout autre élément mettant en valeur le caractère vital du milieu qui nous entoure. De la chasse à l'agriculture, en passant par la pêche, la cueillette, le ramassage, etc., toute la population rurale est imprégnée de ce rapport étroit avec la nature et ses ressources. Cette connaissance du milieu naturel et ces pratiques séculaires qu'on retrouve aussi dans la médecine traditionnelle, peuvent donc favoriser une approche écologiste, qui peut parfois s'ouvrir sur une vision globale des problèmes rencontrés : économiques, politiques ou culturels.

Dans un entretien avec un missionnaire occidental au sujet de l'écologie en Afrique, celui-ci m'a surpris en ces termes : « La communion au sacré dans la culture africaine n'est pas réalisée tant dans une église que dans le concret de la vie : la naissance, l'enfance, l'adolescence, le mariage, la maladie, la vieillesse, la culture du champ... Chaque personne a son rôle à jouer à son niveau, et chaque créature a aussi le sien. Les interdits définissent les frontières entre ce qui est très sacré et la vie ordinaire. Par exemple, il est interdit d'uriner ou de se soulager proche d'une source car les sources sont sacrées en tant qu'elles pourvoient de l'eau pour la population. Dans la rivière, une place est réservée pour les bains des femmes et des enfants, une autre place pour les hommes. Tout a sa place, et les places doivent être respectées. Quand elles sont respectées, c'est la beauté, l'ordre et la paix »¹.

Il revient donc aux Africains de recourir à la richesse spirituelle cachée dans la sagesse ancestrale, les mythes, les proverbes, les contes etc. et de s'ouvrir aux autres de manière à

¹ Cf. DAMIEN ISABELL ofm, *La beauté, l'écologie et l'Afrique*, Scolasticat Bx Jean XIII, Kolwezi, article inédit, 2011, p.2.

mener une lutte d'ensemble contre la crise écologique qui n'épargne personne sur notre planète Terre-mère.

Cependant, ce présent numéro de notre revue tout en s'inscrivant dans la continuité du numéro précédent, aborde différents thèmes sélectifs ayant trait à la Philosophie et Théologie, en vue d'inciter le lecteur à la recherche.

P. Benoît Mutombo Bwanacing, ofm

L’Afrique dans le concert œcuménico-culturel.

Quelques attitudes-défis

Jean-Pierre BAH’OGWERHE CIRIMWAMI, OFM

Introduction

Parler du dialogue revient à poser deux personnes ou deux instances en relation. Le dialogue est une relation entre deux protagonistes ou deux antagonistes en cas de conflit. Pour un dialogue constructif, il convient d’avoir des attitudes favorables comme : l’identité par rapport à la différence, l’empathie par rapport à la passion, l’écoute de l’autre, l’accueil et l’hospitalité, l’art de la narration ou le récit, la réconciliation. Etant donné l’impossibilité d’appréhender, de maîtriser et de totaliser l’autre dans la relation ; vue la difficulté de répondre définitivement aux appels et interrogations qu’il ne cesse de susciter et de poser, ces attitudes susmentionnées constituent en même temps des défis.

Ces attitudes sont intrinsèquement liées, mais aussi chacune d’elles peut être abordée à part. C’est ce lien qui motive notre choix de les aborder toutes. Dans cette réflexion, nous entendons par « autre » celui qui est porteur d’altérité : toute personne n’appartenant pas à notre famille/communauté, à notre culture, à notre religion, à notre pays, en un mot l’étranger par rapport au « je » ; aussi le Tout-Autre, celui qu’Israël a appelé Yahvé et qui reçoit divers noms dans d’autres cultures. Ce que nous affirmerons sur l’autre peut, dans une mesure s’appliquer à une communauté en tant que protagoniste du dialogue. Le dialogue avec la culture ou la religion est toujours et déjà dialogue avec « l’autre ». La relation est donc trilogique : le ‘je’ (sujet) – l’autre (et la société) – Dieu.

Dans le concert œcuménico-culturelle et interreligieux, l’Afrique a-t-elle à apporter ou seulement à recevoir ? Nous allons tenter de scruter en quels termes se posent ces défis à l’Afrique, en vue de comprendre comment elle s’y prend et comment elle-même se pose comme un défi aux autres cultures et à l’Eglise universelle. L’Afrique étant une diversité de langues et de cultures, et pour éviter toute prétention, nous essayerons de trouver des illustrations dans la culture « Shi »², dont nous avons une certaine connaissance.

² Le terme « Shi » désigne la culture des « Bashi », une des tribus agro-pastorales du Kivu, à l’Est de la République Démocratique du Congo, d’où la racine « shi » qui fait référence à la terre. Pour plus d’informations sur ce peuple, lire J. NKUNZI BACIYUNJUZE, *La naissance de l’Eglise au Bushi. L’ère des pionniers 1906-1908*, Tesi gregoriana. Serie Storia Ecclesiastica 8, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2005; le chapitre I: « *Nashi, le Bushi et les bashi* », p. 17-72.

I. Identité et altérité

Parler de l'identité revient à poser le sujet ou la personne par rapport à l'altérité, dans la société, mais aussi par rapport au Tout-Autre. En même temps, l'identité se construit par la confrontation à l'autre. L'identité est aussi un rapport, une relation avec l'environnement, qui se construit et qui renferme un dynamisme. Selon Louis-Jacques Dorais,

« L'identité est infiniment prégnante parce que omniprésente. Chaque individu possède sa propre conscience identitaire qui le rend différent de tous les autres. Cela signifie que l'identité est d'abord appréhendée comme phénomène individuel. On peut fondamentalement la définir comme la façon dont l'être humain construit son rapport personnel avec l'environnement »³.

L'identité est individuelle ou collective⁴.

I.1. Comment se pose la question d'« identité et altérité » en Occident ?

Les concepts d'identité, d'altérité et de norme constituent une manière de poser la personne dans l'existence. On ne peut pas vivre sans identité. En même temps l'identité se construit par la confrontation à l'autre, aux autres. Identité et altérité sont toujours en rapport, en relation. La société est marquée aujourd'hui par un fort brassage des cultures et des religions, et par conséquent des identités. Ce qui explique la difficulté, la complexité de la compréhension de l'identité. De plus, la question de l'identité individuelle et culturelle est associée à celle des minorités au sein de la société.

Avec Jacques FANTINO, nous pouvons affirmer que « identité et altérité constituent des éléments essentiels du vivre ensemble de la société occidentale actuelle »⁵. Depuis le début de la *modernité* (XVI^e et XVIII^e siècle), on constate un déplacement de la problématique des minorités et par conséquent de la notion d'identité. En effet, *toute minorité a d'abord été pensée sous l'angle religieux*. Il y avait identité entre la religion et l'Etat. Pour illustration : la France était catholique, l'Angleterre une Eglise indépendante, les Pays-Bas réformés. Tout Etat dans l'Europe occidentale était d'abord une religion, à tel point que ceux qui n'appartenaient pas à la religion majoritaire n'avaient pas les mêmes droits que la majorité. Nous comprenons qu'avec la notion de minorité est en jeu la figure de l'autre comme ne correspondant pas à une norme religieuse imposée dans la société.

³ L.J. DORAIS de l', *La construction identité*, in Denise DESHAIES – Diane VINCENT (sous la dir. de), *Discours et constructions identitaires*, Les Presses de l'Université Laval, Canada, 2004, p. 2.

⁴ Lire l'article : L.J. DORAIS, *La construction de l'identité*, in Denise DESHAIES – Diane VINCENT (sous la dir. de), *Discours et constructions identitaires*, p. 4-10.

⁵ Cf. J. FANTINO (sous la dir. de), *Identité et altérité : La norme en question ? Hommage à Pierre-Marie*, Cerf / Université Paul-Verlaine, Paris / Metz, 2010, p. 9.

Ici se pose la question de la conscience individuelle, dont la Philosophie des droits de l'homme constitue la réponse⁶. C'est ainsi que nous avons la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, en 1948. Ici les minorités construisent leur identité en subvertissant la norme exprimée par la religion établie, celle de la majorité. En sens contraire, pour reconnaître une identité à un groupe, on fut conduit à relativiser la norme établie et par conséquent l'équivalence posée entre nation et religion, pour mettre en avant les catégories de nation et de culture au détriment de celle de religion.

La problématique s'est ensuite déplacée du religieux vers les domaines culturel et ethnique. On parle du statut des minorités culturelles ou ethniques. Forcée au moment de l'émergence des nationalismes au XIXe siècle, cette problématique nouvelle traverse le XXe siècle. L'enjeu porte sur la figure de l'autre comme appartenant à un groupe minoritaire plus que sur sa personne. Le problème s'est accru suite au fait des fortes migrations en occident, en particulier en Europe et en Amérique du Nord, avec le développement de l'industrie⁷.

Il se pose alors la question de « l'intégration » des groupes ou d'ethnies n'appartenant pas à l'histoire dominante de la société d'accueil. Par ce biais, la question religieuse a retrouvé son acuité. A la fin de ce chapitre, nous tirerons les implications éthiques et spirituelles de cette problématique.

I.2. « Identité et altérité » du point de vue de l'Afrique traditionnelle

En Afrique traditionnelle (jusqu'à la période d'après les indépendances), la question d'identité – altérité se pose en terme de relation du sujet ou de l'autre à la communauté. Le sujet et l'autre personne se définissent en tant qu'êtres en relation entre eux, mais aussi en lien avec la communauté.

Pour l'africain, la famille est la « cellule-noyau » de la grande famille / communauté ethnique, régionale et nationale. La société ne peut être stable et prospère si les familles ne le sont pas. Dans la culture des Bashi du Kivu, nous pouvons trouver une petite illustration de ce fait que la relation « sujet-autrui » est toujours déjà communautaire. En langue « Mashi »⁸ il

⁶ J. FANTINO, *Identité et altérité : La norme en question ? Hommage à Pierre-Marie Beaude*, p. 10. On peut aussi lire Giuseppe DAL CORSO, *Libertà e cultura. Nuove sfide per le religioni*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 1999, p. 5 et 13-21. Ici l'auteur présente une synthèse de l'histoire des droits humains.

⁷ Cf. J. FANTINO, *Identité et altérité : La norme en question ?*, p. 10 ; A ce sujet, on peut lire avec intérêt l'article de B. BOUDIN, *Les figures de l'altérité chrétienne aux prises avec la condition politique*, in J. FANTINO *Identité et altérité : La norme en question ?* p. 72-82.

⁸ Le terme « Mushi » (au pluriel Bashi) désigne les membres de la tribu « Bashi », une des tribus du Sud Kivu en République Démocratique du Congo. Le terme « Shi » désigne leur culture. Le « Mashi » est leur langue, une langue bantoue parlée par plus de 4 millions d'autochtones « Bashi » et leurs Missionnaires, qui d'ailleurs ont été les premiers à mettre sa richesse par écrit, suivis de l'Abbé Aristide KAGARAGU. Le Mashi est la langue liturgique du Diocèse de Bukavu. Il y a plus d'une quinzaine d'années que la Bible a été traduite en Mashi : *Ebibliya Ntagatifu*, Verbum Bible, 1991. Cette langue connaît déjà quelques Centres de diffusion, dont « Endâro y'Abakulukulu » qui a son siège au Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL) de Bukavu (chef-lieu de la Province) et a des locuteurs dans la diaspora ; Cf. P. MATABARO CHUBAKA, *Apprentissage des*

n'y a pas de correspondant à l'expression « *mon frère* », on dit plutôt « *notre frère* » : « *mwenewirhu* », littéralement : frère à nous). En Tshiluba, dans la province du Kasai, l'expression « *muanetu* » a la même signification : frère à nous, ce qui veut dire : notre frère. Pour dire que le « je » se pose toujours comme membre d'une communauté, de laquelle il ne peut exclure l'autre. On comprend que l'africain n'est pas si minimaliste au point de réduire la relation à deux interlocuteurs. Il ne s'agit pas non plus d'un anonymat communautaire où la responsabilité et liberté individuelles sont anéanties ou méconnues. Mais, cela signifie que le sujet doit toujours se rappeler qu'« il est au carrefour des relations ».

En Afrique traditionnelle, les communautés étaient des groupes solidaires, familles homogènes. Les personnes se sentaient unies par les mêmes racines, la langue, les rites, la tradition, la vie, le travail, l'autorité.

« Dans ces sociétés on est de manière prépondérante, membre d'un groupe avant d'être perdu juridiquement, émotionnellement, psychologiquement comme individu. C'est la subordination du statut de l'individu à un ensemble plus vaste, au sein duquel il n'a pas l'autonomie que possède l'individu dans nos sociétés modernes »⁹.

Chaque membre savait donc que s'il portait atteinte à l'intégrité physique ou morale d'un membre de sa communauté ou d'un autre groupe, il aurait face à lui l'ensemble de la propre communauté ou du groupe adverse. Ce qui l'empêchait donc d'exercer la violence contre une personne d'un groupe extérieur, par crainte de représailles du groupe entier, non seulement contre lui mais aussi contre l'ensemble des membres de son groupe à lui¹⁰.

La chair et le sang, la collaboration et la lutte pour la survie tissaient cette solidarité. La convivialité créait l'harmonie et la paix, la confiance et l'ouverture. Pareille ouverture crée une certaine *vulnérabilité*, « attitude » nécessaire pour une vraie communion. Elle permet aux membres un dévoilement et un accueil mutuels des qualités et défauts, et l'ouverture au pardon mutuel. *Ici force et faiblesse riment et élèvent à une hauteur indicible !* Cela se vit encore aujourd'hui dans certaines communautés civiles, et religieuses surtout. Nous osons l'affirmer avec emphase pour l'avoir expérimenté.

Cependant, ne l'oublions pas. Cette altérité qui n'est pas de « notre famille / communauté » et qui est à accueillir comme une chance, peut venir à nous comme une menace ou comme une mise en question du sujet ou communauté ôte (qui accueille). Ce fait de poser l'altérité comme une mise en question signifie rendre possible le dialogue et la réconciliation. En ce cas de conflit, l'accueil et le dialogue offrent une possibilité de résolution du différend entre les deux personnes ou communautés antagonistes. Dans ces sociétés traditionnelles, « les différences ne sont pas niées, mais considérées come un "droit à

langues comme moment d'inculturation de l'Évangile. Cours de Mashi pour débutants en méthode dialogale et bilingue, Editions Franciscaines, Kolwezi, 2003, p. 3 note 2.

⁹ F. KHORSOKAHVAR, *Ethnicité et identité*, Conférence donnée le 17 janvier 2001 à la mairie du Xe de Paris, p. 3.

¹⁰ Cf. F. KHORSOKAHVAR, *Ethnicité et identité ...*, p. 3.

l'opacité" pour réinscrire la convivialité et comme "principe de réalité" (la diversité appartient au réel) »¹¹.

Quelle est alors la place de Dieu dans cette relation sujet –autrui– communauté ? La majorité des cultures africaines sont marquées par une religion monothéiste. On croit en un Être suprême, le Tout-Autre, qui est un Être personnel, relationnel. Il reçoit des noms et attributs qu'on ne peut attribuer à aucun homme. Chaque Communauté / Tribu a une série de rites dédiés au Tout-Autre. Il y a une catégorie de personnes accréditées, par la communauté pour faire un lien entre elle et le Tout-Autre. Dans la culture « Shi », par exemple, on les appelait les « badâhwa »¹², le même nom reconnu aux prêtres de la tradition judéo-chrétienne. Notons que jusqu'aujourd'hui les prêtres de l'Eglise catholique romaine ne sont désignés autrement que par ce nom.

I.3. Identité et altérité en Afrique moderne et contemporaine

La société africaine moderne est issue de la désintégration de ces groupes plus ou moins naturels ou familiaux, dont nous venons de parler. Les villes sont faites de voisins qui s'ignorent. Beaucoup d'enfants sont issus de unions interculturelles. Chacun s'enferme derrière les murs de sa maison par peur de voisins et des intrus. La mobilité, le matérialisme ou les guerres ont créé un brassage de peuples, de religions et de philosophies. La perte de la confiance dans la Communauté et dans les valeurs traditionnelles incite les gens à vivre dans un individualisme acharné : course à la réussite sociale et à l'autosuffisance. Les conséquences sont désastreuses : la fracture des familles, la solitude, les violences ...

Pour le cas de la République Démocratique du Congo, on ne peut pas méconnaître le déferlement de la violence avant, pendant et après la période de lutte pour l'indépendance « conquise » en 1960¹³. En ce moment « l'autre » est le congolais, obligé de se soumettre à la loi du colonisateur et à la religion du missionnaire. Les monothéismes des communautés, dont nous avons parlé plus haut, sont considérés par le missionnaire comme animismes ou comme polythéismes et les œuvres d'art comme des fétiches. C'est pourtant ces mêmes objets qui

¹¹ Cf. M. ZENO DAL CORSO, *Dialogare nella stagione del ritorno di Dio*, Corso all'Institutio di Studi Ecumenici, Venezia, 2010.

¹² La terminologie « mudâhwa », dont le pluriel est « badâhwa », date d'avant la période coloniale qui coïncide avec la christianisation (l'évangélisation). Il existe tant de publications sur le peuple Bashi (son histoire, son organisation socio-politique, ses relations avec les voisins,...), nous en mentionnerons quelques unes à la fin. Notons que ce peuple a célébré son centenaire d'évangélisation en 2006 : ARCHIDIOCES DE BUKAVU, *Cent ans d'histoire de notre évangélisation (1906-2006)*, (sous la dir. de J. NKUNZI, G. MALHERBE et F. BASHIMBE), Editions de l'Archevêché, Bukavu, 2007.

¹³ Dans son ouvrage A. HOCHSCHILD, *Les Fantômes du Roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Belfond, Paris, 2002 ; parle de cinq à huit millions de morts, peut-être même dix : tel est le bilan accablant de la conquête et de l'exploitation coloniale du Congo-belge, entre les années 1880 et la première guerre mondiale. C'est à ce chiffre que conclut le journaliste américain, au terme de son effarante enquête sur cet « holocauste oublié ». A écouter les témoignages de nos aïeux, les paroles de l'inoubliable héros Patrice Emery Lumumba et à voir les ruines successives du pays depuis le début de notre indépendance -qu'on ne cesse jamais de torpiller- jusqu'aujourd'hui, on se rend compte que le peuple doit continuer sa marche vers l'effectivité de son indépendance.

peuplent et font la fierté des musées belges. Ironie du sort ! D'autre part, « l'autre » représente le « colonisateur » à qui on réclame le droit à l'indépendance. Ici la relation est unidirectionnelle, le congolais doit tout recevoir de « la civilisation et la religion ». Cette époque est marquée par une certaine diabolisation réciproque. Pierre Halen a écrit un article intéressant qui donne tant de renseignements sur la problématique de l'identité et l'altérité dans le contexte des années 1960-1970 marquées par la décolonisation et le tiers-mondisme¹⁴.

L'histoire montre qu'en ces temps, l'Eglise n'a pas toujours été du côté du faible, c'est-à-dire des pauvres populations autochtones aux prises avec les négateurs de leurs libertés et droits. Là-dessus la littérature abonde. Notre intention n'est pas de remuer des plaies que l'histoire contemporaine veut toujours saignantes. L'Afrique a besoin de justice qui est une condition à la paix. Aucun peuple, continuellement asservi et exploité, ne saura servir un Dieu qui veut que tous ses enfants soient libres, ni croire au vain slogan sur les « droits humains », encore moins en des démocraties qui s'imposent à feu et à sang.

L'histoire contemporaine de l'Afrique n'est pas aussi moins tumultueuse. Il suffit de voir comment certains politiciens ont manipulé la terminologie d'« identité ». Ils l'ont soit tribalisé, soit ethnicisé, dans le but de dominer des peuples ou d'exclure un ou d'éventuels concurrents politiques. En 1990, en Côte d'Ivoire par exemple, on a vu se réveiller des conflits tribaux nourris par une idéologie qui a fini par faire naître le concept d'« ivoirité ». Il consistait à nier la nationalité ivoirienne à l'adversaire politique, candidat au pouvoir.

Ce phénomène déplorable n'est pas exclusivement ivoirien et ne se limite pas seulement à la sphère dirigeante. Il est répandu dans la majorité des pays africains et mine tous les secteurs de la vie. On exclut les uns à participer à la construction de la nation, en tribalisant les institutions et toute la politique, au lieu qu'« identité et différences » servent à politiser les tribus. Une analyse attentive mène à la conclusion que les peuples africains sont souvent décapités, parce que conduits souvent par des chefs fabriqués, on ne sait dans quels laboratoires, pour ne servir que leurs propres intérêts et ceux de leurs artisans, au détriment de leurs peuples.

S'il en est ainsi, qu'en sera-t-il des religions ? Etant donné que les hommes de l'Eglise sont issus d'une telle société et œuvrent à son évangélisation, le réalisme exige de reconnaître qu'ils n'en sont pas épargnés. « *Que peut faire le juste, quand sont ruinées les fondations ?* »¹⁵, demande le Psalmiste. Le défi est donc là et il est à relever !

Nous sommes convaincus que des peuples africains, il n'y a pas encore à désespérer. Malgré ce revers sombre, d'une Afrique qui se recherche continuellement, ce sont les Eglises locales qui ont joué et jouent encore un rôle clé, indéniable, dans la réconciliation des tribus, des ethnies et même des nations. Pour le cas de la République Démocratique du Congo, l'Eglise a accompagné et continue à accompagner le peuple dans ses péripéties. Elle ne s'est pas contentée des déclarations, mais s'est engagée activement dans la consolidation de son

¹⁴ P. HALEN, *L'autre au temps du « sanglot de l'homme blanc »*. A propos des figures de l'indien et du noir dans les premiers romans de Henry Bauchau, in J. FANTINO, *Identité et altérité : La norme en question ? Hommage à Pierre-Marie Beaude*, p. 125-135. A ce propos, il est aussi intéressant de lire le roman de P. HALEN, *La déchirure, roman de la décolonisation ?*, in *Henry Bauchau, un écrivain, une œuvre*, (sous la dir. d'A. SONCINI-FRATTA), CLUEB, Bologna, 1993, p. 177-200.

¹⁵ Ps 11, 3.

patrimoine. Elle a donné sa contribution presque dans tous les secteurs de la vie, notamment l'éducation, la santé, le socio-politique. En des moments particulièrement difficiles et tumultueux, l'Eglise ne s'est pas résignée. La prise de position, de certains de ses membres, en faveur du peuple leur a coûté la vie. Combien d'Evêques n'ont pas été empêchés de servir leur peuple par l'insécurité entretenue, certains jusqu'à l'exile à l'intérieur même du pays ! Qui ne se rappelle les tourments dans lesquels est passé Mgr Nestor Ngoy Katahwa avant son installation à Kolwezi ; les assassinats ciblés des missionnaires, clergés et religieux(es) autochtones, des chrétiens et parmi eux, Mgr Christophe Munzehirwa -archevêque de Bukavu assassiné le 29 octobre 1996-¹⁶ ; les persécutions psychologiques infligées à son successeur Mgr Emmanuel Kataliko¹⁷, jusqu'à l'exile ?

Mgr Christophe Munzehirwa a été fidèle à sa mission pastorale jusqu'au bout. Tel un vrai prophète, il a préféré rester avec son peuple, dans la ville, jusqu'à sa mort. Il n'a pas déserté le lieu de son combat pour la paix.

« Peu avant sa mort, il s'est fait porte-parole du 'Mouvement pour la Défense du Kivu'. Ses lettres écrites les 22, 26 et 27 octobre 1996 sont en même temps une dénonciation claire du complot international contre le Zaïre, un appel à la résistance populaire pour sauvegarder l'intégrité territoriale du pays, une stigmatisation du comportement incivique de certains soldats zaïrois en temps de guerre et paradoxalement, un appel à la charité chrétienne. Autant de messages, émanant d'une personnalité complexe, aimant sa nation, solidaire de ses frères et déterminé à défendre sa province, sans haine. »¹⁸

Ce prophète, même déjà mort, continue à intriguer ses bourreaux. Celui qui visite Nyawera -à Bukavu-, lieu de son assassinat, se rend compte que son effigie a été criblée des balles, lors des attaques successives de la ville de Bukavu, par ceux que les « télécommanditaires » refusent de nommer et camouflent souvent par le terme qu'ils ont inoculé de « non autrement identifiés ».

Les « télécommanditaires » internes et externes de ces désastres ont pris les médias en otage et les manipulent à leur gré. Ils imposent une terminologie et propage des idéologies qui les arrangent et les couvrent. « *La raison du plus fort est toujours la meilleure ; ça se passe comme ça* », ainsi chante l'artiste ivoirien Alpha Bondy. Malheur à ceux qui n'y mordent pas, mais se rangent du côté des faibles ! Pas plus loin qu'hier, on les taxait de communistes. Aujourd'hui, étant donné l'éveil des masses exploitées, la vétusté des termes, la complexité et la découverte des nouveaux intérêts ; ces « télécommanditaires » revoient continuellement leur terminologie et mettent leur système à jour. Ils qualifient les non adhérents de « terroristes » ou d'« inciteurs à la haine ethnique ».

¹⁶ On peut lire J.M.V KITUMAINI., *L'agir socio-politique de Mgr Chr. Munzehirwa (1994-1996)*, in *N.R.Th.*, 126, (2004), p. 204-217 ; P. DE DORLODOT, *Les réfugiés rwandais à Bukavu au Zaïre. De nouveaux Palestiniens?*, L'Harmattan, Paris, 1996.

¹⁷ Il a succédé à Mgr Christophe Munzehirwa. Sur son ministère pastorale à Bukavu, on peut lire : J. NKUNZI BACIYUNJUZE, *La naissance de l'Eglise au Bushi. L'ère des pionniers 1906-1908*, Tesi gregoriana. Serie Storia Ecclesiastica 8, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2005, p. 236-247.

¹⁸ Témoigne de P. Vatas.j, cité par Philippe DE DORLODOT, *L'engagement politique de Mgr Christophe Munzehirwa 1926-1996*, in Caroline SAPPJA et O. SERVAIS (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, (Mémoire d'Eglises), Karthala, Paris, 2010, p. 341.

Non loin de nous, certains Evêques latino-américains ont été ainsi traités, simplement pour avoir choisi d'être du côté de leur peuple et d'annoncer l'Evangile d'un Jésus crucifié, puis mort sur la croix ; mais qu'ils affirmaient vivant, toujours solidaire des pauvres et qui veut que tous les hommes soient libérés de toute servitude. Nous pensons à Mgr Oscar Romero, évêque d'El Salvador. Conscient des conséquences de son engagement, il affirmait de façon prophétique :

« Si on me tue, je ressusciterai dans le peuple. Je le dis sans jactance, avec la grande humilité. Si on arrivait à me tuer, je pardonne et bénis ceux qui le font. Le martyr est une grâce de Dieu que je ne crois pas mériter. Mais si Dieu accepte le sacrifice de ma vie, que mon sang soit semence de liberté et signale d'espérance »¹⁹.

Nous pensons à Mgr Helder Pessoa Camara (1909-1999)²⁰, archevêque d'Olinda et Recife, cet homme consumé par l'amour de l'Evangile de Jésus Christ, qu'il a su exprimer dans celui de son peuple et de l'Eglise. Doté d'une grande capacité de conciliateur, il s'est montré un vrai pasteur des brebis lui confiées, les guidant dans leur résistance contre la dictature militaire dans son pays. Dans sa poésie, il transparaît comme un apôtre intrépide de la non-violence.

Il est indéniablement clair qu'il peut y avoir des divergences des points de vue, d'analyse de la situation au sein d'une même Eglise, et celle de la République Démocratique du Congo en est consciente. Mais elle est, plus que jamais, consciente et déterminée à continuer son œuvre d'évangélisation.

II.L'apport de l'Afrique sur la question d'« identité et altérité »

Malgré cette douloureuse fracture relevée entre l'Afrique traditionnelle, celle moderne et contemporaine, il y a encore des valeurs sauvegardées et que l'Afrique est prête à apporter pour un concert œcuménico-culturel fructueux.

II.1. Une Communauté africaine authentique

Une Communauté africaine authentique, est celle où l'on s'accueille, où l'on se soutient et s'encourage mutuellement, où l'on témoigne des mêmes valeurs et travaille en faveur de la paix et de la justice pour tous et pour les voisins. La Communauté promeut la famille comme valeur fondamentale. Elle est la cellule de base de la société humaine, le sommet de l'interdépendance et le chemin le plus rapide vers l'unité.

¹⁹ Interview de Mgr Oscar Romero à *Excelsor* reprise par *Solidaridad*, Bogota, avril 1980 ; cf. *La Croix*, 6-7 mars 1983 ; cité par Hervé CARRIER, *Cultures notre avenir*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1985, p. 217.

²⁰ Son profile et sa contribution dans le domaine œcuménique sont synthétisées dans l'article de Josée Oscar et José Comblin, *Un uomo chiamato Dom Helder Camara (1909-1999)*, in CONFERENZA DEGLI ISTITUTI MISSIONARI IN ITALIA (CIMI), *Ecumenismo e Missione a 100 anni dal Colloquio di Edimburgo*. (Ad gentes. Teologia e antropologia della missione), anno 13, n° 2/2009, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009 ; les pages 220-223.

L'Eglise africaine a un devoir lourd d'aider l'Afrique d'aujourd'hui à retrouver son équilibre. Pour cela, les chrétiens doivent puiser les valeurs, à proposer à la société actuelle, aux sources de nos traditions africaines et de la tradition judéo-chrétienne : la Bible. C'est ainsi que la Vie religieuse se pose en Afrique comme une réponse à ce défi, c'est-à-dire un lieu d'accueil, de solidarité, d'humanité et un signe d'unité. *Si notre foi s'ouvre sur la dimension mystique, c'est-à-dire, l'expérience de l'amour de Dieu présent dans la Communauté et le cœur de chacun, et à ce qui unifie tous les êtres humains, alors notre cœur s'ouvrira de plus en plus. Nous devons surtout être attentifs au message des pauvres, des faibles, des opprimés et des laissés pour compte. Nous ne le comprendrons jamais assez, que les pauvres n'ont qu'à recevoir de nous et nous rien à recevoir d'eux. Ma petite expérience me convainc que les pauvres ont un sens profond de la liberté, de la dignité et de la confiance en Dieu qu'on ne se l'imagine. C'est d'eux que j'ai appris qu'il n'y a rien au monde qu'ils puissent hypothéquer contre ces valeurs. Il en va de la crédibilité du message de Jésus, dont nous sommes des porte-paroles.*

L'Afrique ne sera jamais uniquement un réceptacle. Elle sera pas utile seulement quant il faut l'exploiter économiquement au mépris et au détriment de ses populations. Sur tous les plans, le monde y compris les Eglises, ne se construiront pas sans son apport. Elle a et aura toujours à apporter là où des hommes sont ouverts à l'interculturalité. Il est un devoir moral de le reconnaître et de faire que ce soit effectif.

II.2. Implications éthiques et spirituelles du dialogue

La portée éthique et spirituelle du binôme « identité-altérité » se pose en termes de défi au dialogue interpersonnel et œcuménico-culturel. Le dialogue exige une éthique spécifique et très attentive aux principes de l'altérité et de l'ouverture à l'autre. Dévaloriser la parole revient à rendre le dialogue impossible. La parole doit être considérée comme quelque chose de sacré et d'inviolable. La parole se régénère en contemplant Jésus, dont « les paroles sont esprit et vie »²¹ La vérité et la justice avec lesquelles nous traitons les personnes et les choses contribuent à un dialogue franc et le consolident. Ici il faut une ascèse personnelle. Sinon on construit sur un fondement ruiné. Une chose que nous oublions souvent est *qu'on ne trompe jamais sa propre conscience*. Vivre dans la duplicité et l'injustice finit par l'autodestruction et celle des autres. Notre machination retombe sur nous, tôt ou tard. Seule « la vérité nous rendra libre »²².

Il est intéressant d'écouter Marcelo BARROS parler de l'éthique du dialogue :

« Dans ma pratique de participer à beaucoup de rencontres de caractère interreligieux et de dialogue avec personnes et communautés de diverse tradition spirituelle, j'ai appris qu'un point de base pour que se donne cette éthique du dialogue est que moi je me définisse à partir de ma foi et de mon appartenance ecclésiale. Mais, en même temps, il convient que je continue à m'exiger non seulement d'accepter la différence de l'autre, mais de valoriser son altérité. Cela signifie que c'est proprement par le fait d'être

²¹ Ps 19, 8.

²² Cf. Jn 8,32.

différente que la personne en question peut être porte-parole de la parole divine qui nous parle toujours à partir de l'autre »²³.

Dans les relations interpersonnelles il devient clair que *blessier l'identité de l'autre ou celle d'un autre peuple, revient à blesser l'humanité tout entière*. Il convient de dépasser la peur des différences, de renoncer à l'agressivité, à la jalousie, aux rivalités, à la compétition destructrice et à l'isolement, pour libérer le dialogue. *Il importe de rester enraciné dans notre foi, de savoir accueillir l'autre sans se dissoudre en lui*.

III. La mise en valeur d'autres attitudes de dialogue

Ici nous tenterons d'aborder brièvement d'autres attitudes essentielles au dialogue, notamment : l'empathie, l'hospitalité, la narration et l'écoute qu'elle exige.

III.1. De l'empathie

« **L'empathie** (du grec ancien $\epsilon\mu\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ dans, à l'intérieur et $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ souffrance, ce qu'on éprouve) est une notion complexe désignant le mécanisme par lequel un individu (un animal dans le domaine de l'éthologie) peut « comprendre » les sentiments et les émotions d'une autre personne voire, dans un sens plus général, ses états mentaux non-émotionnels comme ses croyances (on parle alors plus spécifiquement d'empathie cognitive). Dans l'étude des relations interindividuelles, on distingue l'empathie de la sympathie, de la compassion ou de la contagion émotionnelle. (La notion d'empathie n'impliquant pas en elle-même l'idée du partage des mêmes sentiments et émotions, ni d'une position particulière vis-à-vis de ces derniers) »²⁴.

Lauren Wespé estime que, « Dans l'empathie le soi est le véhicule pour la compréhension [d'autrui], et il ne perd jamais son identité. La sympathie, par contre, vise à la communion plus qu'à l'exactitude et la conscience de soi est réduite plutôt qu'augmentée ». Selon ce même auteur, « L'objet de l'empathie est la compréhension. L'objet de la sympathie est le bien-être de l'autre. [...] En somme, l'empathie est un mode de connaissance ; la sympathie est un mode de rencontre avec autrui »²⁵.

L'africain, dans sa relation à l'autre use du mécanisme de l'*empathie* lorsqu'il partage les émotions avec autrui, sans se confondre à lui. Dans l'assistance aux malades, aux faibles et aux personnes de troisième âge de la communauté, l'empathie sert comme un puissant moyen

²³ M. BARROS, *Cammini dell'amor divin. Sul dialogo interreligioso e interculturale*, (Frontiere 3), Pazzini, Villa Verucchio, 2009, p. 116.

²⁴ Cf. Empathie, Internet (05/12/2010): <http://fr.wikipedia.org/wiki/Empathie>

²⁵ L. WISPÉ, The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 2 (1986), p. 314-321 et 318; cf. *Empathie*, in <http://fr.wikipedia.org/wiki/Empathie> (05/12/2010).

de communication interindividuelle et l'un des éléments clés dans la relation thérapeutique. Les guérisseurs traditionnels s'en servent pour venir en aide à leurs clients.

Dans des moments très douloureux (deuil, épreuves), où le silence semble valoir plus que mille paroles, nous comprenons que ce dont on a besoin c'est d'une épaule où pencher sa tête pour pleurer. Ici alors la *sympathie* signifie prendre avec soin (comprendre) les affections d'une autre personne. Alors la souffrance de l'autre devient comme une brûlure dans nos indifférences, brûlure qui nous accule à la *compassion*. Telle proximité et amitié devient plus précieuse que tous les diamants du monde. Empathie, sympathie et compassion, sont donc des attitudes qui favorisent l'accueil de l'autre qui qu'il soit, d'où qu'il vienne, tel qu'il est.

III.2. De l'hospitalité

Sans intention ni prétention de vexer quelqu'un, il convient de faire remarquer combien nous sommes de fois déconcertés, lorsque nous venons de l'Afrique en Occident où de fois on se salue selon qu'on se connaît d'avance ; où de fois un silence déconcertant est la réponse à une gentille salutation ; où, en certains endroits, l'on vous demande : « d'où me connais-tu pour me saluer ? ». Néanmoins, il y en a aussi des gens qui offrent un bon accueil.

Pour un africain, la rencontre avec l'autre est une manifestation de la fraternité. La première parole, la salutation, est toujours un souhait de vie et de bonheur et le premier geste est celui de « tendre la main ou la recevoir », selon la considération du rang social ou de l'âge (connus ou supposés). Dans certaines cultures, la main gauche appuie la droite, ce qui signifie : « je te souhaite et transmets la vie, je ne cache rien derrière le dos pour te faire du mal ». Il y a ici toute une philosophie : *altérité, fraternité et non-violence*. Ceci peut constituer un thème d'une ample recherche.

Nous nous rappelons souvent de l'accueil chaleureux des frères et sœurs dont nous avons été bénéficiaire à Lusaka en Zambie ; à Nairobi au Kenya ; à Karama, à Gitarama et à Butare au Rwanda. Déjà connus ou rencontrés pour la première fois, deux choses sont communes à toutes ces rencontres : 1) *une diversité socioculturelle*, et 2) *un accueil manifesté comme une retrouvaille* ! Pareille attitude et pratique, prédispose au dialogue interpersonnel, et au sens plus large, interculturel et interreligieux.

III.3. De la narration et de l'écoute

En Afrique, c'est dès la petite enfance qu'on apprend à écouter. Cela soit à travers le chant de la maman ou de la berceuse pendant qu'elle travaille, soit à travers les contes le soir en famille. Cet apprentissage se poursuit à l'étape de la jeunesse et dure toute la vie. On n'est jamais grand pour ne plus apprendre à écouter.

L'écoute est importante dans le processus éducationnel. Dans l'Afrique traditionnelle, tout était basé sur l'oralité. Tous les événements de la vie se racontent. Même à l'heure de l'écriture, on ne peut s'en passer de la narration qui est importante dans le domaine des relations interpersonnelles. L'écoute ne se limite pas seulement au cadre familial, il va jusqu'à l'écoute de l'autre et de l'étranger. Pour l'africain, *l'écoute est relation avec les choses et les êtres*. C'est ce que chante aussi le poète BiragoDIOP dans son poème « Souffles » : « Ecoute plus souvent / les choses que les êtres »²⁶. C'est cette symbiose avec toutes les créatures qui fait vibrer le cœur africain !

Conclusion

La voix de l'autre, c'est aussi celle du Tout-Autre dont aucun homme ne peut porter le nom, mais qui figure parmi les premiers qu'un enfant apprend à *écouter* et à *mémoriser*. Ceci correspond au « *shema Israël* » dont il est question en Deutéronome 4, surtout les versets 1-20. *En famille, on se raconte les merveilles de Dieu, on y apprend les rudiments de la sagesse, de l'hospitalité, de l'écoute*. Le Tout-Autre vient à notre rencontre à partir et à travers un regard qui ne cesse de nous solliciter et de nous intriguer.

Un jour, un père de famille très riche partit avec son fils dans une campagne, avec l'objectif de lui donner une leçon de vie et de lui faire voir comment les gens pauvres vivent. Ils ont passé quelques jours dans une famille très pauvre. Retournés à la maison, le père demanda au fils : « As-tu remarqué comment vivent les pauvres ? Qu'as-tu appris de ce voyage ? » Le fils répondit : « J'ai vu que nous avons un chien, eux, ils en ont quatre. Nous avons une piscine au milieu du jardin, eux, ils ont un lac sans fin. Nous avons des lampes importées pour nous éclairer la nuit, eux, ils ont les étoiles. Nous avons un petit lotissement de terre, eux, ils ont des champs à perte de vue. Nous avons des domestiques pour nous servir, eux, ils s'entraident. Nous achetons notre nourriture dans des supermarchés, eux, produisent la leur dans leurs champs. Nous avons un mur pour nous protéger, eux, ils ont les amis pour les protéger. Nous lisons les journaux, écoutons la télévision en silence pour ne pas nous déranger, eux, ils se racontent des histoires. Nous avons des tribunaux pour condamner à la prison à perpétuité ou à la peine de mort, eux, ils ont la palabre pour se réconcilier ». Et il conclut en disant : « Merci papa de me montrer combien nous sommes pauvres ! »

Le père est resté sans parole, pénétré de silence !

Depuis le jour où j'ai écouté cet enfant, dont la parole ne cesse de retentir au dedans de moi, j'ai compris que l'autre est toujours à la frontière, comme un exilé qui cherche asile et que son accueil constitue le premier pas sur le chemin de l'œcuménisme.

²⁶Cf. BIRAGO. DIOP, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Présence africaine, 1947.

Les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie

P. Benoît Muotmbo Bwanacing, ofm

Introduction

Le philosophe Norvégien Arne NAESS est peut-être considéré comme le père de la véritable conscience écologique en ce sens qu'il a longtemps prôné une nouvelle sagesse inspirée de l'écologie, ce qu'il appelle « l'écophilosophie ». Cette écophilosophie considère que « l'individu n'est pas dans l'univers comme une monade isolée, mais qu'il est partie prenante d'un cosmos vivant dans lequel toutes les réalités sont intimement mêlées. Il s'agit alors pour l'individu de penser sa propre réalisation en transcendant son moi égocentrique et en s'identifiant au soi universel²⁷

En effet, au fur et à mesure que par ce mouvement, la sensibilisation sur les conséquences du développement industriel prenait de l'ampleur, l'écologie se transforma en problème global. Ainsi ce ne sont plus seulement les espèces et écosystèmes qui sont menacés mais la terre tout entière. Celle-ci est malade et a donc besoin de soins. Et l'Afrique en tout cela ? En fait, la question écologique n'épargne aucun continent aujourd'hui ainsi que nous l'avons montré dans le numéro précédent.

Notre propos comprendra trois moments au regard du théologien. Dans un premier temps, nous voudrions d'abord nous interroger sur l'existence ou la non existence d'une crise écologique en Afrique. Dans un deuxième temps, il va s'agir d'épingler dans une perspective systématique et dogmatique les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie. En troisième lieu, il va falloir proposer quelques pistes d'une éventuelle écothéologie en Afrique en vue du bien-être de l'homme et de la sauvegarde de la création.

1. Les défis de l'écologie en Afrique

1.1. Crise écologique locale ou globale

On parle d'une crise écologique pour tout ce qui se produit lorsque l'environnement de vie d'une espèce ou d'une population évolue de façon défavorable à survie. Exemples²⁸ :

-L'environnement dont la qualité se dégrade par rapport aux besoins de l'espèce notamment lors d'une augmentation de la température, lors des pluies moins importantes ;

-L'environnement devient défavorable à la qualité de la vie de l'espèce ou de la population avec, par exemple, l'augmentation du nombre de prédateurs, de braconniers (pêche et chasse anarchiques) ;

²⁷ A.A.V.V., *Justice, paix et sauvegarde de la création*, in *Missi*, n°523, août -septembre 1990, p.230.

²⁸M. SIMON, *la nature de l'écologie*, in *Lumière et vie*, 214, septembre 1993, p.12.

-La situation devient défavorable à la qualité de la vie de l'espèce ou d'une population lors, par exemple, d'une trop forte augmentation du nombre d'individus (surpopulation). Les conséquences de ces crises écologiques sont nombreuses et multifformes.

Du point de vue local, une crise écologique peut générer :

-La mort de nombreux individus ;

-La disparition d'une population, voire d'une espèce si celle-ci était endémique ;

-La rupture plus ou moins importante dans la chaîne alimentaire ;

-L'impact variable sur la survie des autres êtres vivants. Dans le cas d'une crise locale, seul un écosystème va être touché. Si l'espèce est endémique, la crise écologique pourra entraîner sa disparition. C'est par exemple le cas de plusieurs hominidés, comme le grand singe, dont il ne reste plus que quelques survivants. Une crise écologique locale touche une certaine zone géographique, de taille réduite, par exemple un fleuve, une mer, une île, une écorégion.

-Du point de vue global, une crise écologique globale touche l'ensemble de la biosphère, et potentiellement l'ensemble des espèces. Parmi les exemples les plus cités est celui relatif au risque de réchauffement climatique lié à l'effet de serre, celui du trou de la couche d'ozone lié aux émissions de CFC (chlorofluorocarbones) ou les pluies acides liées aux émissions de soufre. Les conséquences d'une crise écologique peuvent être beaucoup plus importantes. Elle peut devenir cause de :

-L'extinction qui conduit jusqu'à la disparition des espèces ; et l'on sait très bien que, quand il y a mort et extinction de l'espèce, le retour en arrière au précédent état de stabilité n'est plus possible ;

-La réduction de la qualité de vie des individus restant en vie.

En ce qui concerne l'espèce humaine, même si la diversité de la population humaine est parfois menacée, rien ne peut affirmer d'envisager sa disparition à court terme. Cependant, des paléontologues, se basant sur des études de génétique des populations humaines, estiment que l'humanité a déjà failli s'éteindre il y a 70 000 ans en Afrique de l'Est, à cause de sécheresses extrêmes, qui auraient réduit la population humaine à environ 2 000 individus, probablement divisés en petits groupes. Ce n'est selon eux qu'il y a 40 000 ans que les groupes humains se sont refondus dans une population unique, pan-africaine, après 100 000 ans de séparation²⁹.

En outre aujourd'hui, il est à signaler un élément de crise en Afrique, c'est le manque de la qualité de l'eau ou l'eau potable. Parmi les questions les plus pressantes figurent celles portant sur la disponibilité en eau et plus particulièrement en eau potable. La démographie galopante est à l'origine, localement, de surpopulation, elle entraîne d'une part des besoins croissants en eau (également lié à une augmentation de la qualité de la vie) et d'autre part des difficultés croissantes à gérer les pollutions de l'eau qui ne peuvent plus être prises en compte par le milieu naturel. Aujourd'hui, on parle de la « guerre bleue », la lutte pour l'eau, d'ores et déjà les pays en carence d'eau se tournent vers le grand Fleuve Congo à cause de la sécheresse qui menace le lac Tchad.

De façon similaire se pose le problème croissant de la gestion des déchets, en particulier dans les pays industriels. Les dernières décennies du XX^e siècle ont vu

²⁹Cf. MAURO BOLOGNA, *Université de Tarapacá*, cité par Science et Vie, Brésil, 2008, p 36 .

l'augmentation du nombre de déchets, dont en particulier les déchets toxiques (tel que la dioxine), les déchets ultimes de l'industrie nucléaire ou plus simplement de grandes quantités de déchets non-biodégradables (La côte d'Ivoire). Ces déchets peuvent être à l'origine de cancers dans les populations. Dans certains pays, des décharges publiques gigantesques se sont développées. Les conséquences de ces facteurs sont à l'origine de tant de maladies épidémiques, famines, dégradation de la qualité de l'air (Kinshasa est un de ces mauvais exemples : phénomène sachets en plastic qui pullulent dans les rues de Kinshasa)³⁰, disparition des milieux de vie.

La déforestation en zone tropicale, elle est par définition le phénomène de régression des surfaces couvertes de forêts sur notre globe. La déforestation ou déboisement consiste à effectuer une coupe rase de la forêt dans le but d'exploiter le bois et/ou de donner un autre usage au sol. L'afforestation est l'action de planter une forêt sur un sol qui avait auparavant un autre usage. Enfin, la reforestation ou reboisement est l'action de planter une forêt sur le site d'une forêt récemment abattue. Les causes de la déforestation sont nombreuses. Certaines régions du monde et certains types de forêt sont davantage concernés. Certaines forêts primaires et côtières de la zone intertropicale s'avèrent beaucoup plus menacées même si les superficies protégées y sont généralement plus vastes qu'ailleurs. Dans le monde, l'essor des superficies forestières doit beaucoup aux plantations à visée commerciale ou autres.

La déforestation actuelle touche les forêts tropicales. La déforestation s'observe principalement dans des régions soumises à une forte pression démographique. Pour l'Asie, l'Amazonie et l'Afrique, il s'agit d'une situation âgée qui prend de l'ampleur. Chaque année, la planète perd 10.000.000 de km² de forêts. Ce sont 250 000 hectares de forêt tropicale qui disparaissent chaque semaine à travers le monde. Les causes de la déforestation sont nombreuses :

- Difficultés sociales, pauvreté
- Explosion démographique
- Absence de réglementation au sein des pays concernés, qui découle de l'ignorance et du désintérêt des acteurs et des consommateurs
- Consommation importante dans les pays développés, de bétail ou de volaille, nourris par le soja cultivé au Brésil
- Consommation de mobilier en bois ne respectant pas une bonne gestion forestière³¹

Eu égard à cela nous pouvons noter quelques causes principales de la déforestation : la culture sur brûlis, l'agroforesterie et l'exploitation forestière qui favorisent cette déforestation en Amazonie, Afrique équatoriale et la zone Malaisie/Indonésie en Asie. L'agriculture sur brûlis est de plus en plus pratiquée, elle concerne 300 millions de famille à travers le monde. Elle constitue la principale cause de déforestation: 70% des cas en Afrique, 50% des cas en Asie. Le feu a certes un effet purificateur: il élimine les champignons et bactéries pathogènes mais réduit aussi la biodiversité. – La cause de déforestation est l'exploitation forestière intensive et mécanisée de toutes les essences à valeur commerciale. Cela étant il faut savoir qu'un arbre produira 50% de déchets lors de son exploitation. La FAO estime que 6 millions d'hectares de forêts sont exploités chaque année: le rythme a doublé en 30 ans! Cette exploitation a des effets négatifs sur le reste de la forêt. Le bilan de la déforestation s'annonce

³⁰ Cf. J.-P. BWALWEL, *Kinshasa : éclatement urbain et criminalité écologique*, in *Revue africaine de théologie*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 2004, p286.

³¹ Cf. R.L.-M. MIKA MFITZSCHE, *Population et environnement*, in *Revue africaine de théologie*, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p.264.

comme désastreux puisque plus de 6 millions d'hectares de forêts sont détruits chaque année. De plus, il faut savoir que 50.000 espèces vivantes disparaissent chaque année à cause de ce phénomène³².

En effet, il y a des forêts de plus en plus menacées. Cent quatre millions d'hectares de forêts sont détruites chaque année par les incendies, la pollution, les ravageurs (maladies des arbres, insectes ravageurs), les événements climatiques (sécheresses, gel, neige, inondations) et les séismes. Chaque année, on estime que treize millions d'hectares de forêts disparaissent pour d'autres usages (agriculture, aménagements, etc.). Depuis dix ans, les forêts régressent surtout en Afrique, Amérique du Sud et Océanie. En Océanie, ce sont surtout les incendies et les sécheresses qui ont détruit 700.000 hectares de forêts chaque année. Entre 2000 et 2010, l'Afrique a perdu 3,4 millions d'hectares de forêts par an. Les pertes les plus élevées ont été enregistrées aux Comores (-9,3%), Togo (-5,1%), Nigeria (-3,7%), Mauritanie (-2,7%) et en Ouganda (-2,6%). Au cours de la même période, quatre millions d'hectares annuels de la forêt sud-américaine ont disparu essentiellement au Brésil. Toutefois, il semble que la déforestation diminue depuis 1990. La superficie des mangroves, par exemple, ne cesse de diminuer depuis 1990 passant de 16,1 à 15,6 millions d'hectares en 2010. Les pertes les plus importantes se localisent en Indonésie, Australie, Myanmar (Birmanie), Madagascar et Mozambique³³.

Toutefois, il existe des forêts protégées et certains types de forêts gagnent en superficie. C'est le cas des plantations à vocation commerciale. Ainsi, si les bambous peuplent parfois avec d'autres espèces certaines forêts primaires, la superficie des plantations de bambous (31,5 millions d'hectares en 2010) continuent de s'étendre surtout au Brésil, Chine, Inde, République démocratique du Congo, Nigeria et Vietnam. De même, avec dix millions d'hectares en 2010, les plantations d'hévéas se sont considérablement développées notamment en Indonésie, Thaïlande, Malaisie, Chine, Inde et Vietnam.

Il sied de signaler également que dans le monde les forêts incluses dans les aires protégées occupent 13%. En Asie, celles-ci correspondent à près d'un quart de la superficie forestière totale. Les forêts protégées atteignent entre 15 et 20% en Afrique et en Océanie. Dix pour cent des forêts d'Amérique du Nord, Amérique centrale et Caraïbes se situent dans des aires protégées alors que seulement cinq pour cent des forêts européennes sont dans ce cas³⁴.

Sur cette toile de fond, le sommet de Brazaville qui a focalisé son attention sur la protection des forêts Amazonie-Congo-Mekong a son sens. La capitale congolaise a abrité du 31 mai au 3 juin, un sommet sur les trois bassins forestiers tropicaux du monde, notamment l'Amazonie, le Congo et Borneo-Mékong. -1) Premier poumon écologique de la terre, la forêt amazonienne couvre neuf pays, notamment le Brésil (avec 63% de la forêt), l'Équateur, la Colombie, le Venezuela, la France (via le département de la Guyane), le Suriname, le Guyana, la Bolivie et le Pérou. Elle représente la moitié des forêts tropicales du monde. En terme d'écologie, il s'agit d'une forêt primaire. La forêt amazonienne est située dans le bassin amazonien, en Amérique du Sud, où elle couvre environ 6 millions de km², sur les 7,3 millions de km² du bassin. -2) Avec ses 228 millions d'hectares de superficie, dont 57% en République démocratique du Congo (RDC) et 10% au Congo-Brazzaville, le

³² *La déforestation en zone tropicale: Régression des forêts tropicales, les raisons du phénomène*, Internet (17.06.2011) : <http://www.suite101.fr/content/la-deforestation-en-zone-tropicale-a4814#ixzz1S1TKrZci>.

³³ M. GALOCHET, E.GLON, *Des milieux aux territoires forestiers : mélanges en l'honneur de Jean Jacques Dubois*, Coll. Géographie, Artoit Presses Université, 2010, p.403.

³⁴ L. SIMON ; BOULIER J., *Atlas des forêts du monde*, Coll. Atlas Monde, Ed. Autrement, Paris, 2009, p80.

bassin du Congo est le second poumon écologique du monde. Il regroupe l'Angola, le Burundi, le Cameroun, le Congo-Brazzaville, le Gabon, la Guinée équatoriale, la République centrafricaine (RCA), le Tchad, la RDC, le Rwanda et Sao Tome et Principe. -3) Le bassin du Bornéo-Mékong, quant à lui, constitue le troisième écosystème de la planète, en termes d'étendue et de diversité. Outre la Chine, la région du Mékong s'étend sur cinq pays dont quatre (les pays d'aval) coopèrent en tant que membres au sein de la Mékong River Commission (MRC). Il s'agit du Cambodge, Laos, Thaïlande et Vietnam³⁵.

Il s'agit d'établir une coopération Sud-Sud et Nord-Sud, en vue d'une gestion durable des écosystèmes forestiers pour une plus grande contribution à la régulation et la stabilisation du climat planétaire, la lutte contre la pauvreté et le développement économique des pays concernés.

Tout compte fait, les forêts constituent un réservoir de ressources biologiques et jouent un rôle déterminant dans la fourniture des biens et services environnementaux, la régulation et la stabilisation du climat mondial, et participent au développement socioéconomique des pays. La gestion durable des forêts, la conservation de la biodiversité et le changement climatique occupent une place prépondérante dans le débat international, le développement de la diplomatie environnementale et l'émergence de l'économie verte. Le rôle écologique de ces trois bassins forestiers est universellement reconnu. Ces bassins représentent 80% des forêts tropicales de la planète, abritent les deux tiers de la biodiversité terrestre et assurent la subsistance à plus d'un milliard de personnes. Les pays de ces espaces vitaux sont confrontés à la fois aux besoins de leur développement, à la destruction des écosystèmes, à la dégradation des sols et des forêts, ainsi qu'à la nécessité de conservation des ressources biologiques.

En sus, les forêts ne sont pas seulement indispensables en tant que poumon du monde mais aussi pour la survie de nombreuses espèces animales ou végétales. L'ONU, l'UNESCO, les associations cherchent à sensibiliser et à préserver les forêts pour les générations futures. Ainsi, l'année 2011 a été proclamée année internationale de la forêt par l'Assemblée Générale des Nations Unies. Depuis 2001, le Comité du patrimoine mondial donne aux forêts un intérêt particulier et grâce à la création du Programme des forêts, des écosystèmes forestiers exceptionnels peuvent bénéficier de la Convention du patrimoine mondial pour une meilleure conservation³⁶.

Cependant, la déforestation de la forêt équatoriale en plein cœur de l'Afrique suit son cours et les quelques initiatives pour la sauver n'ont pas porté leurs fruits. La forêt de l'Afrique centrale joue un rôle vital pour le climat de la planète tout entière. Cependant, cette forêt court un réel danger du fait de l'exploitation forestière qui est peu voire pas du tout encadrée. La destruction des écosystèmes forestiers s'accélère sous l'effet conjugué de la pression démographique, de l'aggravation de la pauvreté et de l'action prédatrice de puissants groupes industriels qui contournent les réglementations et bénéficient de la complaisance des autorités. Ce qui n'arrange pas les choses, les différentes politiques initiées pour réduire l'exploitation ne sont pas contraignantes. Résultat : malgré toutes les

³⁵*Les forêts du monde: déforestation, reforestation et afforestation.* Internet, (15/07/2011) fr <http://www.suite101.fr/content/les-forets-du-mondedeforestationreforestation-et-afforestation-a23681#ixzz1S1XkDNDT>.

³⁶*La déforestation en zone tropicale: Régression des forêts tropicales, les raisons du phénomène,* Internet (17.06.2011) : [ht.tp://www.suite101.fr/content/la-deforestation-en-zone-tropicale-a4814#ixzz1S1TKrZci](http://www.suite101.fr/content/la-deforestation-en-zone-tropicale-a4814#ixzz1S1TKrZci).

rencontres et sommets organisés pour parler de cette menace, rien n'a vraiment changé. Près de 40 millions de personnes dépendent de la forêt du bassin du Congo pour leur besoin en nourriture, médicaments et produits autres que le bois, ainsi qu'en énergie et matériaux de construction. A elle seule, la République Démocratique du Congo renferme 8% des réserves mondiales de carbone. C'est donc le quatrième réservoir de carbone en forêt dans le monde. En outre, cette forêt est l'habitat de 270 espèces de mammifères, dont des espèces en danger telles que les gorilles, les chimpanzés et les bonobos, et 39 espèces qui se trouvent uniquement dans cette région, comme l'okapi et l'éléphant de forêt d'Afrique... Avec une superficie de 227,61 millions d'hectares, le massif forestier du Bassin du Congo constitue 70% du couvert forestier dense et humide d'Afrique. Il s'étend sur 9 pays en Afrique centrale (le Burundi, le Cameroun, le Congo, le Gabon, la Guinée Equatoriale, la République Centrafricaine, la République Démocratique du Congo, le Rwanda, Sao Tomé et Príncipe). Mais selon Greenpeace, si l'exploitation forestière continue au rythme prévu, la RDC risque de perdre plus de 40% de sa forêt, et la zone au nord de la rivière Congo sera entièrement déboisée avant 2050, entraînant l'émission de près de 34,4 milliards de tonnes de CO₂, ce qui équivaut aux émissions totales du Royaume-Uni pour les 60 dernières années³⁷.

Par ailleurs, les conséquences néfastes de l'exploitation et de la gestion anarchique et irrationnelle des ressources naturelles des pays africains notamment la R.D. Congo, Pays qualifié par les Colons Belges de « scandale géologique » et la « gâchette » de l'Afrique d'après l'écrivain Frantz Fanon. Au lieu de contribuer au développement de ce pays et profiter au peuple, les minerais, le pétrole et la forêt sont devenus des causes de malheur. Comment comprendre que les concitoyens se trouvent, sans contre parti ni dédommagements, dépouillés de leurs terres, par le fait de superficies concédées ou vendues à tel ou tel exploitant minier ou forestier ?³⁸

En pareil cas, il s'avère urgent de créer des mécanismes réellement contraignants qui réduisent effectivement l'exploitation abusive des ressources naturelles et éduquer les populations à elles aussi suivre le pas.

En somme, il n'y a point de doute que les observations avisées attribuent actuellement une responsabilité croissante à l'homme dans les crises écologiques. Grâce à ses acquisitions technologiques et à un fort accroissement démographique, l'homme est la seule espèce dont l'activité a une influence majeure sur son milieu de vie. Il ressort en clair que l'Afrique n'est pas épargnée de la crise écologique qui concerne toute la planète terre, ainsi que le démontrent bien l'état actuel de son univers environnemental.

2. Repenser les tâches du discours théologique africain aux défis de l'écologie

³⁷Enjeux pour la forêt équatoriale, poumon vert de l'Afrique, Internet (10/07/2011) : <http://www.suite101.fr/content/a27354#ixzz1S1UJL1hM>.

³⁸ Cf. Des chercheurs indépendants, du Plaidoyer Dossier Glencor, TFM et KIKO, et le rapport du Projet Mapping de l'ONU, enfin la synthèse du rapport ITIE-RDC. Exercice 2007, août 2010, une publication de l'Entraide Missionnaire (EM), 57 de janvier 2011.

Pour une démarche méthodologique cohérente, le discours sur les tâches théologiques africaines pouvant appréhender les défis de l'écologie ne part pas de rien, mais s'enracine d'abord dans la Révélation, la Tradition, le Magistère et la tradition africaine même. Ce deuxième moment consistera à agencer la question écologique au regard de la théologie africaine en tenant compte de tous ces éléments incontournables.

2.1. Une perspective biblique d'une gestion responsable de la création

La tradition judéo-chrétienne nous propose le « principe d'intendance » à travers les récits mythiques de la création. Dans le premier, l'être humain, en tant qu'image de Dieu, reçoit le mandat : « peuplez la terre et dominez-la » (Gn1,28). Le second, habituellement considéré comme plus ancien, attribue à l'être humain une place prépondérante dans la création et lui donne pour une mission de « cultiver le jardin et le garder » (Gn 2,15). Certains courants écologistes dénoncent avec insistance la domination du monde suggérée par le premier récit, y voyant la source lointaine de la crise écologique. C'est en fait le fruit d'un athéisme à symbolique chrétienne qui utilise des symboles chrétiens hors contexte, ne retenant du texte que la domination en oubliant par ailleurs toute relation à Dieu que le récit contient. En effet, lorsqu'on considère étymologiquement le verbe soumettre en hébreu « kabas » et celui de dominer radah en hébreu, soumettre a plusieurs sens en hébreu, selon le contexte, il peut signifier quelque chose de violent ou de brutal, par exemple quand il est employé dans un contexte de guerre (abattre les ennemis). Sinon, il est neutre et il signifie, « poser le pied sur un objet ou un être vivant ». Il décrit fondamentalement une prise de possession, une prise en charge, une mise sous protection, gérer (Ps 8,7 ; Jos 18,1). C'est ce sens dont il s'agit ici, celui de la maîtrise. Il s'agit de « soumettre » en maîtrisant à la manière de Dieu. Il en est de même de « dominer », radah en hébreu. Quand on considère la sollicitude de Dieu pour tout être vivant, remarquable par le don de la même nourriture végétarienne à l'homme et à l'animal (Gn 1, 29-30), et l'usage pastoral du terme, on comprend qu'il ne peut être question d'une « domination tyrannique », qu'il ne peut s'agir que de sollicitude comparable à celle que Dieu porte à la création (Gn1,31 (Dieu vit que tout était très bon). Dans le texte ou le mythe de la création, Dieu ne dit pas seulement « dominer », ou encore « transformer ». Nous y lisons aussi que « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder » (Gn 2,15). C'est le principe d'intendance (stewardship), qui nous fait passer d'une conception despotique (dominer, transformer, manipuler etc.) à une conception de la gérance (améliorer, collaborer, dialoguer, comprendre etc.) sous la conduite et le regard de Dieu comme des intendants fidèles, serviables et responsables³⁹.

Dans cette perspective, dont l'archétype est religieux mais qui peut recevoir un fondement anthropologique solide, l'être humain a des devoirs et des responsabilités à l'égard de la nature, qu'il est appelé à entretenir, protéger, restaurer, développer, etc. C'est cela le sens positif qu'il convient de donner à l'ordre de « dominer, transformer ». Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'être humain est « *homo faber* » en tant que « *homo sapiens* ». Avec sagesse, il assure son propre développement comme espèce au sein du système naturel ; il contribue par son industrie à la fécondité du milieu biologique ; il s'assure d'une maîtrise des effets pervers de son propre développement.

³⁹ Cf. A. MACHARDOUR, *Les origines (Genèse 1-11)*, dans M. QUESNEL et P. GRUSON, *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, p. 45.

Après cette enquête, il ressort que sur le plan de la Révélation, l'autorité de l'homme sur le reste de la création est celle d'un gestionnaire responsable, scrupuleux et respectueux. Qu'en est-il de la tradition africaine ? Tel est l'objet du prochain paragraphe.

2.2. L'homme et l'univers traditionnel africain

La tâche du discours écothéologique africain consiste à prendre en compte l'arrière-fond traditionnel où vibre l'âme africaine et véhicule la notoriété des valeurs africaines à défaut duquel, tout discours à ce propos serait vide de sens. Il s'agit là d'aller puiser dans les mythes, les contes, les proverbes qui sont les lieux par excellence où se trouve enfouie la sagesse ancestrale, en vue de mieux proposer des pistes de réponses aux défis de l'écologie aujourd'hui. Les mythes africains – mais aussi les légendes et les proverbes – doivent s'entendre, écrit G. Dieterlen, comme « une somme de connaissances, une suite de récits étiologiques fixés. On peut dire qu'ils composent une métaphysique comprenant la connaissance des choses de la création, en même temps que celle des principes de leur état et de leur action »⁽⁴⁰⁾. Débarrassés de l'enveloppe d'imagination qui les entoure, ces légendes et ces mythes contiennent en définitive un enseignement, une explication. Leur but est de rappeler à l'homme que tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qui l'entoure est l'œuvre du Créateur. Ainsi, au lieu de ranger tous les éléments destinés à démontrer le caractère contingent des êtres de l'univers et la nécessité de poser l'existence de l'Être Suprême, cause première de tout, en un syllogisme ou en une série de syllogismes impeccablement construits, le Muntu préfère se servir de formes moins rigoureuses, mais à la portée de chacun, à savoir, les proverbes et les récits ! En d'autres termes, il va falloir interroger la conception africaine de l'origine du monde et ses composantes, sur le sens en général de l'univers bantou, la place de l'homme dans cet univers etc.

2.1. Son origine et ses éléments composants

Pour le Noir, la genèse du monde, la création de l'homme, l'univers tout entier et tout ce qu'il contient sont l'œuvre d'un « Premier », celui qui est sans début et sans fin, celui qui fut avant le Temps et avant toute chose : l'Être suprême, c'est-à-dire Dieu. Ce « Premier » porte le nom de *Nzambe* ou *Niambe* dans les régions de l'Afrique de l'Ouest, du Centre et de l'Afrique australe. Les Bantou habitant les régions des Grands Lacs africains appellent Nzambi, Cinawej, Mvidie, Sakatang, *Rurema*, *Ruhanga*, *Nyamuhanga*,; tandis que ceux de l'Est africain lui donne le nom de *Mwenyezi*, *Mungu*, *Muumba*, *Leza*, etc. ... La plupart de ces noms expriment, le plus souvent, l'un ou l'autre des attributs divins. Nombreux et variés, suivant les tribus auxquelles ils appartiennent, les mythes de l'Afrique Noire sont unanimes pour attribuer à Dieu la totalité de la création⁴¹. Il n'est aucune tribu africaine qui ne remonte jusqu'à Dieu pour expliquer l'origine des êtres qui nous entourent, celle du monde, de l'homme et de la vie. Tout est sorti des mains de Dieu, disent les mythes. « C'est Dieu qui créa tout,

⁴⁰ G. DIETLEN, *Essai sur la Religion Bambara*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 1.

⁴¹ E. N. MUJINYA, *L'homme dans l'univers « des » Bantou (extrait de thèse)*, Presses de l'Université nationale du Zaïre, Lubumbashi, 1972, 3-4.

féconda la terre et anima les vivants, nous rapporte Ogotemmelé »⁽⁴²⁾. C'est encore Dieu qui, sous l'image du soleil, symbole de la vie, engendra le monde, les végétaux, les animaux, les minéraux etc ... et enfin en dernier lieu l'homme, disent les Ma-Rotsé, Bantu du Zambèze⁽⁴³⁾. Halemimmana, Habyarimmana, ce qui signifie : « C'est Dieu seul qui crée, c'est Lui seul qui donne la vie », dit un proverbe rwandais. C'est là une façon de dire que tous ces êtres finis sont contingents, c'est dans un autre qu'ils doivent avoir leur raison d'être ; car tout ce qui commence à exister doit nécessairement avoir une cause autre que soi-même. On ne peut, en effet, admettre sans tomber dans l'absurde qu'une chose puisse passer du néant à l'existence de par soi-même. Rien n'est cause de soi.

Ce raisonnement établit que tous les êtres finis – et tous les êtres de l'univers le sont – ont une cause extrinsèque. C'est ce que les Bantu expriment d'une façon concrète en disant : rien de ce qui est ne s'est fait ; tout a été créé par Celui qui est en haut, le Tout Puissant : vitu vyote viliumbwa ne Mungu Mwenyezi (Swahili). Tout ayant été créé par Dieu, tout lui appartient. « Bintu bionso mbia Mvidie (Ciluba) : toute chose appartient à Dieu ; Mvidie mulu wafuka (Ciluba)... : car c'est Dieu qui créa tout ». Ainsi s'exprime un proverbe luba⁽⁴⁴⁾.

L'univers bantu comprend d'une part les êtres invisibles, spirituels et intelligents dont les plus connus sont les âmes des morts ; les êtres matériels animés et inanimés que nous pouvons contempler en ce monde d'autre part. Qu'il s'agisse des esprits, des êtres humains, des animaux, des plantes et des minéraux, chacun de ces êtres possède, disent les Bantu, sa nature propre, imperceptible, connue du Créateur seul et dont l'homme n'aperçoit que les manifestations. En ce qui concerne les êtres corporels inanimés, l'homme n'atteint, au moyen de ses sens, que leur enveloppe et non la chose elle-même. Toute réalité matérielle – et c'est ainsi que s'exprime le Muntu – est double. Il y a au-dedans de chaque chose, la chose elle-même ; et ce que nous voyons, sentons, palpons, entendons et atteignons par l'un ou l'autre de nos différents sens, n'est pas la chose en soi, mais uniquement son enveloppe, son écorce. La chose en soi est inaccessible aux sens et est douée d'une force susceptible d'accroissement et de diminution.

Ces quelques bribes des raisonnements recueillis au hasard à travers les mythes, les légendes et les proverbes bantu concernant l'origine du monde et la création en général, ne sont pas, on le voit, totalement étrangères aux célèbres arguments maniés au cours de l'Histoire par d'éminents philosophes pour prouver le caractère contingent de l'univers et la nécessité de poser l'existence d'un Dieu Créateur de l'univers⁽⁴⁵⁾. Pour les Bantu l'univers est tout entier et dans chacun de ses éléments, l'œuvre de Dieu. Voilà ce qui ressort clairement de récits concernant la création, récits que nous ne pouvons malheureusement reproduire ici dans leur intégralité.

2.2. La conception du monde créé comme langage

⁴²⁴² M. GRIAULE, *Dieu d'Eau. – Entretiens avec Ogotemmelé*, Editions du Chêne, Paris, 1948, p. 23 et ss.

⁴³ E. BEGUIN, *Les Ma-Rotsé*, Lausanne, 1903, p. 119.

⁴⁴ F. M. LUFULUABO, *Vers une théodicée bantoue, (extrait d'une thèse)*, in *Collection Eglise Vivante*, Casterman, 1952, p.13.

⁴⁵ Cf. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, trad., H. DUMERY, Ed. Franciscaines, Paris, 1994, p.27-29. Cf. St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 3.

Le monde en Afrique noire apparaît comme un langage que tout homme s'efforce de déchiffrer, il se définit, en outre, comme un tissu de forces hiérarchisées en participations et correspondances au sein desquelles l'homme occupe une place privilégiée : d'où l'homocentrisme (l'homme se place au centre du monde) et l'homomorphisme (le monde se structure à l'image de l'homme). L'union étroite de l'homme et du monde (cosmomorphisme) justifie la réalité d'un empirisme de qualité exceptionnelle mais souvent pénétré de magie, d'animisme, de mysticisme, d'occasionalisme, si bien qu'il n'existe pas vraiment d'expérimentation (tout au plus peut-on parler de la technique des essais et des erreurs) au sens occidental, donc épistémologique du terme.

En effet, la parenté du langage et du cosmos se manifeste en deux points fondamentaux. La création du monde procède initialement du langage. Par exemple chez les Dogon du Mali il y a eu, de la part du Nommo « qui parlait son travail », trois révélations par le Verbe : « La première parole était verbe humide, la seconde un verbe lumineux, la troisième un langage à la fois parlé et musical ». Ou encore, « la première était liée à une fibre élémentaire, élaborée sans finesse et dont la seule qualité était son développement en hélice sur une ligne, c'est-à-dire selon une seule dimension » (Dieu d'Eau); la seconde, plus diversifiée, plus défiée « avait pour support une matière plus apprêtée, des fibres de coton d'abord filées puis tissées sur une chaîne, c'est-à-dire sur une surface » ; la troisième enfin, complète et diverse, se développait sur des lanières de cuir et sur une spirale de cuivre, matières travaillées, formant un réseau cylindrique, c'est-à-dire un volume ». Puisque la parole participe à l'essence du monde, on comprend qu'elle devienne le propre de tous les vivants et que les animaux puissent parfois converser avec l'homme, tandis que le dialogue ininterrompu que l'homme engage avec la nature s'appelle Religion. Ce pouvoir créateur du Verbe constitue l'objet d'une croyance à peu près générale dans tout le monde négro-africain⁴⁶.

Le monde ainsi réalisé constitue pour l'homme qui demeure en contact quotidien et direct avec la nature un ensemble de signes ou de messages qu'il faut savoir interpréter. Afin d'ajuster son comportement au déroulement des phénomènes, le Noir reste attentif aux moindres indices, aux plus petites coïncidences qui le renseignent, en vertu du principe des correspondances, sur ce qui se passe dans l'invisible ou sur les événements qui ne manqueront pas de se produire. Tout se passe comme si l'univers se réduisait à un tissu de signifiants qui se lisent un peu comme un thème géomantique que seuls les initiés peuvent comprendre car la force du Verbe très souvent dépend de son caractère ésotérique : les paliers de l'expérience religieuse reprennent, en fait, les degrés de la communication ; l'initié par excellence est celui qui connaît les paroles secrètes, le devin celui qui provoque les signes pour les interpréter. La perception du monde se ramène à une lecture naturelle (le Dogon regarde jouer les enfants pour savoir s'il va pleuvoir, le Peul interprète la répartition des robes des boeufs dans la brousse pour connaître l'avenir)⁴⁷, le mwin Kanintchin interprète le chant d'oiseau pour deviner le début de la saison de pluie ou de la saison sèche etc...). La nature africaine peut donc se définir comme une communauté de puissances, le plus souvent intentionnelles et susceptibles de s'exprimer par un ensemble organisé de signes ou de symboles intentionnels.

⁴⁶ L.V.THOMAS, *Positivism et Cosmomorphisme : l'homme et l'expérimentation en Afrique noire traditionnelle*, in, *Combat pour un christianisme africain, mélanges en l'honneur du Professeur Mulago, Facultés de Théologie Catholique, Kinshasa, 1981, p.159-160.*

⁴⁷ Cf. L.V.THOMAS, *Positivism et Cosmomorphisme : l'homme et l'expérimentation en Afrique noire traditionnelle*, in, *Combat pour un christianisme africain, mélanges en l'honneur du Professeur Mulago, p.160.*

2.3. Participation et référence à l'homme

Puisque c'est la même force qui anime tout l'univers, le monde se réduit à des jeux subtils de correspondances et de participations. En établissant ainsi les affinités entre les éléments de la matière, les points cardinaux, la relation mâle/femelle, les couleurs, les végétaux et les animaux, les statuts sociaux, les parties du corps humain, on définit le sens dans lequel s'orientent les actions sur l'homme, modèle archétypal de la nature.

Ainsi « les Fali (Cameroun) ne se contentent pas de projeter dans le cosmos l'image de l'homme allongé sur le côté droit, la tête à l'Est, les pieds à l'Occident, le tronc au Sud, les bras au Nord, le sexe au Centre fécondant la terre comme les Bambara (Mali) ont projeté l'image de Faro dans le parcours du Niger (Faro, dit-on, « est couché à plat ventre dans le Niger », sa tête est le lac Debo, son bras droit l'affluent Bani, son corps et sa jambe unique le fleuve même), mais encore ils ont réparti tous les éléments de l'univers en masculin et féminin, en droite et gauche, en monde cultivé et monde sauvage. Par exemple, le mil rouge en tant que graine comestible procède, chez les Fali, du feu et de l'élément masculin, il correspond au poisson Perche du Nil, à la tête de l'homme et au patriarche de la famille. De même, chez les Dogon (Mali), chacune des vingt-deux catégories de végétaux représente une partie déterminée du corps humain. Donc l'homme prend une place privilégiée dans l'univers (il occupe le centre de la pyramide cosmique chez les Diola du Sénégal) et interprète celui-ci en termes d'organisation humaine : l'anthropocentrisme se complète par l'anthropomorphisme »⁴⁸. Il s'ensuit que si l'homme se fait à la fois centre et archétype de l'univers il n'y a plus qu'un pas à franchir pour faire de l'univers un moyen au service de l'homme : le monde, source intarissable de vie, n'a d'autre but que de renforcer la force de l'homme afin de le rendre plus vivant.

Cette conception se vérifie tout à fait dans les différentes religions traditionnelles africaines. Le cas du culte de *go* pratiqué chez les Hema et Lendu (République Démocratique du Congo)⁴⁹. Nous exposons ici certains éléments caractéristiques de la dite religion traditionnelle, en tant que dominateurs communs à la pratique générale en Afrique traditionnelle. En effet, il y a une interdépendance des choses qui repose sur deux conceptions fondamentales du monde :

- 1) L'unité et le caractère dynamique de tout ce qui est
- 2) Une correspondance étroite existe entre l'ordre du monde et l'ordre de la société

La création du monde lui-même est conçue en même temps comme création de l'ordre dans l'univers (un univers au départ chaotique où régnait la diversité ou la fragmentation au sens plein du terme). Le monde actuel n'est qu'un monde parmi une série des mondes. Il a été précédé par d'autres, et il précède d'autres. Cette succession, cette superposition des mondes fait pendant à une succession des divinités, dans un panthéisme hiérarchisé et dynamique. Un Etre Suprême de l'univers - mais dieu parmi d'autres dieux et supérieur à tous les autres - existe sans que l'homme ait nécessairement besoin de lui rendre un culte particulier que ce dieu suprême est trop éloigné des hommes. Ce dieu - créateur et tous les êtres créés sont essentiellement force vitale. En effet, là où la métaphysique occidentale voit par exemple des êtres monadiques, la métaphysique africaine voit des forces interdépendantes et

⁴⁸. L.V.THOMAS, *Positivisme et Cosmomorphisme : l'homme et l'expérimentation en Afrique noire traditionnelle*, in, *Combat pour un christianisme africain, mélanges en l'honneur du Professeur Mulago*, p.161.

⁴⁹ LOBHO LWA DJUGUDJUGU, *Idéologie et religion dans l'univers socio-politique Hema et Lendu de l'Ituri (Haut-Zaïre)* in, *Combat pour un christianisme africain, mélanges en l'honneur du Professeur Mulago*, p.211-242.

dynamiques. Cette métaphysique, on ne la pense pas tellement à la manière d'un *cogito ergo sum* cartésien, mais on la vit ; en tant que force vitale elle-même dans toute son intégrité – on y participera. Son être et sa pensée, comme tout ce qui est, sont force vitale ; le principe vital, l'âme et la pensée sont liés et sont un. En somme il s'agit d'une métaphysique vécue plutôt que pensée, et par suite, il s'agit de la participation ontologique de l'homme à tout ce qui l'entoure, objets matériels et immatériels⁵⁰.

En sus, le monde, l'univers, et tous les objets créés sont donc animés et pénétrés par un principe vital émanant de l'Être Suprême qui seul, a la force et puissance par lui-même. Après ce dieu-créditeur viennent les premiers hommes, les fondateurs des clans et des tribus, ceux-là mêmes qui se trouvent à l'origine de chacun des groupes claniques et tribus. Ces fondateurs de tribus sont considérés comme des êtres divins très proches du Dieu-Créateur. Ensuite viennent les ancêtres et l'ensemble des morts, puis les vivants, c'est-à-dire les hommes, les forces animales, végétales de la terre, de la brousse, de la forêt, des eaux et des cieux. L'homme vivant est le point de convergence de toutes ces forces. La manipulation ou le contrôle d'une force vitale apparaît ainsi comme la base de l'acte religieux (le rite).

Par ces rites l'homme doit pouvoir maintenir l'équilibre ou rétablir l'ordre de l'univers, et de ses éléments dynamiques ou même de le bouleverser, (le tout dépendant du résultat désiré et de la réussite dans l'accomplissement des rites). Mais d'une manière générale, tout devait concourir à la survie, à la fécondité et à la puissance des hommes vivants, de leurs lois, de leurs coutumes, de leur civilisation. La force vitale émanée du dieu-créditeur doit permettre aux hommes et aux êtres créés de persévérer dans leur être, et le rôle de l'homme est d'augmenter l'intensité de la force vitale dont il dispose.

La force vitale est une force bipolarisée à la fois *positive et négative*, à la fois propice et nocive, à la fois bien et mal, le tout dépendant de la conduite de l'homme et de sa manière de la manipuler par un acte religieux ou magique quelconque (prêtre, magicien, sorcier, possédé, guérisseur, charlatans, etc. Certaines forces vitales servent à la fécondité de la terre (ou de la femme), d'autres sont dirigées contre les ennemis et assurent la victoire dans les guerres, d'autres sont efficaces contre telle ou telle maladie, telle ou telle entreprise... Par des rites appropriés il faut alors implorer les divinités de la terre, de la guerre, de telle ou telle entreprise, afin de capter leurs forces vitales pour diriger dans le sens que l'on souhaite – le sens du bien ou du mal -, ces deux entités ontologiquement identiques permettant toujours à l'homme de persévérer dans son être de lui assurer la survie et d'augmenter l'intensité de sa propre force vitale.

Mais grâce à l'existence de force vitale dans tous les éléments de l'univers, il n'y a pas rupture entre les morts et les vivants, entre les ancêtres et leurs descendants, entre les hommes et leurs forces vitales. L'ensemble de tous ces cultes et rites – rituels de fécondité, rituels de la guerre – est dirigé vers les ancêtres, vers ceux-là même qui sont plus proches du Dieu-Créateur que les simples mortels. C'est ce qui explique l'absence d'un culte orienté directement vers l'Être Suprême. Mais l'absence d'un culte directement rendu à ce Dieu-Créateur n'est pas nécessairement l'absence de ce Dieu suprême comme le laissent certains auteurs.

De tout ce qui précède, il ressort que la tâche théologique africaine se doit de s'acquitter d'une noble tâche en vue d'une issue possible aux défis écologiques actuels, la prise en considération des valeurs en faveur de l'écosystème notamment le sens de la fraternité entre l'homme et les autres

⁵⁰ Cf. Les sons du Tam-tam, les danses religieuses ou profanes, la conjonction de tous les rythmes de la vie (ceux de l'esprit et de la matière), tout est manifestation de force vitale dans ce « cogito-participation ontologique » de l'homme à l'univers.

créatures, puisqu'ayant même origine, ou mieux l'anthropocentrisme qui appelle l'homomorphisme. La tâche théologique consiste également à persuader les hommes au concours de tout le créé, non pas à la destruction de la vie de l'homme moins encore à vilipender sa dignité, mais bien plutôt à redynamiser la force vitale de l'homme ; la reconnaissance de la place de l'Être Suprême qui a tout disposé dans un ordre, cet ordre voulu dès le commencement et dans l'univers et dans la société ; le respect de l'homme, en tant garant et surveillant de cet ordre ou l'équilibre entre l'univers animé et inanimé.

Cette préoccupation théologique actuelle en face des défis écologiques a été déjà abordé par des pères de l'Eglise notamment S. Augustin. Ce théologien africain s'est posé cette question : Mais pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Aux yeux d'Augustin, il n'y a qu'une seule raison : **la bonté du Créateur**. Dieu en tant que Créateur du monde ne peut être que bon⁵¹. C'est dire en d'autres termes que la bonté constitue l'être et la nature même de Dieu comme un attribut transcendantal⁵². L'homme y accède par participation à celui dont la nature est d'être éternellement bon, et par ce fait, l'origine de la création des natures bonnes. La bonté ou la sainteté de Dieu est la raison (*quare*) de la création. Les trois personnes la possèdent ensemble en vertu de l'unité substantielle. D'où la formule ; *summe bonus aequaliter bonum, Trinitas*⁵³.

En outre, l'Evêque d'Hippone a épinglé quelques tâches du discours théologique sur l'écologie, par exemple : **a) Le lien entre cosmothéologie et anthropothéologie**

De tout ce qui précède, aux yeux d'Augustin, l'approche globalisante de la création doit nécessairement établir le sens du rapport entre la nature et l'homme. Ce lien se trouve déjà suggéré par la narration du récit de la création. En effet, l'exégèse patristique a suffisamment mis le lien entre Gn 1, 1-2 et Gn 1, 26. Cette ouverture à l'anthropologie théologique prend en considération le fait que l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, doit s'accomplir dans l'usage judicieux de la nature. Ainsi, la nature que l'homme doit dominer devient l'occasion pour louer le Créateur. L'on se tromperait par ailleurs si l'on cherchait cette ressemblance dans la partie physique de l'homme en raison de sa limitation spatio-temporelle. C'est plutôt dans l'âme qu'il faut la trouver. Saint Augustin revient de manière implicite sur l'interprétation trinitaire à partir de Gn 1, 26. Comme on peut s'en rendre compte, l'intérêt est beaucoup plus porté vers l'homme intérieur qu'extérieur à l'aide des trois certitudes immédiates de l'esprit : être, connaître et aimer (*esse, nosse et diligere*) dont les vestiges demeurent encore présents en l'homme, image du Dieu trinitaire⁵⁴. En ce sens, l'écothéologie nous fait retourner à la dimension ontologique de toute créature : la valeur de l'homme ne dépend pas de ce qu'il a, mais de ce qu'il est devant son Créateur. On rejoint, en effet, le cœur, c'est le cas de le dire, de ce qu'on pourrait appeler l'anthropothéologie d'Augustin, dont la démarche essentielle consiste à partir de l'homme pour parvenir à la connaissance de Dieu et vice versa.

⁵¹ Cf. *Civ. Dei XI, 15*

⁵² Cf. F. VON RINTELEN, *Bonitas creationis. Bonitas Dei*, in *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 533.

⁵³ *Civ. Dei XI, 24*. Pour la latinité d'Augustin voir : M.W. LIBAMBU, *Verus, Deus unus nel De civitate Dei VII, 27, 2. Nota sulla latinità di Agostino*, in *Lettura del De civitate Dei Libri I-X*, Roma, 2003, p. 183-195.

⁵⁴ *Trin. IV, 21, 30*.

A ce propos S. Bonaventure, théologien franciscain interpelle l'écothéologie africaine à promouvoir le respect du rapport entre les autres créatures et l'homme lorsqu'il écrit : « en effet, dans l'état présent de notre nature, l'univers sensible est une échelle pour monter à Dieu. Or, parmi les êtres, les uns sont un *vestige*, les autres une *image* de Dieu ; les uns sont corporels, les autres spirituels, ceux-là temporels, ceux-ci intemporels... l'imitation de Dieu se fait à trois degrés : 1° par voie de symbolisme inconscient dans les êtres matériels (animal et plantes) : c'est le vestige ; 2° par voie de ressemblance expressive dans les êtres spirituels (les hommes : corps et esprit) : c'est l'image ; 3° par voie d'assimilation gratuite : c'est la *similitude* (à l'intérieur de l'exemplaire éternel- les anges et aussi les êtres spirituels sensibles). Ces trois degrés d'imitation correspondent aux trois modes de présence de Dieu dans la création : 1° présence d'immensité dans le sensible ; 2° présence d'illumination dans les esprits ; 3° présence d'élévation ou de grâce dans l'âme surnaturalisée »⁵⁵.

En cette perspective nous comprenons mieux le cantique du frère soleil du Père Séraphique S. François d'Assise, patron de l'écologie, lorsqu'il prie en ces termes : « Très Haut, tout –puissant, bon Seigneur,... A toi seul, Très Haut, ils conviennent, et nul homme n'est digne de te nommer... loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes les créatures »⁵⁶. Ce qui revient à dire que l'effort solitaire et volontariste de l'homme ne peut aboutir. A son élan vertical, il est invité à substituer une démarche d'abord horizontale, en rejoignant toutes les créatures. C'est en s'acceptant lui-même comme créature, en solidarité fraternelle avec tout le créé, que l'homme pourra rejoindre le Très-Haut, dans une louange cosmique du Créateur.

b) La participation à l'œuvre créatrice de Dieu dans la perspective de la cité de Dieu

D'après Augustin, toute vraie science doit conduire à la connaissance de Dieu, fondateur de la cité céleste dont l'œuvre créatrice dépasse toute sagesse humaine. Son point de départ demeure l'Écriture⁵⁷. C'est pourquoi il s'oppose à la conception néoplatonicienne de la Providence qui implique l'éternité du monde et l'émanation nécessaire⁵⁸. Il met en lumière la notion de la cité de Dieu par opposition à la cité terrestre et prend soin d'en montrer les origines bibliques en s'appuyant particulièrement sur les psaumes (Ps 86, 3 ; 49, 1 ; 45, 5-6 ; 47, 2 ; 47,9). Tout part de sa foi personnelle en Dieu invisible tel que révélé et témoigné par les œuvres de la création. D'où le lien entre la confession du premier article du credo et la narration du récit de la création dans le livre de la Genèse.

Étudiant l'histoire des religions, l'auteur montre que ce Dieu créateur, fondateur de la cité céleste, a été ignoré par les nations. Il est question non seulement de l'ignorance, mais aussi de l'option délibérée des peuples d'adorer les faux dieux. C'est à eux que s'adressent ces premières paroles du livre du *De civitate Dei* XI : « A ce fondateur de la sainte Cité les citoyens de la cité terrestre préfèrent leurs propres dieux... »⁵⁹. De fait, l'écothéologie a pour tâche de rappeler à

⁵⁵ BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, trad., H. DUMERY, Ed. Franciscaines, Paris, 1994, p.27-29.

⁵⁶ Cf. S. FRANÇOIS, *Documents*, 5^e Ed. Franciscaines, Paris, 1996, p.168-169.

⁵⁷ *Civ. Dei XI, 1*

⁵⁸ Cf. Enn. III, 2, 3, *Introduction d'E. Bréhier*, (Les belles lettres), Paris, 1925, p. 18.

⁵⁹ *Civ. Dei XI, 1*: Huic conditori sanctae civitatis cives terrenae civitatis deos suos praeferunt ignorantes eum esse Deum deorum...

l'homme sa responsabilité vis-à-vis du Créateur et du monde. Car le progrès et le développement de l'art et de la science ont souvent conduit l'homme à se détourner de Dieu, cessant de travailler ainsi à l'avènement de la cité céleste. Aujourd'hui encore, l'actualité de ce message n'est pas à démontrer. Le fondement ontologique de toute écologie, c'est la participation à l'œuvre créatrice de Dieu. C'est en même temps un rappel de fidélité à la narration biblique du récit de la création et de la confession de foi au Créateur tout-puissant. L'on ne perdra pas de vue qu'Augustin continue la polémique antipaïenne et antihérétique pour défendre la vraie religion dont la cité de Dieu devient le « lieu » par excellence de sa manifestation.

Ainsi, dans cette perspective, l'écothéologie constitue le garde-fou contre le paganisme issu de l'orgueil humain face à la modernité. Si tel a été l'apport écothéologique à l'époque de Saint Augustin qu'en est-il pour nous aujourd'hui ?

2.4. L'apport de l'écothéologie africaine contemporaine

L'écothéologie, en tant que science interprétative qui étudie le rapport entre l'homme et son environnement face aux enjeux du développement, doit adapter aussi son langage au contexte nouveau du XXI^{ème} siècle. Dans cette perspective, la théologie, comme science interprétative, rappelle aux écologistes, par le biais de l'éthique, la triple question de la cause, de l'usage et de la finalité de la création à la lumière du donné révélé. De par son statut épistémologique, l'écothéologie est une discipline fondamentalement herméneutique pour actualiser les fondements de la doctrine de la création face à l'évolution des sciences du cosmos.

En outre, si dans la Bible, la sotériologie semble l'emporter sur la théologie de la création, en Afrique, Dieu est essentiellement créateur. Cette perception est dite de diverses manières, à travers les mythes, les contes ou les proverbes. Dieu a tout créé : les esprits, la terre, le monde des choses comme insinué plus haut. L'homme n'est pas posé en face du cosmos, mais dans les cosmos, ainsi que le note Mulago gwa Cikala⁶⁰.

Néanmoins, comme dans l'Ancien Testament, cette conception de la création est essentiellement anthropocentrique, comme le souligne John Mbiti : « (...) la pensée africaine est fondamentalement anthropocentrique : c'est l'homme qui est au cœur même de l'existence et il conçoit toutes choses en fonction de lui. Dieu est l'explication de son origine et de ses moyens de subsistance ; tout se passe comme si Dieu n'existait qu'en fonction de l'homme : ils décrivent ou expliquent la destinée humaine après la vie physique. (...) Les animaux, les plantes, la terre, la pluie ainsi que d'autres objets et phénomènes constituent l'environnement de l'homme que les Africains intègrent dans leur perception profondément religieuse de l'univers »⁶¹.

Pourtant, la conquête du monde est perçue comme un détournement du pouvoir de Dieu. Elle est vue comme une attitude prométhéenne, un bouleversement de l'ordre divin auquel on devait au contraire se soumettre. L'homme n'est pas maître de la nature, mais un hôte accepté, parfois toléré. Le monde est sacré et il n'est pas à transformer. L'homme n'y subsiste que parce qu'il obtient l'accord de

⁶⁰ MULAGO Gwa CIKALA, *La religion traditionnelle des bantou et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, Kinshasa, 1980, p.162.

⁶¹ J. MBITI, *Religion et philosophie africaines*, Clé, Yaoundé, Clé, 1972, p. 102.

l'invisible, particulièrement des génies. Pareille attitude, nous semble aujourd'hui révolue, car l'Afrique est appelée aussi au développement et à une gestion responsable des biens de la création.

D'ailleurs, le constat général est que cette sacralité de la création ne va pas de pair avec le respect de l'environnement. Ce n'est pas du tout évident ! En effet, déjà dans l'Afrique traditionnelle, la relation cosmothénadrique n'empêche ni les incendies ni les destructions des forêts ni autres dégradations de l'environnement. La sacralité de la création n'est pas nécessairement respect de la nature.

En outre, il n'est pas possible de parler de l'écologie sans évoquer la mystique de développement. Dans un continent aux multiples urgences de survie, on est tenté par la surconsommation des richesses naturelles, l'inflation des activités polluantes ou destructrices des écosystèmes, au lieu d'envisager un écodéveloppement participatif⁶² où l'on développe sans détruire, selon le mot de Paul Harrison⁶³.

Aussi, l'instabilité endémique du continent déstabilise également l'environnement. Ainsi les guerres dans les régions des grands lacs ont non seulement provoqué une véritable hécatombe, mais aussi une catastrophe écologique. Inversement, on se bat à mort pour la conquête des ressources naturelles : l'eau, les terres, les minerais, la faune, la flore...(Eglise et les ressources naturelles du congo)

Alors, entre la sacralisation de la nature et la destruction sauvage de la création, il y a la perspective de la vie, abondamment développée en Afrique et dans la tradition biblique. Cette théologie évoquée par maints théologiens africains a été reprise par Ka Mana dans la perspective de la nouvelle évangélisation de l'Afrique. Pour lui, il convient de sortir d'un christianisme de la catastrophe pour un christianisme de la vie. Alors la nouvelle évangélisation doit être prioritairement annonce du Seigneur de la vie, dans toutes ses dimensions : « (...) Pour le continent africain aujourd'hui, il y a urgence d'annoncer ce Messie de la transformation sociale et de l'espérance : le Seigneur de la Vie et le Chemin de la recréation de l'homme africain »⁶⁴.

Dans l'Afrique traditionnelle, la vie, c'est essentiellement la santé, le bonheur, les enfants... Aujourd'hui, les valeurs liées à la vie sont de plus en plus matérielles et individuelles : l'argent, le succès... Il convient d'élargir tous ces horizons et d'envisager la vie dans un cadre plus vaste et plus profond, celui de l'ensemble de la société, de l'histoire africaine et de l'environnement écologique dans lequel se meurt l'homme africain.

Alors, le combat pour la vie prend en compte la lutte pour un environnement sain et contre les désastres écologiques qui dévastent nos forêts et nos plages, dans un continent où l'insalubrité favorise de nombreuses pandémies. A Ce propos, la ville de Kinshasa (Capitale de la République Démocratique du Congo, Kinshasa rassemble actuellement plus de 9.000.000 d'habitants avec une

⁶² Cf. *Fonds d'Équipement des nations Unies (PNUD/FENU), Vers un éco-développement participatif*, L'Harmattan, Paris, 1993.

⁶³ Cf. P. Harrison, *Une Afrique verte*, Karthala, Paris, 1991.

⁶⁴ KA MANA, *la nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala / Clé, Paris/Yaoundé, 2000, p. 207-208. Voir aussi P. POUCOUTA, *Du sauveur des âmes au Seigneur de la vie : perspectives sotériologiques africaines*, dans *Studia Missionalia* 52 (2003), p. 401-426.

densité allant parfois jusqu'à plus de 20.000 hab/Km² au niveau de certaines zones) est un exemple palpitant. Beaucoup d'études ont démontré comment la question du logement se fait sentir par la population de Kinshasa et les maux engendrés par cet état de choses. L'aggravation du fossé entre le poids de la démographie urbaine et l'offre de l'habitat s'accompagne de conséquences malheureuses parmi lesquelles la destruction de l'environnement écologique, la promiscuité et l'insalubrité se trouvent au centre de notre préoccupation éthique. « Au sujet de l'insalubrité, il est établi qu'à Kinshasa les maladies infectieuses et parasitaires occupent la première place sur le plan de la morbidité organique et de la mortalité infantile. Dans ce groupe, les maladies en rapport avec l'insalubrité totalisent 83,37% de patients et 85,22% de décès. Aujourd'hui cette situation s'est aggravée du fait aussi du manque d'eau potable et de services adéquats de l'assainissement urbain. Le rapport global de l'ONU⁶⁵ sur les établissements humains fait savoir en effet qu'à Kinshasa plus de la moitié de la population est sans eau : « Près de moitié de la population urbaine (quelques 1500.000 personnes) n'est pas servie par un réseau d'eau courante. Les régions à revenu élevé sont souvent connectées à 100% pendant que beaucoup d'autres régions ont 20 à 30% des maisons connectées – essentiellement celles le long des routes principales. La vente de l'eau croît dans les régions éloignées du réseau – dans ces régions l'eau est toujours obtenue à partir des puits, du fleuve ou des puits profonds' »⁶⁶.

En ce qui concerne les évacuations des immondices ou des ordures ménagères, Kinshasa est l'un des exemples des villes africaines où les services sont inadéquats. Le même rapport de l'ONU note les pratiques en usage à Kinshasa pour l'évacuation des déchets ménagers : « Le rassemblement d'ordures est simplement entrepris dans quelques régions résidentielles. Dans le reste de la Cité, les ordures sont évacuées de la ville, en des lieux de décharge illégaux ou dans des égouts pluviaux ou brûlés sur des sites ouverts »⁶⁷. Devant des conditions de vie aussi dramatiques, il n'est pas étonnant que la mort devienne une réalité banale avec laquelle il faut désormais vivre. Ce cas de la ville de Kinshasa n'en n'est pas un, on peut l'étendre aux villes capitales africaines.

Eu égard à ce désastre écologique, la pastorale en tant que l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ Vivant au milieu des humbles de cette terre ne peut pas être neutre. Au contraire, elle est sans cesse invitée à éveiller les consciences à l'impact décisif du milieu de vie sur les comportements et les engagements concrets de la personne humaine. La pastorale est invitée aussi à s'occuper du politique ; elle doit être partie prenante. La pastorale n'aurait point raison de se retrancher derrière une fatalité irresponsable. Cette tâche est à sa hauteur et relève aussi de son ressort. La promotion, la libération et le salut de l'homme, cible de l'évangélisation, est à ce prix. Elle devra, plus que jamais, prêter une oreille attentive au contexte sociopolitique et aux possibilités matérielles des hommes afin de mieux les accompagner dans leurs efforts pour la promotion d'une vie humaine respectueuse, saine et digne. C'est en ce sens que Ka Mana et J. B. Kenmogne envisagent une pastorale écologique. Il s'agit d'apprendre des gestes tout simples, comment mettre en place des poubelles, préserver la

⁶⁵ O.N.U., *An Urbanizing World : Global Report on human Settlements 1996*, United Nations Centre for Human Settlements (Habitat), Oxford University Press, 1996, p.267

⁶⁶ Cf. J.-P. BWALWEL, *Kinshasa : éclatement urbain et criminalité écologique*, in *Revue africaine de théologie*, p. 292.

⁶⁷ Cf. J.-P. BWALWEL, *Kinshasa : éclatement urbain et criminalité écologique*, in *Revue africaine de théologie*, p. 292.

végétation...⁶⁸. Pour plus d'efficacité, un réseau a été mis en place. Au Cameroun, au Bénin et au Tchad, le cercle international pour la Promotion de la Création (CICPRE) propose des réflexions et des actions pour la sauvegarde de la création.

Par ailleurs, l'engagement en faveur de l'écologie doit prendre en compte tous les lieux où se détruit la vie : le politique, l'économique, le social, le culturel, l'éthique. En d'autres termes, le combat pour l'environnement est en même temps engagement pour la paix, la justice, le développement, la santé, bref pour la vie⁶⁹. Nous rejoignons ici l'éthique écologique biblique, centrée sur l'homme, mais de l'homme perçu dans sa relation cosmothéandrique et convié à faire grandir la vie de Dieu dans toutes ses dimensions. Ce qui évite de réduire la réflexion sur l'écologie au naturisme.

Ainsi, l'Afrique ne peut pas ne pas faire preuve d'anticipation en tirant, dans le contexte actuel de la mondialisation, les leçons du développement trop libéral, destructeur pour l'homme et pour la nature, de l'Occident moderne. D'ailleurs cette mondialisation et la crise écologique qu'elle a engendrée n'épargnent pas l'Afrique qui, bien que ne tirant pas les meilleurs bénéfices du phénomène, est en passe de devenir la poubelle des pays industrialisés et parfois le terrain d'expérimentation de leurs techniques hasardeuses. De ce point de vue, c'est l'intérêt même de l'Afrique de promouvoir sa propre lecture écologique de la création en faisant appel non seulement aux multiples inspirations de la tradition chrétienne, mais aussi et surtout aux ressources spirituelles disponibles dans les Religions traditionnelles africaines. Les jeunes chercheurs africains ne devraient pas se désintéresser d'un tel chantier d'où surgiront de véritables alternatives africaines à la mondialisation, l'objectif étant de parvenir à une mondialisation à la fois plus humaine et plus respectueuse de la nature.

Dans cette perspective, ce qui a trait à la terre dont nous sommes solidaires par notre existence même doit devenir un sujet de préoccupation pour la théologie africaine.

Il s'agit, d'après Jean – Marc Ela, « de nous redécouvrir nous-mêmes à partir de notre relation au monde et comprendre notre rôle face à la vie autour de nous, en revenant à Celui qui est la source de cette vie. Ce qui touche à la création nous ramène à des questions terre-à-terre que nous sommes tentés d'oublier. Plus que jamais, nous devons ressaisir ce lien de la foi et de l'Évangile au moment où, précisément, la survie de l'humanité est en péril en raison des dangers graves qui pèsent sur l'ensemble de la création. Cette question est urgente dans le contexte africain où les ressources qui devraient faire vivre les générations d'aujourd'hui et de demain se dégradent, s'érodent ou s'épuisent »⁷⁰. Autour de ce défi majeur, une nouvelle conscience émerge au sein des confessions chrétiennes. Autrement dit, Est-ce que l'Église d'Afrique se préoccupe de ces défis écologiques et qu'elle en est son attitude ? Le point suivant est une tentative de réponse à cette inquiétude.

⁶⁸ Cf. Ka MANA & J. B. KENMOGNE, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique. Actes du Colloque international organisé par le CICPRE*, juin 1996 à Batié, CLE, Yaoundé, 1996.

⁶⁹ Il convient de noter ici que la lauréate du prix Nobel de la paix 2004, La kenyane Wangari Maathai est non seulement une militante très engagée dans la protection de l'environnement, mais aussi dans l'éducation, la santé, la paix, la démocratie... Le prix récompense en fait son combat multiforme pour la vie. Une interpellation pour la théologie africaine de la vie !

⁷⁰ JEAN-MARC ELA, *Repenser la théologie africaine*, Karthala, Paris, 2003, p.118

3. L'Eglise d'Afrique face aux défis de l'écologie

Il sied de rappeler que la préoccupation de l'Eglise particulière d'Afrique s'inscrit tout à fait dans la dynamique de la Tradition de l'Eglise catholique fondée par Jésus le Christ et gouvernée par le successeur de Pierre et tous les Evêques en communion avec lui. Ainsi, au sujet de l'environnement, création et l'exploitation de l'homme, nous avons par exemple plusieurs affirmations des autorités ecclésiastiques⁷¹, notamment celles des certains papes qui ont déjà mis une relation entre les trois. Le pape Paul VI soulignait en 1971 que par une exploitation inconditionnée de la nature, l'homme risque de la détruire, et d'être à son tour, la victime de cette dégradation. Pour lui, non seulement, l'environnement matériel devient une menace permanente : pollutions et déchets, nouvelles maladies, pouvoir destructeur absolu, mais c'est le cadre humain que l'homme ne maîtrise plus, créant ainsi pour demain un environnement qui pourra lui être intolérable : problème social qui d'envergure qui regarde la famille humaine toute entière⁷². En 1990, le bienheureux Jean-Paul II a mis en évidence la relation entre de l'homme avec l'univers tout entier, prenant conscience des menaces qui pèsent sur la création toute entière à cause des atteintes au respect de la nature⁷³. En 2009, le pape Benoît XVI, dans son encyclique *Caritatis in veritate*, montre que le développement humain intégral est lié aux devoirs qui découlent de la relation existant entre l'homme et l'environnement naturel, considéré comme un don de Dieu fait à tous, dont l'exploitation comporte une commune responsabilité à l'égard de l'humanité toute entière⁷⁴.

La préoccupation de la sauvegarde de la création constitue de nos jours l'objet d'une pastorale très serrée dans les Eglises catholiques et protestantes. Tel est le sens de la rencontre qui, à Bâle, a réuni du 15 au 21 mai 1989 protestants, orthodoxes et catholiques pour traiter de justice, de paix et de sauvegarde de la création. Il s'agit ici d'une prise de conscience historique et d'un temps de réveil des chrétiens et des Eglises qui doivent s'interroger sur ce qui reste de la Genèse aujourd'hui. En effet, ne sommes-nous pas concernés par tout ce qui porte atteinte à la Création ? Dès lors, ne devons-nous pas adopter une approche du message chrétien qui prenne en compte notre rapport à la nature ? En définitive, dans la recherche d'une éthique de l'environnement, que faire pour ne pas laisser abîmer la beauté du monde qui est, en réalité, le premier don de Dieu à l'être humain ? (Gn 1, 1 ; Jn 1, 1-3 ; Col 1, 16 ; Ps 33, 6,9 ; Is 46, 11 ; 55, 10-11). Face à ce défi, comme le suggère le COE, c'est la théologie

⁷¹PAUL VI, *Lettre apostolique du 14 Mai 1971 sur les questions sociales (extraits 21 & 25)* ; Lettre encyclique POPULORUM PROGRESSIO - extrait 22 (26 mars 1967) ; Constitution pastorale GAUDIUM ET SPES - extrait 69 (7 décembre 1965) ; JEAN-PAUL II, *Message à l'occasion du V symposium sur l'environnement (27 mai 2003)* ; *Déclaration de Venise - 10 juin 2002 - Jean-Paul II & Bartholomaios I, Homélie à Zamosc (12 juin 1999)* ; *Discours aux membres de l'Académie Pontificale des Sciences (12 mars 1999)* ; Lettre encyclique CENTESIMUS ANNUS (extraits 37 & 38) ; *Message pour la 23ème journée mondiale de la paix (1er janvier 1990)* ; encyclique Sollicitudo rei socialis - extraits (30 décembre 1987) ; BENOÎT XVI, *Première Journée de la sauvegarde de la création en Italie (27 août 2006)*

⁷² Cf. PAUL VI, *Let. Apost. Octogesima adveniens, 21*, in DC 1887(1971), p. 506.

⁷³ Cf. JEAN-PAULII, *Message pour la journée mondiale de la paix, 1è janvier 1990*, in DC 1997(1990), P. 9.

⁷⁴ Cf. BENOIT XVI, *Encycl. Caritas in veritate, 48* in DC 2429(2009), P. 777.

de la vie qu'il faut mettre en œuvre aujourd'hui. « Plus jamais le déluge⁷⁵. » Ce thème rappelle que toute la création est à protéger si l'on veut la justice et la paix, car tout est lié.

En Afrique cependant, la conscience écologique semble être à un stade embryonnaire. Il n'est pas évident que les Eglises d'Afrique soient, dans l'ensemble, très sensibles aux défis de l'environnement qui ont pourtant fait l'objet de nombreuses recherches depuis les années de sécheresse⁷⁶. Ce sujet n'existe pas dans l'index thématique des prises de paroles des évêques du continent entre 1969 et 1992. Il faut noter la faible attention accordée aux questions de l'écologie. Sur les deux cent dix interventions en assemblée plénière, deux portent explicitement sur l'environnement. Ces deux interventions viennent de deux pays de l'Afrique de l'Est : la Tanzanie et l'Ouganda. Les évêques ont parlé du « péché contre la terre »⁷⁷ en tant qu'une injustice faite à la création et aux générations à venir. L'autre intervention marquante sur ce défi majeur au cours du Synode africain est celle de Mgr Emmanuel Wamala, archevêque de Kampala. « Il est urgent et important de parler de la protection de l'environnement dans le contexte de la famine et de la pauvreté en Afrique. » De fait, les défis de l'alimentation et de l'agriculture justifient l'importance qu'il faut donner « à la conservation de l'environnement. Intentionnellement ou non, tout le monde a contribué à détériorer l'environnement en Afrique comme ailleurs. Nous devons accepter ce cri qui vient de la Terre, nous devons en tenir compte et y sensibiliser nos peuples. L'intégrité de la création et l'un des problèmes dont nous devons discuter ici, l'évangélisation ne saurait l'ignorer »⁷⁸.

En d'autres termes, aujourd'hui, la mission de l'Eglise doit être redéfinie à partir du cri de la terre en Afrique. Sans sous-estimer la problématique de l'inculturation qui a tendance à accaparer tout le dynamisme de la réflexion et de l'action de l'Eglise, il convient d'élargir les horizons en vue de construire le Royaume de Dieu à travers l'articulation de l'évangélisation et de l'environnement. Cette nouvelle mission de l'Eglise en terre africaine ne manque pas de fondements théologiques solides. *L'Instrumentum laboris* dit : « Le lien qui existe entre la mission évangélisatrice et la promotion humaine est bien perçu par l'Eglise d'Afrique comme nécessaire ; car le salut concerne tout l'homme dans son intégralité, corps et âme⁷⁹. » La protection de l'environnement est une condition nécessaire de cette promotion. Jean-Paul II a parlé de ce thème dans ses deux encycliques : *Sollicitudo rei socialis*⁸⁰ et *Centesimus annus*⁸¹. Dans son message pour la paix, en 1990, le pape a repris ce thème en détail⁸². Les temps sont mûrs pour incorporer dans notre catéchisme des questions qui rappellent que

⁷⁵ *La Liberté*, 22 février 1989.

⁷⁶ Pour un tableau d'ensemble, lire L. TIMERLAKE, *L'Afrique en crise. La banque-route de l'environnement*, L'Harmattan, Paris, 1985 ; G. PONTIE et M. GAUD (dir.), *L'environnement en Afrique, Afrique contemporaine, La Documentation française*, 161, janvier – mars 1992.

⁷⁷ JEAN-MARC ELA, *Repenser la théologie africaine*, 2003, p.122 .

⁷⁸ JEAN-MARC ELA, *Repenser la théologie africaine*, 2003, p.122.

⁷⁹ *L'Instrumentum laboris*, 113.

⁸⁰ *Sollicitudo rei socialis*, 34

⁸¹ *Centesimus annus*, 37-38.

⁸² AAS 82.

l'homme est responsable de la nature. *Les Catéchismes de l'Eglise Catholique* dit que « le septième commandement demande le respect de l'intégrité de la création⁸³ ». Le pouvoir de domination que Dieu donne aux hommes (Gn 1,28) n'est pas celui de s'ériger en maître arrogant et destructeur, mais d'être un maître à l'image et à la ressemblance de Dieu qui, comme le dit le Livre de la sagesse, aime « tout ce qui existe » (Sg 11, 24-26). Nous devons respecter notre environnement pour nous-mêmes et pour les générations à venir.

En effet, les préoccupations des pasteurs tanzaniens et ougandais ont été assumées par l'ensemble de l'épiscopat d'Afrique comme le montre la proposition 55⁸⁴ :

« L'état actuel de l'écologie et le dommage causé par la déforestation et par la pollution industrielle sont des motifs de graves préoccupations. Le Synode souhaite vivement que soient mis en œuvre des contrôles pour empêcher les décharges abusives de déchets toxiques et la pollution des cours d'eau et des côtes africaines. A travers la prédication, les articles de presse et la catéchèse comme aussi dans les programmes scolaires, on doit inculquer le souci de l'environnement et le respect de la création. Au niveau local, les paroisses devront organiser des programmes d'éducation et d'action concrète, comme le fait de planter un arbre, par exemple ».

Dans le même ordre d'idées, Mgr Antoine NTALU, évêque de YAGOUA (Cameroun) pense que « l'Eglise Africaine a un rôle de guetteur à jouer, (...) pour qu'une éthique du respect de la sauvegarde de la création soit mise sur pied au niveau international »⁸⁵.

Il nous faut relire la Bible pour contribuer à cette réflexion sur les rapports entre la foi et l'environnement avec le souci de dialoguer avec la spiritualité africaine telle qu'elle s'exprime dans notre vision de l'univers⁸⁶.

Aussi, les Evêques de la République démocratique du Congo surnommée par les Belges comme étant « scandale géologique » et la « gâchette » de l'Afrique ne sont pas restés indifférents à cette question écologique. Les ressources naturelles de ce pays ont été utilisées pour asseoir l'impérialisme colonial, installer le régime dictatorial du Maréchal, affaiblir les capacités de l'état ou alimenter les conflits armés au lieu de contribuer à la paix et au bien-être des congolais. Qu'en est-il de l'implication de l'Eglise congolaise ?

En effet, la Conférence Episcopale Nationale de la RD Congo⁸⁷, interpellée par l'extrême pauvreté de la population, s'est beaucoup impliquée dans la problématique de la gestion des ressources naturelles en cherchant à comprendre pourquoi tant de misère et de souffrance dans un pays que Dieu

⁸³ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 2415.

⁸⁴ Cf. JEAN-MARC ELA, *Repenser la théologie africaine*, 124 ; Cf. JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa* 55.

⁸⁵ Mgr A. NTALU, cité par Nathalie BAYER, *les chrétiens et l'écologie*, 67, du 07 mai 1989, p.23.

⁸⁶ JEAN-MARC ELA, *Repenser la théologie africaine*, 2003, p.118 ; Cf. F. CUCHE, *Pourquoi les Eglises se mêlent d'écologie*, in *Le Monde diplomatique*, juin 1989.

⁸⁷ Cfr CENCO, *Vade mecum du Citoyen congolais sur la gestion des ressources naturelles*, Secrétariat Générale de la CENCO, Kinshasa/ Gombe, 2009, p 1-32 (cf Résumé).

prodigieusement pourvu. Préoccupés par la souffrance des populations, les Evêques ont dénoncé en ces termes les conséquences néfastes de l'exploitation et de la gestion anarchique et irrationnelle des ressources naturelles du pays : « *Au lieu de contribuer au développement de notre pays et profiter à notre peuple, les minerais, le pétrole et la forêt sont devenus des causes de malheur. Comment comprendre que les concitoyens se trouvent, sans contrepartie ni dédommagements, dépouillés de leurs terres, par le fait de superficies concédées ou vendues à tel ou tel exploitant minier ou forestier ?* ». ⁸⁸

Les Evêques vont initier en 2005 une première enquête participative à travers la Commission Episcopale Justice et Paix sur l'exploitation des ressources naturelles et le lien avec les groupes armés. Enquête faite dans les axes Bunia-Mongwalu (Ituri), Bukavu, Kindu etc. - Puis une deuxième en 2007, réalisée dans différentes villes minières, Lubumbashi, Likasi, Kasumbalesa, Goma, Basankusu et Kolwezi en cherchant le rapport entre l'exploitation des ressources naturelles et l'exacerbation des conflits entre communautés. - En 2008, une troisième enquête a porté sur le travail des femmes et l'expropriation des terres par les exploitants. Toujours en 2008, des ateliers-palabre organisés à Kipushi, Lubumbashi, Mbuji-Mayi...ont apporté des éléments et fait ressortir la détresse des populations des zones d'exploitation des ressources.

Ces enquêtes seront en fait entérinées par plusieurs actes d'interpellation par la CENCO, notamment « *Changeons nos cœurs* », (Jl 2, 13) : appel à un engagement réel pour la reconstruction, Message du comité permanent des Evêques de la R.D.Congo aux fidèles catholiques, et aux hommes de bonne volonté, février 2008 ; « *A vin nouveau, outres neuves* », (Mc 2,22) Ne pas décevoir les attentes du peuple, Message de la Conférence Episcopale Nationale du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté à l'occasion du 47^{ème} anniversaire de l'indépendance, juillet 2007 ; « *Feuillets Ensemble pour Etat de droit n°8 « pour une meilleure gestion des ressources naturelles* », n°10 « *La bonne gestion des ressources énergétiques : une nécessité pour le développement* », n°12 « *Révision des contrats miniers : l'espoir est-il permis ?* », n°16 « *La gestion des forêts profite-t-elle à la population ?* », « *Que notre espoir ne soit jamais déçu* », (Ps 70,1) Message de l'Assemblée des Evêques de la province ecclésiastique de Lubumbashi (AEPeL) aux nouveaux dirigeants, au peuple de Dieu et aux personnes de bonne volonté, du 03 mars 2007, « *CEPAS, Révision des contrats miniers en RDC : rapport consolidé des 12 contrats* », novembre 2007.

Il sied également de signaler, les initiatives du Centre d'Etudes pour l'Action Sociale (CEPAS) avec l'appui de l'OSISA, a organisé du 15 au 16 décembre 2006- un atelier national de la Société civile sur la Bonne gouvernance des ressources naturelles et minières de la RDC. Le CEPAS a également publié un livre intitulé Rapport sur les 12 contrats miniers comme contribution des experts du Forum de la Société civile congolaise dans le cadre de la révision des contrats miniers.

L'implication de l'Eglise est tellement sérieuse qu'elle a mis en place une Commission désignée « la CERN : Commission Episcopale ad hoc pour les Ressources Naturelles. Cet organe de la CENCO est la fille cadette qui est née des enquêtes effectuées plus haut par la CENCO à travers la CEDJP (Commission Episcopale de Justice et Paix). Après avoir constaté le lien qui existait entre les conflits et l'exploitation des ressources naturelles, les évêques vont créer la CERN en 2007. Il y a sept

⁸⁸Cfr CENCO, *Vade mecum du Citoyen congolais sur la gestion des ressources naturelles*, p.4-5.

évêques à la CENCO qui sont répondants. Cet organe travail de commun accord avec les *Observatoires* qui sont ouverts dans différents diocèses situés en des zones minières⁸⁹.

Il ressort en clair que Vade Mecum fait le constat des problèmes que les populations vivent du fait de l'exploitation sauvage et anarchique des ressources ainsi que de leurs attentes. Ensuite, il rappelle les principes devant guider l'exploitation de ces ressources. Enfin, il indique, en termes de pistes de solutions, les actions à mener et suggère les voies d'engagement pour l'exercice d'une citoyenneté responsable.

Par ailleurs, il est à noter également l'effort d'autres réactions en dehors de la CENCO. En effet, Samuel Solvit a écrit : « RDC : rêve ou illusion ? Conflit et ressources naturelles en RDC ». L'auteur s'évertue à démontrer que c'est depuis la création du Congo en 1885 jusqu'aujourd'hui que ce pays est en proie à des situations de conflits quasi permanentes à cause de ses richesses. Il fait percevoir l'exploitation des ressources en rapport avec les intérêts de chaque période. L'industrie automobile européenne naissante aura besoin du caoutchouc de la forêt équatoriale à la fin du XIXe siècle (1890-1900), lors de la seconde guerre mondiale, les alliés qui vont attaquer le Japon utiliseront l'uranium de Shinkolobwe au Katanga, pendant la guerre froide, on avait utilisé les minerais de Katanga et les deux Kasai marqués par les tentatives de sécession avec le cuivre, l'uranium et le diamant dans les années 1960, l'or et le pétrole en 2000, à l'ère post-guerre froide, à l'ère de la mondialisation le « coltan-cassitérite surnommé coltan de sang » et les autres minerais du Kivu et de la Province Orientale alimentent les conflits jusqu'aujourd'hui⁹⁰.

Le Rapport du projet Mapping sur les plus graves violations des droits de l'homme en RDC (1993-2003), rapport présenté à Genève le 23 mars 2011. Ce rapport avait été publié le 1er octobre par le haut-commissaire des nations Unies pour les droits de l'homme. Il examine 617 cas des incidents les plus graves survenus dans tout le Congo sur une période de 10 ans, fournis des détails sur des cas de massacre, de violence sexuelle et d'attaque contre les enfants. Ce rapport donne aussi des conclusions concernant le dossier sur l'exploitation des ressources : le groupe d'experts note qu'il existe le lien entre l'exploitation des ressources naturelles et les violations des droits de l'homme et de droit international humanitaire. Ces violations ont été le fruit des groupes armés lorsqu'ils occupaient durablement une zone économiquement riche. Les immenses profits ont été un moteur et une source de financement des conflits, qui sont par eux-mêmes une autre source et la cause des violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire. La population a très peu profité de cette exploitation et recettes des trafics en tous genres ont surtout servi aux efforts de guerre et à l'enrichissement personnel de toutes les parties en conflit⁹¹.

Eu égard à tout ce qui précède, une redécouverte du Seigneur de la Vie s'impose donc dans les lieux de destruction du milieu naturel⁹². Dans ces lieux, doit être annoncé l'Évangile de Celui qui, par

⁸⁹ Cf. La Conférence du Révérend Abbé M. NGWEJI LWANDANDA, *l'Église et les Ressources naturelles, actes de la semaine culturelle*, 8 au 12 juin 2011

⁹⁰ S. SOLVIT, *RDC: rêve ou illusion ? Conflit et ressources naturelles en RDC*, l'Harmattan, Paris, 2009.

⁹¹ Cf. *Communication à l'atelier tenu à Kinshasa du 20 au 24 mars 2011*- Cf. La Conférence du Révérend Abbé M. NGWEJI LWANDANDA, *l'Église et les Ressources naturelles*.

⁹² Sur ce sujet, voir l'essentiel dans un article de A. SIDONIE ZOA sur le thème : Protection de l'environnement et culture africaines, dans *Ecovox*, 5 juillet – septembre 1995.

sa mort, est venu « délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclavages » (Hb 2, 15). L'intelligence de la foi doit nous orienter dans ce sens. En effet, l'une des raisons fondamentales qui nous obligent à nous préoccuper de cette question actuelle, c'est le Christ lui-même. S'il est bien le frère des hommes et des femmes, (Hb 2, 5-12), nous ne saurions oublier « Celui pour qui et par qui tout existe et qui veut conduire à la gloire une multitude de fils » (Hb 2, 10). Dans son existence incarnée, il engage tout le créé. En lui, Dieu a voulu « réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et sur la terre » (Col 1, 10).

Dans cette perspective, François d'Assise a mis en évidence la fraternité qui nous lie avec la nature comme le souligne son *Cantique des créatures*. Il donne aux chrétiens du monde entier l'exemple d'un respect authentique et la place de choix de chaque créature dans le plan salvifique Du Créateur. Et l'eucharistie, qui est la célébration de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth, renvoie à la terre à partir des produits du sol et des pratiques de l'alimentation. En fait, la liturgie chrétienne qui, à travers l'action symbolique et rituelle, s'adresse à l'homme en sa totalité, corps et esprit, dévoile aux fidèles le sens de l'espace et du temps.

Conclusion

Nous pensons avoir épinglé les problèmes majeurs de la crise écologique en Afrique et proposé également quelques pistes de sortie en relevant les tâches d'une éventuelle écothéologie africaine en face de tous ces défis écologiques actuels. Le présent article a pour objectif de montrer en fait que l'Afrique, contrairement à ce que pensent d'autres, est aussi concernée par le débat sur la crise écologique, car elle est aussi confrontée au changement climatique, la mère-terre, la déforestation de ses forêts, la sécheresse extrême et la désertification, la carence de la qualité de l'eau potable, la question de la gestion des déchets toxiques, la pollution de ses villes, toutes sortes des pandémies, les maladies, la guerre, l'exploitation anarchique des ressources naturelles. Bref, la question de la sauvegarde de la création se trouve aujourd'hui, plus que jamais, à l'orée des préoccupations du Continent Noir.

Au regard de tels défis sur la dégradation de la qualité de la vie humaine, le théologien africain ne peut pas se dérober à sa tâche de guetteur de la création, pour qu'une éthique du respect de la sauvegarde de la création soit mise sur pied au niveau continental et international. A ce titre – là, il nous a paru important de repenser à la suite d'autres, quelques voies de sortie de cette impasse dans laquelle l'Afrique et le monde risquent de sombrer d'une manière désastreuse. Cela exige, au préalable, que les théologiens et les théologiennes n'assument pas seulement le rapport au genre dans la relecture de la Bible, mais qu'ils articulent l'écologie et la théologie pour susciter un mode d'exigence qui sauvegarde la vie en Afrique. Dans ce sens, une véritable inculturation de la foi au Dieu créateur est inséparable des luttes pour la protection de l'environnement. Peut-être un dialogue approfondi avec les spiritualités africaines permet-il de retrouver l'esprit de la Terre, de l'Air, de l'Eau ou de l'Arbre violé et torturé, des minerais exploités à cause de la cupidité humaine. Dans les villes polluées qui croulent sous le poids des déchets toxiques, dans les savanes désertiques et les villages de forêt où des engrais de synthèse et des pesticides, l'épuisement des ressources naturelles mettent en

péril l'équilibre naturel, ce travail titanesque est devenu l'une des tâches fondamentales de la foi au cours du XXI^{ème} siècle⁹³.

Ensuite, une écothéologie africaine de l'environnement doit donc se développer à partir de la spiritualité traditionnelle africaine qui prône que le monde, l'univers, et tous les objets créés sont donc animés et pénétrés par un principe vital émanant de l'Être Suprême qui seul, a la force et puissance par lui-même. L'homme vivant est le point de convergence de toutes ces forces. Dès lors, la vie est organisée de manière à protéger et renforcer la vie de l'homme. Ainsi, toute diminution de la force est une menace à affronter. En ce sens, l'écothéologie africaine doit partir des « gens d'en bas » qui forment le monde des pauvres et des opprimés. Nous ne pouvons plus confesser « un seul Dieu créateur du ciel et de la terre » sans nous interroger sur ce qui arrive à la vie de l'homme dans les lieux de la terre où l'air et l'eau sont pollués et des forêts dévastées. Souscrivant à la théologie augustinienne, il s'avère que l'écothéologie a pour tâche essentielle la confession de la bonté de l'action créatrice de Dieu. L'homme créé à l'image de Dieu a été institué surveillant et gardien des autres créatures. Par conséquent, toutes les idéologies écologistes modernes de nature anthropophobe⁹⁴ n'ont pas de sens dans l'écothéologie africaine, par exemple : 1) « la Voix véhémement du Mouvement d'extinction volontaire de l'espèce humaine » (VHEMT), les adeptes propageant ces thèses : « Merci de ne pas vous reproduire ! Vivons vieux puis disparaissions ; il faut remplacer le désir de l'enfant par d'autres plaisirs ». 2) Ou encore « l'Eglise d'euthanasie », son pasteur Chrissy Korda prône cette thèse : « économiser la planète, détruisez-vous » son unique commandement est : « tu ne procréeras pas ». Et cette idéologie propose une solution : le suicide, l'avortement, le cannibalisme et la sodomie 3) Un autre enfin est le Front de libération de Gaïa, il souhaite contaminer l'humanité par un virus mortel ou des nouveaux virus antihumains¹ etc. En tous les cas, l'écothéologie africaine s'engage à lutter contre tout ce qui avilit et détruit la dignité de la personne humaine. Au moment où les chrétiens et les Eglises commencent à comprendre que l'enseignement en faveur de la justice est une dimension de la prédication de l'Évangile, pourquoi ne devraient-ils pas se mobiliser pour résister à ce qui menace la vie dans les milieux naturels où la « création gémit » (Rm 8, 22) ?

A partir des religions africaines où les croyances à la Terre-mère animent les comportements et les attitudes à l'égard de la nature, les Eglises d'Afrique ont besoin aujourd'hui de recentrer l'expérience de la foi sur la vie afin de procéder à une nouvelle lecture de la Bible dans la perspective des oiseaux, de l'eau, de l'air, des arbres et des montagnes à la manière de Jésus de Nazareth qui intègre les réalités de la création dans l'annonce du Royaume de Dieu. Comme le suggère saint François d'Assise que l'on considère aujourd'hui comme l'ancêtre de l'écologie, la parenté du croyant avec l'eau, la mer, le soleil, la lune, les étoiles, l'arbre, les oiseaux se fonde sur une vision de la réalité qui suppose un retour inattendu à l'animisme trop longtemps assimilé aux manifestations du paganisme africain.

Du reste, les défis de l'environnement nous obligent à réactualiser l'héritage des cultures africaines où l'homme cherche à vivre en équilibre avec l'univers à partir d'une « vision unitaire du monde ». En tenant compte de cette attitude de communion qui s'ouvre sur « une fraternité avec le monde total », nous découvrons que l'oppression des êtres humains et l'oppression contre la nature vont de pair. On voit s'élargir l'horizon des responsabilités des chrétiens dans la mesure où il nous

⁹³ JEAN-MARC ELA, *Repenser la théologie africaine*, 2003, p.128.

⁹⁴ L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie, un antihumanisme contemporain*, Cerf, Paris, 2004, p.119-120.

faut redécouvrir les enjeux et les implications écologiques de ce que nous dit Dieu sur la création. C'est aussi toute la tradition chrétienne sur ce sujet qu'il convient de reprendre (Rm 8, 19-22, 39) concernant toutes les créatures en esclavage. A la suite de Dieu, le chrétien doit se conduire en berger de la nature. S'il n'y a pas de ciel sans terre, le salut du monde est en jeu au sein de la création où des formes de tyrannique s'exercent sur la nature elle-même.

L'innocence perdue ou l'innocence inaliénable de l'homme.

G. Musul Mukeng

Introduction

Notre réflexion s'inscrit dans la philosophie morale. Elle est précisément une question spéciale de la morale. Toute expérience de morale commence par l'aveu de la faute. Celui-ci renvoie la faute à l'extérieur en la considérant comme commise en dehors de la structure originarie de l'innocence, de la pureté. L'aveu est donc le début de la morale parce qu'il constitue le point de départ de l'écart entre ce qu'on veut être et ce que l'on est en fait. L'aveu marque un écart de soi à soi accepté et assumé en vue d'un retour à une innocence qui est une libération. Quelle est alors la nature de la faute ?

1. La faute et l'erreur

La question de la nature de la faute nous amène à réfléchir sur la faute et l'erreur. En effet, la faute n'est pas l'erreur. L'erreur est due à une inattention, à un manque de renseignements, à une insuffisance de l'avoir. On commet une erreur en grammaire, en orthographe, en calcul, en raisonnement, en appréciation...

L'erreur est due à une mauvaise préparation, à une incapacité corporelle ou une incapacité intellectuelle. On parle aussi d'erreur de jugement. L'échec et le but manqué résultent d'erreurs accumulées. Les erreurs n'atteignent pas inéluctablement la personne humaine dans son être. La faute pourtant part d'un libre arbitre même de l'homme, de son intention de faire le mal. La faute veut le mal tout en sachant qu'il est le mal. Le libre arbitre accepte de devenir le self arbitre. Tandis que l'erreur est accidentelle par rapport à la personne humaine, à la liberté humaine. Ainsi donc la faute par l'aveu est une partie organique de l'être fautif, de même une faute morale commise involontairement devient une erreur. L'aveu illumine la faute. « En effet l'espace de la manifestation du mal n'apparaît que s'il est reconnu et il n'est reconnu que s'il est adopté par le choix délibéré...

c'est l'aveu qui attache le mal à l'homme, non seulement comme à son lieu de manifestation, mais comme à son auteur l'aveu placerait le problème du mal dans la sphère de la liberté »⁹⁵.

L'aveu qui engendre la liberté est une prise de conscience par rapport à la structure initiale irréductible que l'amour manifeste en nous et que nous pouvons appeler innocence inaliénable. Il y a lieu ici de désigner un malentendu qui concerne la liberté dont la faute constitue l'envers. Il nous revient à l'esprit la célèbre phrase de Socrate à savoir : « Nul n'est méchant volontairement ». Nous sommes tentés facilement à réduire la faute à une simple erreur. La méchanceté est estimée comme un manque du savoir. Toute faute est due à un simple oubli, ou à un renseignement insuffisant. On pèche donc par ignorance. Là on voit comment la faute est réduite à une erreur, à un non savoir, à l'ignorance. C'est ainsi qu'en interprétant Socrate de la sorte on commet une erreur et on soutient un contre sens. En effet, la pensée grecque antique n'a pas de notion du péché, qui est dirigée vers une méditation sur l'être et non pas sur le non être comme une valeur positive. La phrase de Socrate n'a de sens que si on la place dans le contexte de libération, la libération des passions du corps qui s'accomplit par la dialectique de l'amour. C'est cette libération qui nous conduit justement du monde sensible au monde des idées, au monde intelligible où l'âme recouvre sa pureté originelle en coexistant avec l'intelligence.⁹⁶

Cette phrase de Socrate fait surgir la question suivante : les hommes, sont-ils coupables ou innocents dans leur violence ?

Au regard du projet caché que nous poursuivons à travers le champ de la violence nous n'apparaissions ni coupables ni innocents mais pitoyables. Nous avons besoin beaucoup moins de jugement que de sympathie et de compréhension. Les hommes ont besoin de l'amour qui découvre l'innocence inaliénable, cette innocence toujours violée, mais jamais violée pour toujours. C'est cet amour qui nous déclare misérables et qui encore lui seul sait mesurer la distance de l'amour manqué qui nous sépare de notre authenticité de notre coïncidence avec nous-mêmes. L'amour écoute avec attendrissement, sans juger et pardonne tout parce que justement il n'y a plus rien à pardonner.

En science et en technique, la libération s'étend dans le véritable progrès ou le dépassement est l'effacement total. Il y a quelque chose de meilleur un ordre nouveau qui remplace un ordre ancien. En philosophie, par contre on voit les problèmes sous un nouvel éclairage semblable à la psychanalyse de Freud. Aristote dit que « une seule hirondelle ne fait pas le printemps ». La vérité s'acquiert par l'habitude, par l'exercice. Donc un seul acte vertueux ne fait pas la vertu. Le divin est différent de ce qui est acquis par l'habitude. D'où la science et la technique peuvent être tournées vers le mal. « Nul n'est méchant volontairement » Socrate à travers Platon reconnaît qu'on peut utiliser la science pour le mal, donc faire le mal volontairement. C'est ici qu'intervient la fin sociale du philosophe. Il monte d'abord vers l'être (ontos) et redescend ensuite parmi les semblables pour les libérer. En politique, le philosophe qui est arrivé en haut descend pour aider les autres. C'est établir la réforme. Les hommes sont libérés à travers la dialectique d'amour.

Ainsi, la volonté qui ne peut plus commettre le mal devient une volonté libérée ou une volonté liberté. Dans la volonté liberté, les hésitations et le pouvoir du choix du libre arbitre n'ont plus d'effet, parce que la volonté s'est engagée fermement et permanemment dans la recherche du bien.

Les adversaires de Socrate ne concèdent pas. Ils répliquent que l'expérience du remords démontre que le libre arbitre s'est engagé dans la faute, parce que si Socrate se savait libre d'avoir

⁹⁵ RICCEUR P, *L'homme faillible. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 1960. P88

⁹⁶ PLATON, *mythe de la caverne*

choisi le mal, il n'aurait pas de remords, il aurait tout au plus du regret. Faisons voir tout de suite que cet argument ne tient pas non plus. En effet, l'homme qui a du remords projette en fait sa liberté aujourd'hui reconquise sur son ignorance d'autrefois. Il se dit qu'il était libre alors qu'il l'est devenu. Dans le remords l'homme a l'illusion rétrospective.

D'autre part, dans la citation suivante on peut-être tenté à ramener l'erreur à la faute : « si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, je me trouve exposé à une infinité de manquements de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe ». Descartes s'emploie à libérer les hommes des préjugés.⁹⁷

C'est la participation au non-être qui rend l'erreur possible à partir de laquelle toute faute morale brise son origine. Cependant la citation ci-haut, cherche la condition ontologique de l'imperfection humaine.

2. La nature de la faute

Nous pensons à présent que nous pouvons nous interroger sur la nature de la faute. Quelle en est sa source ? Est-ce que la faute est-elle réductible à l'erreur ? Est-elle une défaillance de la volonté ?

Nous savons à partir de la morale moderne que la faute n'a aucun fondement, n'a aucune cause consciente. Nous sommes fautifs par le fait d'être là. Notre fait même d'exister est déjà une déchéance. Nous pensons au péché originel. Dans le mythe de l'attelage ou du cocher, Platon symbolise la vie de l'homme en une composante du mal et du bien. Dès l'origine l'homme est un être mixte. A sa naissance il connaît déjà la chute. Le vice est partie composante de l'âme même, chacun de nous comme cocher a deux composantes opposées et dont la résultante n'est pas toujours la même parce qu'on est toujours tiraillé de deux côtés par les deux chevaux. L'homme a donc une faiblesse constitutionnelle et générique par laquelle est entré le péché (St Paul). C'est dire ainsi que le mal est ontologique et ne vient pas de l'homme. La faillibilité est de Dieu tandis que la faute est de l'homme.⁹⁸

A l'origine de la culpabilité, il y a toujours un sentiment d'amour. Mais l'ambivalence des sentiments dans la psychanalyse de Freud trouve ici son origine. Il existe un double conflit à l'intérieur de l'âme même. D'après Ricœur la résultante domine entre les deux forces opposées et c'est le moi qui établit l'équilibre entre le bien et le mal. La haine et l'amour cohabitent à l'intérieur de la psyché tandis que le corps ne sait que suivre le mouvement de ces forces antagonistes.

Dans la pièce de Kafka, le héros du procès voulant savoir pourquoi il est accusé, on lui recommande le repentir d'être né. Nous comprenons ainsi que toute l'existence humaine est une faute majeure même si nous ne commettons aucun péché. Nous sommes donc tous de par notre existence des innocents coupables ou plus exactement déjà toujours coupables.⁹⁹ Ici nous nous alignons sur la psychanalyse de Freud qui soutient que l'histoire de l'homme a commencé par un crime, le parricide. Le psaume 51 baigne également dans cette mentalité : « voici dans la faute, j'ai été enfanté et dans le péché, conçu des ardeurs de ma mère ».

C'est là la structure pathologique de la conscience humaine. Mais quand nous réfléchissons profondément et consciemment nous n'hésiterons pas à affirmer que le nœud du problème de toute faute s'enracine dans l'égoïsme. Ricœur dit alors que la faute c'est la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même. Ceci veut dire que la possibilité de la faute réside dans la disproportion de

⁹⁷ DESCARTES R, *La quatrième méditation*, Paris, P.U.F, 1988

⁹⁸ RICŒUR P, *L'homme faillible. Finitude et culpabilité*, 1960, p.88

⁹⁹ DOSTOÏEVSKI N., *Le crime et châtement*, Paris, Gallimard, 1960

l'homme, dans la faillibilité d'un être partagé entre la finitude de son caractère et l'infini de la joie. Nous passons de notre faillibilité à la faute inéluctable par un égoïsme fatal. Cette vision des choses nous fait penser que si toute faute émane d'une volonté, il y a donc dès l'origine une volonté déçue, une mauvaise volonté chez l'homme. L'homme est doté d'une volonté disproportionnée.¹⁰⁰ Nous retrouvons aussi cette idée chez Nabert quand il dit qu'il y a chez l'homme « un affaiblissement intérieur » qui constitue un mal enraciné dans la volonté injustifiable, c'est-à-dire inexplicable. « Ce n'est pas par une défaillance du vouloir qu'un acte spirituel ne demeure pas égal à ce qu'il est dans son jaillissement.¹⁰¹

Nous pouvons prétendre qu'il est impossible de faire le bien pour le bien, parce que notre volonté n'est jamais tout à fait autonome étant donné qu'elle est dès l'origine dans notre être lui-même entaché. Bergson nous initie pourtant à la noblesse de cœur ou à la générosité du cœur, il rend hommage à tous ceux qui ont changé notre vie. Il y a un côté noble dans le cœur de chacun de nous, un cœur humain même chez les méchants.¹⁰²

Cet élan de générosité de cœur est aussi souligné par Dostoïevski dans son livre *Maison des morts*. Cependant nous pouvons dire que c'est là une vision optimiste de la nature humaine qui est un ensemble des contraires. A côté de cette noblesse de cœur, il y a le malin qui réside en nous qui s'appelle l'orgueil. C'est pourquoi il nous paraît philosophiquement inacceptable de fonder la morale sur une source qui n'est pas pure. La réflexion philosophique seule peut juger et déterminer la noblesse du sentiment s'il est au service des valeurs ou si au contraire il est au service du malin qui se glisse dans nos actes. C'est pourquoi un sentiment ne peut pas être le principe de toute conduite morale quand on sait que le sadisme et l'impulsion satanique se fondent dans notre nature sensible. Philosophiquement, il ne paraît pas acceptable, parce que l'intelligence comme la volonté porte sur des biens.

Cet égoïsme guette aussi les disciples du Christ lorsqu'ils lui demandent. « Et nous seigneur, qui avons tout quitté pour vous suivre. Qu'est ce que nous aurons dans votre royaume » (Bible). Le Christ reconnaissant leur égoïsme ne propose pas un salaire. En effet, le Christ nous invite à aimer à perte, à le suivre gratuitement.¹⁰³

Tout acte humain, même l'acte moral le plus désintéressé est soutenu nécessairement par une cause impure. L'acte affranchi est celui qui se jette au-delà des frontières du moi, c'est celui qui rejoint le moi pur, qui s'accomplit sous l'ordre de l'amour. L'amour réalise l'unité intérieure des vertus tandis que l'égoïsme réunit toutes les fautes. L'homme est en conflit permanent entre la passion et l'idéal, entre l'amour et l'intérêt, entre la générosité du cœur et la richesse du profit. Ainsi donc toute faute marque la victoire de l'égoïsme sur l'élan infini de l'amour. La lâcheté révèle l'intérêt sordide. L'hypocrisie consacre les intérêts les plus immédiats et les plus bas, et la vanité s'impose sans mérite.

L'égoïsme creuse le fossé entre les hommes. Il fait considérer l'autre comme n'étant pas une personne, comme n'ayant pas un visage. C'est l'égoïsme qui me fait fermer le cœur à l'autre. Bref, l'égoïsme construit le mur entre les hommes. C'est dans ce sens que l'égoïsme s'oppose à l'amour et que toute faute devient absence d'amour, une sécheresse du cœur.

¹⁰⁰ RICOEUR P., *L'homme faillible. Finitude et culpabilité*, 1960, p 90.

¹⁰¹ NABERT J., *Essai sur le mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p18.

¹⁰² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Quadrige, 1988, p201.

¹⁰³ LUC 6, 27-38

Toutefois, notre monde est en proie aux passions et aux ambitions dévastatrices. Nietzsche n'hésite pas à proclamer que l'humanité est soutenue par « la volonté de puissance ».¹⁰⁴

Dostoïevski pense plutôt que les hommes sont des êtres déchirés de l'intérieur et qui se déchirent mutuellement tandis que le monde est un monde d'assassinat, de crime, de viol d'humiliation, d'offense, d'horreur, de terrorisme inqualifiable où les hommes sont devenus des démons. Un tel monde est comme dit Shakespeare dans *Macbeth* où « la vie est une histoire rencontrée par un flot plein de bruit et de fureur ».

Face à ce monde d'atrocités, des viols, de pédophilie, de kamikaze et des fondamentalistes extrémistes, de la haine, des différences d'exclus, des tensions sociales et de la violence aveugle, nos explications semblent réfractaires et dérisoires. Que vaut ce monde au regard d'un Napoléon, d'un Hitler où « le repentir est pour les enfants ou pour les faibles » (Napoléon Bonaparte. et Hitler cfr leurs épopées.). Nous devons alors tous avoir un plaisir satanique qui nous saisit. C'est ainsi que Nabert avoue qu'il y a une participation à rebours. Tout ce spectacle rend l'image d'une humanité blessée.

La faute et le mal ne sont plus de concepts abstraits ni accidentels de notre être mais un être véritable de chair et d'os d'une personne. Ceci est comparable au viol de Stavroguine d'une petite fille, où il y a la volonté d'agresser Dieu lui-même. C'est dans cette logique que s'inscrit également le suicide. On ne se suicide pas par égoïsme ou par fuite devant ses responsabilités. En effet, y a-t-il de l'égoïsme dans un homme, qui avec sang-froid, accepte lucidement de se priver de la vie ? Le suicidé se réjouit-il (éprouve-t-il du plaisir) quand il se prive de la vie ? N'est-ce pas un contre sens absolu ? Le suicide n'est pas purement un acte d'égoïsme, il est un défi non pas aux hommes mais à Dieu lui-même. Il est une agression à la volonté divine. Personne ne peut prétendre connaître l'heure de sa mort ni celle de l'autre. Notre vie ne nous appartient pas en propre.

Le suicidé met fin par sa propre volonté à une entreprise qui appartient à l'éternel, à Dieu. Notre malheur naît par le fait que nous admirons et applaudissons les hommes passionnés ambitieux, qui font l'histoire. Les plus criminels de l'histoire sont faits des héros.

L'innocence recherchée mais non retrouvée dans la passion révèle l'égarement d'une âme qui a perdu son chemin. L'humilité en ce cas annonce la vie retrouvée, la vie que recommande Staretz à Stavroguine. En effet, les sentiers de l'amour se révèlent insondables. Le Christ demande à Nicodème, un docteur de la loi de redevenir un enfant et aux apôtres de ressembler aux enfants (Bible, N.T). C'est dans l'amour et l'humilité de l'enfant que les hommes se découvrent tous bons jusqu'au dernier.

La conscience déçue de l'innocence originaire permet à l'homme d'examiner le passé par son projet selon Heidegger.

Notre monde est un monde déchu mais qui ne peut être accepté comme tel que par rapport à une innocence originaire qui n'existe en fait que dans le monde imaginaire.¹⁰⁵

Redevenir enfant après avoir sans succès cherché l'affirmation de soi dans le délire de la destruction, voilà ce que nous apprenons de l'amour qui découvre l'ampleur de l'écart que le vertige de la faute creuse entre nous et l'innocence originaire. Seul l'amour enseigne aux hommes qu'ils sont tous bons jusqu'au dernier, et c'est de cette façon que termine l'histoire de l'humanité, histoire qui n'est au fond que le vertige de la faute. Nous devons donc avoir l'audace et le courage dans le même amour dans l'humanité recréée.

3. Le remords, le repentir et le regret

¹⁰⁴ NIETZSCHE F., *La volonté de la puissance*, Paris, Gallimard, 1992

¹⁰⁵ RICŒUR P., *L'homme faillible. Finitude et culpabilité*, 1960, p91.

Ces trois sentiments constituent les trois étapes de la mauvaise conscience, d'une conscience qui a déjà perdu son innocence originaires et qui tâche de récupérer cette innocence. Ces sentiments sont ceux d'un homme en train d'examiner son passé de la déchéance, de l'innocence perdue mais non retrouvée. C'est un homme perdu entre le passé par son souvenir et l'avenir par son projet. La conscience protectrice de l'idée de l'innocence est capable de rêver à ce qui pourrait être au-delà de ce qui est.

4. Le regret et le remords

a) Le regret est une attitude psychologique tandis que le remords est une attitude morale. Couramment on parle de regretter ses fautes, ceci paraît donner au regret un sens moral. C'est une confusion linguistique seulement. On regrette l'occasion manquée. On regrette quelque chose qu'on n'a pas eu mais qu'on désirait avoir. On regrette aussi un passé agréable qu'on n'a plus. C'est ainsi que je regrette qu'il ait plu hier parce que j'ai manqué le rendez-vous important. A la rigueur, je peux dire que je regrette mes erreurs mais j'ai du remords pour mes fautes.

b) Le remords implique nécessairement la faute. Dans le remords on se sent responsable alors que la faute n'est pas indispensable pour le regret. Dans le regret, on se sent victime. Souvent, ce sont le temps ou les circonstances qui sont causes de regret et l'individu est victime du temps ou des circonstances.

c) Le regret déplore une absence, le remords marque une présence intolérable. Le regret en déplorant l'absence des biens perdus, engendre un sentiment de nostalgie.

d) Celui qui regrette est mélancolique tandis que l'homme du remords est désespéré. Le remords c'est la conscience de la faute qui nous poursuit. Dans le remords l'individu est face à face avec sa conscience. Le remords c'est face à face avec sa conscience. Le remords est une solitude morale, il ne se confond pas avec la crainte du châtime. En effet, la crainte du châtime implique le jugement d'autrui qui disperse l'attention et soulage la conscience. Raskolnikov dénonce lui-même de son gré son crime et demande d'être jugé pour en finir avec sa solitude morale.¹⁰⁶

5. La nature du remords

Le remords est le sentiment intense (aigu) de la faute. Il est le sentiment d'une innocence qui n'est plus. Le remords entraîne nécessairement la conscience de la liberté et de la responsabilité. L'homme du remords c'est « l'apprenti sorcier qui considère avec teneur le monstre dont il est père ».¹⁰⁷ Le remords est l'obsession d'un passé qui accable et poursuit. On n'arrive pas à se défaire du mal (se délivrer du mal).

Le retour obsessionnel vers le passé fait qu'on parle de la stérilité morale du remords et qu'on avance les raisons suivantes :

- 1) Le remords laisse passif alors que la vraie morale est essentiellement action.

¹⁰⁶ DOSTOÏEVSKI N., *Le crime et le châtime*, Paris, Gallimard, 1860

¹⁰⁷ KIERKEGAARD S., *Remords ou bien ou bien*, Paris, Gallimard, 1943

2) Le remords lie au passé tandis que la vraie morale se retourne vers l'avenir, vers le dépassement. A quoi sert de se lamenter et de se tourmenter pour un acte irréversible ?

3) Le remords ne fait qu'ajouter un mal à un mal existant. Spinoza dénonce dans le remords une double impuissance : d'abord la faute commise ensuite la souffrance du remords comme toute souffrance est un mal, une tristesse.

4) Le remords est aussi considéré comme un châtement mérité. On pense qu'on a le remords qu'on mérité. Il faut le dire le remords est un châtement bien disproportionné, mal adapté à la faute parce qu'il ne châtie au fond que les « honnêtes gens » de conscience scrupuleuse qui se tourmentent pour parfois une bagatelle pendant que les criminels endurés n'éprouvent souvent aucun remords.

Nietzsche ne manque pas de dire que le remords souligne des mécanismes psychologiques déréglés. Le remords exalte la peur de la vie. Il a donc quelque chose de morbide.

En effet, la psychanalyse donne plutôt raison à Nietzsche et considère le remords comme une sorte d'agressivité retournée contre le propre moi. Dans *Totem et tabou*, Freud pense que la haine une fois assouvie engendre le sentiment de culpabilité. La pulsion coupable non satisfaite se retourne contre le sujet lui-même, à telle enseigne que le remède au remords serait de s'endurcir en commettant le plus de fautes possibles. C'est la morale prêchée par Nathan dans *Athalie* « à force d'attentats on perd tous ses remords » (Racine, *Athalie*). C'est vraiment absurde.

L'examen de la nature du remords conduit à un paradoxe qui ne peut-être résolu que par notre théorie de l'innocence inaliénable. Le remords est considéré comme révélateur éthique, sans donc remords, il n'y a pas de conscience morale. Le remords est parce que le passé est et le passé n'est pas une innocence. D'autre part le remords est un handicap moral infranchissable, il fige dans le passé. Ce qui révélait l'éthique. Tel est donc le paradoxe. Toutefois la vision de l'homme ne peut jamais se réduire à l'ensemble des actes, de ses déterminations, l'amour révèle en lui une porte ouverte vers le retour à l'innocence originelle. Le remords est l'expression de l'amour manqué. Là où il n'y a pas d'amour, il n'y a pas non plus de remords. C'est pourquoi le remords est une torture pour les honnêtes gens ouverts à la charité tandis que les criminels endurcis se replient sur eux-mêmes.

6. Le remords et le repentir

Le remords reste un révélateur moral déréglé s'il n'aboutit pas au repentir. Le regret et le remords représentent le passé et un mauvais usage de ce passé. Mais ils s'en diffèrent si peu.

1) Le remords engloutit dans le passé qu'on cherche à anéantir sans y parvenir alors que le repentir manifeste un usage positif du temps.

2) Dans le remords on se reconnaît un être fautif. Dans le repentir, on se détache de la faute qui n'est plus que le passé surmonté. La faute appartient à l'avoir et non plus à l'être comme le dirait Gabriel Marcel.

3) Le remords représente le désespoir jusqu'à ce que l'amour indique le chemin de l'espérance. Au désespoir et au suicide de Judas, l'amour oppose la résurrection de Pierre dans le repentir.

7. Nature du repentir.

Le repentir n'est pas la légèreté ou la solution de la facilité en face de gravité tragique du remords, parce que le repentir ne se réduit pas à l'oubli. Le repentir consiste essentiellement dans la ferme détermination, dans la sincérité de l'intention de ne plus retomber dans la faute, et c'est pourquoi le repentir est avant tout une liberté spirituelle reconquise ou retrouvée. C'est dans ce sens que le repentir est le futur, la découverte de la véritable dimension dynamique du temps qui est le futur, qui est une pointe vers. Hegel dit que « la première catégorie de la conscience temporelle n'est pas le souvenir, mais l'annonce, l'attente, la promesse ».

La sincérité de l'intention dans le repentir n'oriente pas seulement notre vie vers le futur mais elle donne aussi une nouvelle signification au passé même c'est donc la lumière de la vie nouvelle qui luit en nous en se projetant sur le passé pour l'éclairer et le transfigurer. Ainsi le crime commis bien que non effacé après le repentir fait que le criminel n'est plus sa vie. C'est là le sens que donne Max Scheler du repentir « le repentir signifie tout d'abord qu'en nous penchant sur une portion du passé de notre vie, nous attribuons à cette portion un nouveau sens et une nouvelle valeur ». C'est aussi me semble-t-il la valeur qu'on accorde à la confusion dans l'église catholique. Ce sens et cette valeur ne sont possibles que si on admet le principe d'une innocence inaliénable chez l'homme. Le repentir est alors un retour à l'innocence originaire.

La pudeur et la honte

La pudeur.

La pudeur est un sentiment qui émane d'une sorte de menace de l'innocence, et même d'une certaine angoisse. La pudeur est protecteur de la chasteté. Elle n'existe que pour l'homme parce qu'il est le seul être qui a quelque chose à cacher. Elle est un barrage contre un éventuel retour à l'animalité, contre la réduction de l'amour à une simple expression physiologique. « Ne me touchez pas ou je me jette à l'eau crie la pudeur dans son angoisse.

La pudeur est le sentiment intime mais obscur, un refuge profond de l'innocence. Elle n'est ni le corps, ni la vie privée. Elle ne se laisse pas approcher. La pudeur révèle l'existence de l'innocence consciente et à travers elle, elle est le signe du mystère de notre être angélique qui se déchiffre sur le visage d'autrui. Elle trahit son être qui est une faute menaçante et assiégeante perpétuellement. C'est dans ce sens que Le Senne dit que « l'innocence est la confiance de la pureté loin de l'impureté ; la pudeur, la méfiance de la pureté au contact de l'impureté ».¹⁰⁸

La pudeur porte sur l'être tandis que la honte porte sur le faire. La honte surgit comme remords « le règne d'ignominie » selon l'expression de Jankélévitch (1986). La pudeur précède l'acte, elle est une conscience troublée mais diffuse.¹⁰⁹ La pudeur se retire et se dérobe. Elle est une rétroversion sur l'ipséité¹¹⁰. Elle est donc une dissimulation, un secret alors que la honte ne se cache pas. La honte s'exprime dans l'anxiété. Le honteux se sent traqué, coincé d'où le sentiment de détresse. La pudeur se révèle légère et moins anxieuse. La pudeur et la honte sont deux moments distincts de l'innocence. La pudeur indique l'impureté qui est toujours proche de nous, et la honte indique le premier moment de la mauvaise conscience.

Conclusion

La faute, le regret, le remords, le repentir, la pudeur et la honte révèlent que notre monde est un monde déchu, blessé. Mais ce monde déchu ne peut être accepté comme tel que par rapport à une innocence originaire qui n'existe en fait que selon le monde imaginaire.

¹⁰⁸ LE SENNE, R, *La destinée personnelle*, paris, seuil 1967

¹⁰⁹ JANKELEVITCH, V, *La je ne sais quoi et presque rien*, Paris, seuil 1988

¹¹⁰ SCHELER, M, *l'amour sexuel* 1967

L'innocence perdue se révèle à travers la division dans le vivre-ensemble et elle est de l'ordre du péché. Elle est reconstituée dans la conversion qui passe par la demande du pardon. Dans le pardon il y a accueil de l'amour ou il n'y a pas recherche du coupable ni du jugement.

Nous sommes souvent tentés à prendre la faute pour l'erreur. Et pourtant la faute revient au libre arbitre alors que l'erreur est due à une inadvertance. L'innocence perdue nous révèle que nous sommes dès notre naissance des coupables c'est-à-dire que notre condition d'homme est entachée de l'imperfection qui nous vient d'ailleurs. Toutefois, nous ne sommes pas fatalement condamnés à y demeurer. L'amour dont nous sommes aussi capables nous libère de notre état défectueux ontologique.

De la conception antique de la science comme une « logothéorie » à sa conception actuelle comme une « technoscience » Par Emmanuel ENKWONO, sds

Introduction

De nos jours, fort nous est de constater que science et technologie sont en parfaite interaction. Celle-ci est rendue possible par l'aspect opératoire qui caractérise la science actuelle. De chaque côté, c'est-à-dire du côté de la science tout comme du côté de la technologie, nous arrivons à une recherche organisée et systématique. Cependant la suppression de la frontière entre la science et la technologie n'implique pas une confusion entre les deux. C'est pourquoi, dans un premier moment nous nous emploierons à parler de la science comme une activité essentiellement langagière. Ensuite, nous évoquerons la conception actuelle de la science qui est celle d'une activité opératoire. Dans un second moment, nous parlerons de la technologie qui, en fait, constitue l'aspect visible et matériel de la science actuelle. Enfin, nous aborderons la question de l'interaction réciproque entre science et technologie.

1. La science

1.1. La conception antique de la science

Selon la conception antique, la science était entendue comme une activité essentiellement langagière et théorique, aveugle face à la technique. La science de cette époque excluait de son champ toute technique. Elle était ainsi répulsive vis-à-vis

de toute activité liée à la technique. Gilbert Hottois constate que : « *le lien entre l'entreprise de science et la représentation langagière du réel est beaucoup plus profond, plus étendu et plus ancien* »¹¹¹ Nous allons le découvrir à travers le réalisme ontologique et eschatologique de la science.

1.1.1. Le réalisme ontologique et eschatologique de la science

La position réaliste de la science nous convie à deux types d'idées, à savoir celle d'une continuité progressive et celle de la référence. Ainsi le réalisme a pour mission de décrire la réalité scientifique comme douée d'une portée ontologique et eschatologique. Cette attitude considère toute l'activité scientifique comme tournée vers une logothéorie finale, c'est-à-dire la représentation symbolique absolument et définitivement vraie de la réalité. Le but de ce réalisme n'est pas de changer le réel ni d'y nouer un quelconque rapport d'action et d'opération. Par contre, il a une finalité purement spéculative. Il vise la contemplation qui est l'idéal théorique de la science philosophique platonicienne et aristotélicienne. Ce réalisme est pour ainsi dire une variante du « miroir de la nature »¹¹²

En effet, Jadis, les philosophes ont cultivé l'idée selon laquelle la science n'était que pure, théorique, contemplative et ne visait qu'à nous fournir une représentation du monde. En ce sens, il existait un lien étroit entre science et langage, la philosophie des sciences s'avérant être une philosophie du langage des sciences. Ainsi pour Gilbert Hottois, le courant dominant de la philosophie des sciences a relevé de la philosophie du langage. Sur ce, la science est une activité essentiellement langagière et théorique, aveugle à la technique et en même temps répulsive à son égard. Du reste, de son côté, la philosophie de la technique s'est développée dans une indifférence accrue à l'endroit de la philosophie des sciences entendue comme activité théorique et

¹¹¹ G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. Odile Jacob, Paris, 2004, p. 18.

¹¹² G. HOTTOIS, *Entre symboles et technosciences*. Champ Vallon, Seyssel, 1996, p.12.

contemplative. Ce qui fait que cette indifférence dans les deux camps n'avait pas suscité l'attention des philosophes afin de s'intéresser à la question des rapports entre science et technique.¹¹³

1.1.2. La Conception « logothéorique » de la science antique

La conception antique définit la science comme étant une activité essentiellement « logothéorique » et comme une entreprise ontologique. Cela pour stipuler que la science est essentiellement langage et représentation. Une représentation symbolique et vraie de la réalité. Ainsi, c'est le règne de l'explicationisme qui a droit de cité en science et dans ce cas, cette dernière connaît une finalité purement spéculative. Bref, les réalistes sont les partisans de la théorie-miroir. Ainsi le succès de la science est dû au fait qu'elle progresse vers la vérité, vers une représentation plus adéquate de la réalité profonde des choses.

1.1.3. La recherche de la vérité

La science cherche à atteindre la vérité. La vérité elle-même est comprise comme « *la correspondance entre la représentation, telle qu'elle s'exprime dans le discours, et la réalité* ». ¹¹⁴ Pour voir les choses dans leur vérité, l'on doit les situer par rapport au tout. En plus, il faut voir comment ces choses s'articulent à la structure universelle à partir de laquelle tout doit être compris. Et se voir soi-même dans la vérité revient à se saisir par rapport aux liens avec le tout, et se comprendre comme un moment dans le déploiement de la vie universelle. Et ce moment a une signification

¹¹³ G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. p13-14.

¹¹⁴ J. LADRIERE, *Les Enjeux de la rationalité*. Ed. Aubier- Montaigne, Paris, 1977, p.13.

universelle qui tient sa contribution au déploiement et à la vertu qu'il en reçoit. D'où « *la vérité est toujours à faire ; elle se précède donc et s'annonce en même temps. Elle nous éclaire mais elle reste énigmatique* ». ¹¹⁵ Il existe une opposition entre une vie inauthentique et celle authentique. Par vie inauthentique, on sous-entend une vie enfermée dans l'erreur, c'est-à-dire dans l'immédiateté des vues partielles. Mais une vie authentique est une vie qui est accordée à la vérité. Cette vérité scientifique s'exprime sous forme de théorie.

1.1.4. La notion de théorie

Bien qu'active et opérative actuellement, jadis la science était essentiellement théorique. Ainsi la théorie n'est pas un vain regard sur un monde tout en surface. Elle est un effort sublime du logos en l'homme qui élève une vie contingente à la condition sublime d'une vie souveraine. C'est aussi l'espace de recueillement des forces constituantes et de la forme la plus éclatante en laquelle s'atteste leur vertu. Ainsi « *une théorie, au sens propre du mot, est un ensemble de propositions, formulées dans le langage théorique, qui sont prises comme axiomes, et un ensemble de propositions qui expriment les règles de correspondance* ». ¹¹⁶ Elle constitue en même temps le reflet et l'accomplissement du mouvement universel lié à la vérité. Ce mouvement est ainsi compris comme la venue à soi dans la monstration de son incessant avènement. A en croire Gilbert Hottois, « *les théories sont des filets destinés à capturer ce que nous appelons le monde* » ¹¹⁷

Par ailleurs, une théorie ne consiste pas en un ensemble d'explications particulières ni ne se borne à expliquer une collection de faits connus ou à prédire des

¹¹⁵ J. LADRIERE, *L'articulation du sens*. I., Cerf, Paris, 1984, p.49.

¹¹⁶ J. LADRIERE, *L'Articulation du sens* I. p.32.

¹¹⁷ . G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*, p.34.

faits qui appartiennent à une classe de faits déjà connus. Le but d'une théorie est celui de nous faire connaître un certain domaine de réalité. Et la théorie, elle-même, joue à la fois un rôle prospectif, anticipatif, et explicatif en ce sens qu'elle sert à nous faire découvrir de nouveaux faits ou des faits appartenant à une classe non encore connue. Grosso modo, elle nous permet d'organiser à l'avance l'expérience¹¹⁸. Puis, loin d'être l'image du monde réel, la théorie n'est qu'une reconstruction conjecturale de la réalité¹¹⁹

Enfin, l'idée de théorie dérivant de celle de sagesse, conduit à une conception herméneutique du savoir. La théorie répète pour ainsi dire la réalité qui se révèle. Elle refait, dans l'espace de la parole, les différentes étapes qui constituent la manifestation. Ainsi devient-elle elle-même manifestation par le fait qu'elle se fait le moment suprême de la manifestation, c'est-à-dire l'instance où l'apparition de la réalité se voit recueillie en la force de la parole. En effet, « *le langage scientifique, en tant que langage théorique, a certainement un caractère spéculatif, puisqu'il introduit des termes qui se réfèrent à des réalités non perceptibles, non seulement en fait mais même en principe* ». ¹²⁰ Lorsque la théorie atteint sa forme achevée, elle constitue un système.

1.1.5. La Notion de système

Un système est une configuration conceptuelle dont tous les éléments dépendent les uns des autres et qui montre, par sa structure même, sa cohérence interne ainsi que

¹¹⁸ J. LADRIERE, *L'Articulation du sens. I.* p.35.

¹¹⁹ J. LADRIERE, *L'Articulation du sens. I.* p.39.

¹²⁰ J. LADRIERE, *Articulation du sens II.* Cerf, Paris, 1984, p.126.

son caractère de saturation.¹²¹ Chaque système a sa loi de fonctionnement. C'est à partir de cette dernière que tout système révèle la loi du monde et la vérité de l'existence. Tout système se comporte comme un révélateur et non comme un miroir. Ainsi la vérité issue de la science est une vérité approximative. Elle est de type herméneutique. Par ailleurs « *un système peut se transformer pour donner naissance à d'autres systèmes. Et toutes ces différentes transformations ont une incidence réelle sur la vie proprement humaine* ». ¹²²

1.2. La conception contemporaine de la science

Dans la définition qu'il donne de la science, Jean LADRIERE insiste sur deux aspects. Ainsi pour lui: « *la science peut être considérée comme la somme actuelle des connaissances scientifiques, ou comme une activité de recherche, ou encore comme une méthode d'acquisition du savoir.* » ¹²³ Elle est aussi une démarche critique, systématique et d'auto-amplification visant à atteindre le réel. Avec Hacking, la science a deux buts principaux, à savoir la théorie et l'expérimentation. ¹²⁴ Pour sa part, J-F. Malherbe entend la science comme une « *entreprise d'accroissement réglé de la maîtrise de la nature* ». ¹²⁵ Quant à Henri Poincaré, la science renvoie à un système de relations. ¹²⁶

L'on peut mettre en exergue les traits suivants qui caractérisent la science actuelle selon Jean Ladrière.

1.2.1. L'institutionnalisation de la science

¹²¹ J. LADRIERE, *Les Enjeux de la rationalité*. p.32.

¹²² J. LADRIERE, *L'Articulation du sens. I*. p.143.

¹²³ J. LADRIERE, *Les Enjeux de la rationalité*. p.27.

¹²⁴ G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. p.67.

¹²⁵ J-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*. Cerf, Paris, 1983, p.129.

¹²⁶ H .POINCARÉ, *La valeur de la science*. Flammarion, Paris, 1942, p.265-266.

La science actuelle se manifeste sous un aspect institutionnel et est de plus en plus organisée socialement. Elle n'est plus l'affaire de quelques individus ni sujette à la fantaisie ou au hasard. Elle n'est plus vouée à l'imprévisibilité ni à la créativité personnelle comme c'était le cas dans les premières phases de son développement. Ainsi Edgar Morin, reprenant l'opinion de Whitehead, pense que la science est encore plus changeante que la théologie.¹²⁷ La science n'a pas seulement comme objectif de résoudre des problèmes scientifiques. Mais grâce à ses connaissances et méthodes, elle intervient dans plusieurs domaines de la vie humaine. Elle crée par exemple de nouveaux procédés industriels, met à la disposition de l'économie de nouveaux moyens, fabrique de nouveaux engins militaires et contribue à des réalisations visant le développement d'une région ou d'un pays.¹²⁸ Pour sa part, Hanbury Brown souligne que : « *la science s'est industrialisée et s'est alliée au pouvoir. Changeant le monde, elle s'est changée elle-même si bien que son activité principale n'est plus la poursuite désintéressée de la connaissance mais la poursuite de la connaissance à des fins industrielles et sociales-militaires, agricoles, médicales etc.* »¹²⁹

Ainsi, contrairement à la conception d'antan, la science actuelle ne se contente plus seulement de déchiffrer le réel, mais elle le modifie, le divise, l'enrichit et le transforme surtout, et cela à travers toutes ses dimensions.

1.2.2. L'Instrumentalisme ou l'antiréalisme de la science

¹²⁷ .E. MORIN, *La Méthode I. La nature de la nature*. Seuil, Paris, 1977, p.16.

¹²⁸ J. LADRIERE, *Les Enjeux de la rationalité*. p.27.

¹²⁹ J-L. BLONDEL et Cie, *Science sans conscience?* Labor et Fides, Genève, 1980, p.19.

Opposée au réalisme ontologique et eschatologique, cette tendance stipule que les théories ne sont là que pour assumer la prédiction et la manipulation du monde. Le succès de la science concerne notre pouvoir sur la nature. Les théories ne sont plus à considérer comme miroirs symboliques. Car le miroir lui-même est devenu une espèce d'outil. Quant à la science, elle n'est plus seulement une affaire de représentation symbolique d'un réel prédonné. Mais, elle suppose une attitude active, expérimentale, l'invention ainsi que l'usage des moyens techniques.

1.2.3. La prédiction

Le prédictionnisme est un courant plus opératoire que théorique ou symbolique. Ainsi la prédiction est à comprendre comme « *le maximum d'opérativité que la philosophie langagière des sciences est capable d'intégrer et de reconnaître à la science* ». ¹³⁰ Mais la prédiction en soi ne vise ni l'action ni l'opération, elle se contente uniquement de la mise à l'épreuve des théories. La quantification mathématique est à considérer comme étape intermédiaire entre la spéculation théorique et l'expérimentation.

2. LA TECHNOLOGIE

Sans trop nous atteler à décrire tout son processus évolutif, nous allons nous limiter dans cette partie à saisir la technologie en sa phase la plus récente. Notons que, bien qu'ayant des liens étroits avec la science, la technologie regorge de capacités qui lui sont propres et particulières.

2.1. La définition.

¹³⁰ G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. p.37.

La technologie se définit en soi comme une théorie générale ou des études spécifiques portant sur les techniques. Cependant pour Gilbert HOTTOIS, « *la technologie peut être considérée comme une sorte de prolongement physique de la logothéorie, comme une matérialisation partielle du filet symbolique jeté sur l'expérience* ». ¹³¹

La technologie contemporaine est liée à l'industrie moderne. La combinaison de la technologie et de l'industrialisme produit certains effets, notamment la production de masse et le gigantisme d'une tâche donnée. Ainsi pour situer adéquatement la technologie moderne, nous devons mettre en évidence la différence qualitative qui la sépare des états antérieurs de la technologie.

2.2. Le processus évolutif de la technologie

Les formes anciennes de la technologie ont eu à évoluer selon un mode d'évolution bien précis. Mais cette évolution était très lente. Elle s'est reposée sur une base essentiellement pratique. La technologie avait ainsi un certain caractère rationnel. Au début, le hasard a joué un rôle très important dans le développement technologique. La technologie ancienne était essentiellement un ensemble de savoir-faire d'ordre pratique. Elle n'avait aucune justification théorique. Tantôt nous nous trouvons devant un savoir-faire basé sur l'expérience et la tradition, tantôt l'évolution technologique est de plus en plus rapide, systématique et consciemment contrôlée. La technologie s'occupe soit de la recherche de nouveaux procédés, soit de ceux déjà connus dans la réalisation des grands projets. Dans le premier cas il s'agit des institutions servant de support à l'activité économique, notamment les entreprises. Tandis que pour ce qui est de la réalisation des grands projets, on fait recours à des

¹³¹ G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. p.56.

agences spécialisées. Celles-ci sont suscitées par l'Etat et sont éventuellement gérées par lui.

Par ailleurs, à l'instar de la recherche scientifique, la recherche technologique se fait dans des cadres purement institutionnels qui sont soit spécifiques soit relevant d'autres fonctions. Cette recherche se scinde en trois parties, dont l'une est plus proche de la recherche scientifique proprement dite car s'effectuant dans les unités de recherche à vocation purement scientifique. Une deuxième partie s'effectue dans le cadre des entreprises ou des agences étatiques. Une troisième partie enfin, s'opère dans les laboratoires spécialisés apportant solution aux problèmes technologiques d'une espèce donnée. Par exemple les laboratoires traitant de l'énergie de fusion.

Par ailleurs, la puissance développée par la technoscience dépasse de loin la seule technique qui, classiquement, était comprise comme un ensemble d'outils prolongeant seulement l'homme naturel et lesquels outils sont mis au service de ce dernier.¹³²

3. L'INTERACTION ENTRE LA SCIENCE ET LA TECHNOLOGIE

3.1. Lien entre la science et la technologie

De nos jours, il s'avère que la technologie contemporaine est liée à la pratique scientifique. L'homo faber vient prendre la place de l'homo loquax. Se prononçant à ce sujet, Jean Ladrière pense que : « *C'est parce qu'il est d'essence opératoire que le savoir scientifique appelle comme de soi un prolongement technologique. Science et technologie doivent être distinguées mais sont en continuité* ». ¹³³ Cette liaison est tellement visible qu'on a à faire à des formes plus avancées de technologie. Ainsi « *il serait artificiel de découpler découverte et invention ou, en d'autres termes, recherche*

¹³² G. HOTTOIS, *Entres symboles et technosciences*. p.89.

¹³³ J.LADRIERE, *Articulation du sens II*. p. 264.

*fondamentale et recherche appliquée. L'une et l'autre procèdent d'une même démarche : comprendre pour agir ».*¹³⁴

Apparemment, on arrive à une suppression de la frontière entre la science et la technologie. Ainsi « *Les liaisons entre la science et la technologie sont devenues tellement étroites, dans la période contemporaine, qu'on a souvent tendance à interpréter la science en fonction du projet ».*¹³⁵ En fait, l'interaction entre la science et la technologie moderne est facilitée par le caractère opératoire de la science moderne. Grâce à cette interaction, la science et la technologie constituent ensemble une sorte de domaine super ou de superstructure unique à la fois conceptuelle et pratique et au caractère dynamique. Cette super-structure est auto-organisatrice par le fait qu'elle se constitue et se complexifie à partir de son propre fonctionnement. Elle est aussi auto-finalisante, en ce sens qu'elle se fixe elle-même sa propre direction. Cependant la science reste très influente au sein de cette super-structure. Le dynamisme interne de la technologie est en définitive commandé par celui de la science. Mais la priorité est accordée à la technologie si l'on comprend bien que la science est une activité tournée vers la transformation technique de la nature. Comme le souligne d'ailleurs Jean Ladrière,

*« on pourrait même soutenir que c'est le développement technologique qui a rendu possible celui de la science, qu'il y a donc antériorité et priorité de la technologie par rapport à la science, et que l'on peut tout au plus parler, en ce qui concerne la période contemporaine, d'une action en retour, de caractère dérivé et secondaire, de la science sur la technologie ».*¹³⁶

¹³⁴ Col, *Science au présent 2001*, Encyclopedia Universalis, France S.A, 2000, p.14.

¹³⁵ J.LADRIERE, *Articulation du sens II*, p.259.

¹³⁶ J. LADRIERE, *Les Enjeux de la rationalité*. p.53.

Par le fait que la technologie moderne a des liens étroits avec la science, il reste difficile de préciser à priori que telle ou telle partie du savoir scientifique est apte à engendrer des applications et telle ou telle autre ne l'est pas. Cependant, il y a une possibilité de distinguer certains domaines dont le lien avec les applications éventuelles est problématique et improbable et certains autres où les applications sont immédiates et probables. Par exemple le développement de la théorie des nombres ou de la relativité générale est éloigné de toute utilisation pratique. Par contre, la théorie des algorithmes a un impact direct sur la recherche technologique car fournissant le cadre logique permettant la conception de grandes calculatrices et l'analyse de leur fonctionnement. Aussi convient-il de souligner que l'opérativité logico-mathématique est formelle alors que l'opérativité physique est réelle. L'une et l'autre ne sont pas d'accord avec l'articulation symbolique du monde. Au rapport symbolique au temps et à l'espace, est substituée une relation opératoire à la fois mathématique et expérimentale. Et par le fait que la science actuelle est essentiellement opératoire, elle se nomme une « technoscience ».

3.2. La démarcation entre la science et la technologie

Il existe une nette démarcation entre la science et la technologie. La science se donne pour objectif le progrès de la connaissance tandis que la technologie s'intéresse à la transformation de la réalité donnée. La science se soucie et veut se doter de nouvelles informations sur la réalité alors que la technologie vise à injecter de l'information dans les systèmes existants. Plus précisément la science essaye d'élaborer des systèmes explicatifs et prédictifs.¹³⁷

Au terme de cette comparaison entre la science et la technologie, nous pouvons dire que ce qui différencie la science de la technologie c'est la relation information-

27 J. LADRIERE, *Les Enjeux de la rationalité*, p.57.

transformation. Comme il a été souligné, l'activité scientifique se contente de donner des informations supplémentaires sur différents systèmes, de transformer ces informations sous formes des représentations conceptuelles. Quant à l'activité technologique, elle consiste à transformer les informations sous formes des représentations mentales en informations sous forme d'organisation objective.

4. CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette dissertation, nous retiendrons que la science antique avait pour but principal de décrire, de déchiffrer et de représenter le réel sous forme langagière ou symbolique. Seule la technologie jouait un rôle actif, opératoire et transformateur du réel. Mais aujourd'hui, il n'en est plus le cas. Science et technologie sont en parfaite interaction. Cela se justifie par l'opérativité de la science moderne. Ce faisant, la technologie est appréhendée comme condition et conséquence des sciences de la nature. De ce fait, il existe ainsi un mouvement d'implication réciproque entre les deux domaines. La science internalise la technique. De même, la technique internalise la science.

La théorie de l'interprétation : une relecture de Hans Georg GADAMER

Introduction

Notre réflexion s'appuie essentiellement sur *Vérité et méthode* de H.-G. GADAMER. Partout où il y a une tradition de pensée ou une tradition de croyance et partout où l'on rencontre une écriture, le problème herméneutique est présent. Mais pouvons-nous dire que l'herméneutique est devenue une discipline indépendante au 18^{ème} siècle avec Hegel. Au 19^{ème} siècle, cependant, Schleiermacher a constitué en une seule, les herméneutiques bibliques et classiques qui étaient jusque là indépendantes. Il a alors fait intervenir la notion de compréhension au-delà de la philologie et de la critique historique. Vers la fin du 19^{ème} siècle, Dilthey a fait de l'herméneutique un problème philosophique. Aujourd'hui, les grandes herméneutiques, Heidegger, Gadamer,

Ricœur, Marcien Towa, Nkombe et Okolo se proposent de manifester l'être, c'est-à-dire de restaurer la conscience oubliée.

Nous allons pouvoir parler de l'herméneutique. Et l'herméneutique dont il s'agit ici est de nature philosophique, car ce qui est question, ce n'est pas ce qu'on fait, mais ce qui survient avec l'homme, par delà son vouloir et son faire.

Nous ne parlerons pas des méthodes des sciences humaines. Nous présumons que les sciences humaines d'ordre historique, telles qu'elles se sont constituées sous l'influence du romantisme allemand, puis telles qu'elles se sont développées dans l'esprit de la science moderne, sont chargées d'un héritage humaniste qui les distingue des autres modalités de recherche et les fait côtoyer avec des expériences extra-scientifiques d'un tout autre type, en particulier de l'expérience de l'art.

Existe-t-il une méthode pour comprendre ?

Nous vivons une époque marquée par la rationalisation croissante de la société et par la technique scientifique présidant son orientation. L'esprit méthodologique de science s'infiltré partout. Tout procède donc par une méthode.

La question soulevée embrasse l'ensemble de l'expérience que l'homme fait du monde et de la pratique qu'il applique à la vie : elle peut-être formulée en termes kantien : « Comment la compréhension est-elle possible ? ». Cette question précède tout aspect subjectif, où la compréhension est en jeu, y compris l'attitude méthodologique des sciences basées sur la compréhension, toutes normes et leurs règles.

L'analyse heideggerienne de la temporalité du Dasein montre que comprendre n'est pas un mode de comportement du Mitsein, mais le mode d'être du Dasein. Et c'est le sens auquel Gadamer invite à saisir le concept d'herméneutique. Ce concept désigne la notion fondamentale de l'existence qui constitue dans sa finitude et dans son historicité et qui contient par là même l'ensemble de son expérience du monde.

Heidegger s'intéresse au problème de l'herméneutique et de critique en histoire pour en dégager, dans une intention ontologique, la structure d'anticipation de la compréhension. Gadamer cherche à savoir comment l'herméneutique, qui n'est pas soumise aux entraves ontologiques de l'objectivité de la science, rend justice à l'historicité de la compréhension. Traditionnellement l'herméneutique reposait sur son caractère de discipline technique. Schleiermacher dans son livre *Hermeneutik*, abonde dans ce sens. Il n'accepte pas que la théorie puisse s'arrêter à la nature et aux sciences de l'art dont elle est l'objet. Dilthey élargit l'herméneutique aux dimensions d'un organon des sciences humaines. Est-ce qu'une telle discipline technique de la compréhension existe-t-elle ? Quelles sont les conséquences qu'entraîne, pour l'herméneutique des sciences humaines, la structure circulaire fondée par Heidegger sur la temporalité du Dasein ?

En effet, Heidegger¹³⁸ pense que la temporalité est une des responsabilités de comprendre l'existence. Elle n'est pas la manière d'être du comprendre lui-même qui se révèle comme temporalité. Cette temporalité est déterminée par le souci, ou si l'on veut, par la course à la mort.

Nous pouvons alors nous demander ce qu'est la temporalité ? La temporalité c'est l'actualité de l'être esthétique. Sedlmayer et Mircea Eliade distinguent deux temporalités, l'une est historique l'autre supra-historique. La temporalité supra-historique est un temps sacré dans lequel le présent est l'instant éphémère mais la plénitude du temps. Elle peut se réduire en termes de temporalité existentielle de Heidegger. C'est elle qui est la véritable temporalité de l'œuvre d'art et des textes littéraires.

Dans ce sens Hegel et Schleiermacher estiment que la tâche herméneutique est la reconstruction et l'intégration. Pour eux, la conscience d'une perte ou d'une aliénation précède la tradition ; cette conscience meut la réflexion. Donc la tâche herméneutique se présente de la manière différente.

C'est ainsi que Schleiermacher porte son effort à rétablir par la compréhension la signification première d'une œuvre, parce que l'art et la littérature, textes transmis du passé, sont arrachés à leur monde original. Il découle que l'effort herméneutique est de retrouver l'esprit de l'artiste qui seul rend pleinement compréhensible la signification d'une œuvre d'art et la met à l'abri de la compréhension et d'une fausse actualisation.

Pour Gadamer et Ricœur une telle activité herméneutique ne serait que la transmission d'un sens éteint. Les deux herméneutes présentent une autre possibilité, celle d'équilibrer les gains et les pertes de la tâche herméneutique. Ils pensent que toute restauration est impuissante. Les œuvres d'art sont comme des fruits détachés de l'arbre. Seul le savoir absolu de la philosophie peut accomplir la conscience de soi de l'esprit et la vérité de l'art. Par là, ils montrent que l'essence de l'esprit historique ne consiste pas dans la restitution du passé, mais dans la médiation opérée par la pensée avec la vie présente.

En sciences humaines, Heidegger estime que le cercle révèle en lui-même une possibilité authentique de connaître le plus originel. Cette possibilité ne se saisit correctement que si l'explication se donne pour tâche de ne pas se laisser imposer ses acquis et ses vues préalables par des quelconques intuitions et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon « les choses elles-mêmes »¹³⁹. Il affirme que toute compréhension juste doit être garantie contre l'arbitraire d'idées de la limitation qui décrivent d'habitude de pensée non décelées et diriger son regard sur « les choses elles-mêmes ».

La tâche de l'herméneutique est alors d'élaborer des projets justes et appropriés aux choses où les préconceptions non valides sont écartées. Cette

¹³⁸ HEIDEGGER M. *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1986, p 318.

¹³⁹ HEIDEGGER M., *L'être et le temps*, 1964, p 313.

exigence ne facilite pas la compréhension. Elle la rend même difficile dans la mesure où ses préconceptions qui déterminent sa compréhension passent inaperçues. On ne voit pas comment en présence d'un texte, sans réplique possible, le malentendu pourrait être perçue ou dissipé ou même comment mettre le texte à l'abri des malentendus. Les opinions ne sont pas toujours arbitraires. On ne s'obstine pas pertinemment à maintenir sa propre opinion préconçue à propos de la chose, une fois qu'on a compris l'opinion de l'autre.

Comprendre le texte, c'est être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte.¹⁴⁰

La conscience herméneutique doit donc être ouverte à l'altérité du texte. Cette réceptivité ne présuppose ni une mentalité, ni l'effacement de soi-même, mais renferme une appropriation qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. C'est pourquoi Gadamer affirme qu'il n'y a pas de théorie appliquée ou applicable à une pratique pour que les conséquences apparaissent et que la pratique soit alors infléchie dans un sens technique. Malheureusement la science moderne en choisissant l'Aufklärung, suit le principe du doute cartésien qui consiste à ne rien tenir pour vrai qui laisse place au moindre doute.

L'Aufklärung prétend que seul le jugement conçu selon une méthode et non pas selon sa convenance à la situation concrète est digne.

La connaissance historiographique constitutive de la connaissance historique s'harmonise avec cet idéal.

L'herméneutique est alors portée à sa véritable extrémité parce que l'historicisme et l'Aufklärung en dépit de leur critique rationnel et de la théorie du droit naturel partagent les préjugés sans les pénétrer. L'Aufklärung est fondée sur un préjugé qui est le préjugé contre les préjugés en général et la récusation de la tradition ou le refus de l'autorité. Et pourtant ce qui est écrit ou ce qui est à comprendre contient un élément d'autorité d'une particulière importance.¹⁴¹

Poussée en ce sens, en France et en Angleterre, l'Aufklärung a abouti à la libre pensée et à l'athéisme. Pendant qu'en Allemagne, elle a reconnu des préjugés vrais de la religion chrétienne, parce que la raison humaine étant trop faible pour se passer des préjugés. Et c'est donc une chance de recourir à une éducation soumise à des préjugés vrais. Au fond, toute existence humaine, même la plus libre est limitée et conditionnée de plusieurs façons. La raison absolue ne fait pas partie des possibilités de l'humanité historique. Gadamer dit que la raison n'est pas son propre maître, elle est dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action.¹⁴²

¹⁴⁰ GADAMER H. – g., *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1976, p 107

¹⁴¹ GADAMER H.- G., *Vérité et méthode*, p115

¹⁴² GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, p115

Les conditions de la compréhension sont donc le juste usage de la raison et la reconnaissance que certains préjugés d'autorité sont vrais et que certains préjugés de précipitations sont pour la nouveauté.

Certains pourtant prétendent que l'aspect herméneutique trouve sa limite dans les modes d'être non marqués par l'historicité par exemple d'ordre mathématique ou d'ordre esthétique.

Certes, la qualité esthétique d'une œuvre d'art repose sur des lois de structure et sur un niveau de configuration qui transcendent toutes les limitations tenant à l'origine historique et aux circonstances de culture. Quiconque fait l'expérience de l'œuvre d'art l'incorpore pleinement à lui-même, c'est-à-dire à la totalité de la compréhension de soi au sein de laquelle cette expérience prend un sens pour lui. L'acte de comprendre qui enveloppe de cette façon l'expérience de l'œuvre d'art déjoue tout historicisme au plan de l'expérience esthétique. Il est tentant de distinguer le monde originaire du monde ultérieur. Mais où passe la ligne de démarcation qui sépare proprement le monde originaire et le monde ultérieur ? Et comment se fait le passage du stade originaire où la signification n'est plus que culturelle. La tradition étant une interpellation, toute herméneutique historique doit abolir l'opposition abstraite et stérile entre tradition et science historique entre le cours de l'histoire et le savoir de l'histoire. Il faut reconnaître que les éléments de la tradition sont à l'œuvre dans les sciences humaines malgré le caractère méthodologique de leur demande.

Les sciences humaines ne sont décrites de façon adéquate qu'en partant du concept de la recherche et du progrès. Les grandes réussites dans les sciences humaines ne vieillissent pas. La conscience historique est emplie de multitude de voix où résonne l'écho du passé. L'univers herméneutique embrasse donc l'un et l'autre. Il ne se limite pas, ni se réduit de manière arbitraire. C'est ainsi que l'herméneutique de Gadamer n'est pas une théorie générale d'interprétation, ni une doctrine différentielle de ses méthodes, mais bien un élément commun à tous les codes de compréhension qui montre que comprendre n'est jamais un comportement subjectif à l'égard d'un objet supposé donné, mais appartient à l'histoire de l'efficiencia c'est-à-dire à l'être de ce qui vient à être compris.

On voit alors que l'opposition entre méthode historique et méthode dogmatique n'a pas de valeur du point de vue d'une herméneutique philosophique. Car on pourrait même se demander dans quelle mesure le point de vue herméneutique lui-même a une valeur historique ou dogmatique.

La thèse qui fait du principe de l'histoire de l'efficiencia un facteur constitutif universel de la compréhension, n'implique pas qu'elle soit elle-même soumise à des conditions historiques. Elle prétend être vraie purement et simplement, même s'il est vrai qu'il n'y a de conscience herméneutique que dans des conditions historiques déterminées. Cette conscience se trouve déjà chez Saint Augustin à l'égard de l'ancien testament. Avec le surgissement de la conscience historique qui implique que le présent se distancie fondamentalement de tout passé transmis la compréhension devient un problème distinct, exigeant le guide d'une méthodologie.

L'histoire de l'efficiencia est un élément constitutif qu'on trouve dans toute compréhension portant sur la transmission du passé. Ce concept conscience de l'histoire de l'efficiencia est prêt à une certaine ambigüité justifiée. Il désigne d'un côté, la conscience effectuée au cours de l'histoire et déterminée par l'histoire, et, d'un autre côté, la prise de conscience de cet être effectué et déterminé. Des démonstrations prouvent que la domination par « l'histoire de l'efficiencia » concerne même encore la conscience moderne historique et scientifique. La conscience qu'on prend de l'histoire de l'efficiencia est finie. On peut se poser la question de savoir pourquoi c'est précisément aujourd'hui, à ce moment de l'histoire qu'il devient possible d'apercevoir fondamentalement ce facteur de l'histoire de l'efficiencia constitutif de toute compréhension. L'échec de l'historicisme naïf du siècle de l'histoire fait voir que l'opposition entre point de vue dogmatique, c'est-à-dire anhistorique, et point de vue historique, entre tradition et science historique entre antiquité et modernité n'a rien de définitif. La fameuse querelle des anciens et des modernes cesse de représenter une alternative véritable.

La langue comme le lieu de dévoilement du moi et du monde.

Gadamer dira que l'être susceptible d'être compris est langagier. Cette affirmation n'évoque pas la domination pure et simple sur l'être, là où quelque chose peut être instauré par l'homme, là où ce qui advient peut purement et simplement être compris. La langue est le milieu où le moi et le monde se confondent. La structure spéculative de la langue n'est pas une reproduction d'un donné fixe. Elle est une venue au langage, venue dans laquelle se dit une totalité des sens. Ricoeur dans « vers une herméneutique du je suis », affirme aussi que le texte a plusieurs sens à découvrir. C'est un symbole qui donne à penser. Nkombe et Okolo diront que le proverbe donne à penser. Dans la dialectique antique on ne trouve aucune activité méthodologique du sujet. Il y a un agir de chose même que penser subit cet agir constitue le véritable mouvement spéculatif qui s'empare de celui qui parle. C'est pourquoi on parle d'un langage de l'art, de la nature et d'une façon absolue, d'un langage des choses.

Gadamer pose le problème de l'universalité de comprendre ou de l'herméneutique. En effet, l'homme est cet être qui est à la fois universel et singulier : universel par sa langue et singulier ou particulier par sa pensée. D'où Gadamer pense à deux méthodes, la méthode grammaticale et la méthode technologique ou psychologique entre les deux, il intercale la méthode comparative.

Herméneutique est une manière de projeter ses possibilités. Elle est une pré structure de la compréhension ou une pré compréhension. C'est ainsi que l'herméneutique de Gadamer ne se limite pas à l'interprétation des textes philosophiques, ni aux textes littéraires, ni ou encore moins aux textes religieux et juridiques. Elle embrasse la globalité de l'expérience humaine. D'où le langage est le lieu universel de l'herméneutique¹⁴³. C'est de cette manière que Gadamer répond

¹⁴³ GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, p 352

ainsi à la question de Heidegger à savoir « quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant. »¹⁴⁴. Il libère la pensée herméneutique de l'épistémologie et de la méthodologie et dit que : « c'est sous son impulsion que j'ai amené à dépasser la discussion des problèmes liés à la critique de la méthode pour élargir la question de l'herméneutique du champ de la science et y intégrer aussi l'expérience esthétique et celle de l'histoire¹⁴⁵. Comprendre c'est dialoguer. La compréhension est une participation signifiante du moi à l'altérité et du nous à la tradition.¹⁴⁶

L'herméneutique gadamérienne a été matière à beaucoup de controverses. Pour Habermas et Derrida « l'herméneutique de Gadamer oublie l'aspect critique de la pensée et représente une sorte d'idéalisme langagier »¹⁴⁷.

Fruchon estime qu'il n'y a pas d'herméneutique universelle, Ricœur le reproche sur l'intitulé de l'ouvrage. Il suggère plutôt Vérité ou méthode en lieu et place de Vérité et méthode.

La relation de l'homme avec le monde est fondamentalement langagière et donc compréhension. En ce sens l'herméneutique est un aspect universel de la philosophie et la base de la méthodologie des sciences humaines. La méthodologie transporte à tort le concept d'objectivité dans les sciences humaines. Le concept de jeu précise mieux ce que signifie « vérité » dans l'art. La conduite du joueur ne peut pas être comprise comme une conduite de la subjectivité, puisque c'est le jeu qui joue en absorbant les joueurs et en devenant lui-même le véritable « subjecteur » du mouvement du jeu.

La compréhension n'est pas un jeu dans lequel celui qui comprend se réserve par le jeu, et face à l'exigence lui adressée, se refuse de prendre une position qui le lie. Celui qui comprend est toujours entraîné dans un procès qui permet à ce qui est plein de sens de se faire valoir. Le concept de jeu se justifie pour le phénomène herméneutique comme pour l'expérience esthétique du beau. Quand on comprend un texte on est captivé par le sens du texte de la manière que le beau captive. Il n'y a pas de compréhension qui soit libre de tout préjugé bien que la volonté de la connaissance doive s'appliquer à échapper aux entraves des préjugés. Le recours à la méthodologie scientifique ne suffit pas à garantir la vérité. Ce que l'instrument de la méthode ne peut atteindre peut réellement être atteint par une discipline de questionnement et d'enquête qui garantisse la vérité. Nous ne venons pas là de proposer une méthodologie explicite et indépendante ou un procédé à appliquer à la réalité. Nous pensons que la méthode doit être intimement liée à la nature de l'objet étudié. Cette méthode doit être dialectique. Elle ne doit pas être séparée du réel, sans quoi on tombe dans le dogmatisme.

¹⁴⁴ RICOEUR P., *Du texte à l'auteur*. Essai d'herméneutique II, Paris, Seuil 1986, p 88

¹⁴⁵ GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, p334.

¹⁴⁶ GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, p 299.

¹⁴⁷ AGUIRE J.-M., *l'herméneutique de Gadamer*. Platonisme et modernité, Paris, cerf, 1994, p 411

Conclusion

Notre système de pensées est fondé sur les acquis de l'expérience. La vérité n'est pas absolue ni une idée éternelle. Elle est relative et multidimensionnelle et relève du vécu. La vérité s'oppose à toute idée fixe située en dehors de la vie et de l'expérience. La vérité est mobile, avançante et vivante.

Notre herméneutique est ouverte sur le mariage entre le passé et le présent, c'est-à-dire la tradition. La compréhension a un aspect universel. Comprendre n'est pas s'approprier des opinions transmises ou reconnaître ce que la tradition a consacré.

Heidegger, le premier à discerner dans le concept de compréhension une détermination universelle du Dasein, a souligné justement le caractère de projet de la compréhension, c'est-à-dire son orientation vers le futur. L'unilatéralité reprochée à son universalisme herméneutique comporte la vérité d'un correctif. Elle éclaire le point de vue moderne du faire, du produire quant aux présuppositions nécessaires sous lesquelles il est lui-même placé. La conscience herméneutique que Gadamer réveille et maintient en état de vigilance avoue qu'à l'âge de la science la prétention à dominer la pensée philosophique pourrait élever à quelque chose de fantomatique et d'irréel. Comprendre n'est pas reproduire, c'est produire et s'entendre sur la chose. Il n'y a donc pas de méthode objective et indépendante dans la compréhension d'un objet à comprendre. Toute compréhension se fonde sur les prérequis qui sont des préjugés. Mais une bonne compréhension s'effectue dans un effort de s'écarter des préjugés négatifs.

Donc l'herméneutique que prône Gadamer n'accuse pas de déficit parce qu'elle est ouverte à la critique de la destruction entre les bons et les mauvais préjugés.

L'ÉTANT SELON MARTIN HEIDEGGER

Jean Claude MUTOMBO

O. Introduction

Il convient de signaler qu'avant que soit rédigé pareil procès – verbal sur la question fondatrice de la philosophie heideggerienne, à savoir, l'être en tant qu'être, il sied de saisir les contours et détours de ce que Heidegger appelle « étant », pour éviter des malentendus susceptibles de faire avorter nos efforts. Certes, Heidegger fait une nette différence entre « être » et « étant ». Sans doute, le Dasein est un étant aussi, mais, il se distingue des autres de par ce qu'il a comme primauté sur les autres. C'est par lui que l'être se dévoile en se voilant en même temps. Sans faire la confusion, chez Heidegger, la question de l'être est déjà la question du Dasein. Donc, cette analyse, fait partie de l'être, c'est de l'ontologie. Même en abordant la question de l'étant, Heidegger essaie de trouver son être à partir de ses catégories. Ainsi, ce chapitre s'articulera autour de cinq points. Le premier se veut « L'approche conceptuel de l'étant ». Ici, il sera question de définir ce que c'est que l'étant. Le deuxième point s'intitule « Sortes d'étants ». Là dessus, il sera essentiellement question de montrer les deux sortes des étants, à savoir l'étant sensible et l'étant méta sensible. Troisièmement, vient « Etant en tant que tel et le Dasein ». Au fait, nos efforts traceront une ligne de démarcation entre le Dasein et le reste des étants. Quatrièmement, c'est « le monde ». Nous montrerons dans ce point la conception heideggerienne du monde. Puis, nous traiterons « Les existentiels ». Sûrement, ce sont eux qui forment la structure de l'être du Dasein. Enfin, viendra notre point de vue sur cette quête. Après ce long tour d'horizon, voyons la partie suivante

I.1. L'appréhension conceptuelle de l'Étant

D'entrée de jeu, dans l'entendement de Heidegger, l'étant est tout ce qui est. Sur ce, citons Heidegger avec J.Parain-Vial que : « Heidegger entend par « étant », les choses, les objets, tels que les pense le sens commun comme existant hors de nous et possédant des qualités définies »¹⁴⁸. Heidegger dans sa « Lettre sur l'humanisme » affirme que d'ordinaire, « est » se dit de quelque chose qui est. Ce quelque chose nous l'appelons «étant ».¹⁴⁹ Et donc, pour notre auteur, l'étant est tout ce qui est. Corroborant à son idée, Etienne Gilson dans

¹⁴⁸ V-J. PARAIN, *Tendances nouvelles de la philosophie*, Ed. Centurion, Paris, 1978, p. 196.

¹⁴⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Ed. Montagne, Paris, 1964, p.87.

« Être et Essence » pense que ce concept d'étant dissipe toute obscurité entre l'existence et l'essence.¹⁵⁰ En effet, cette définition ne va pas non plus de soi, elle renferme une pétition de signification.

I.2. Sortes d'Etants

I.2.1. Etant physique

Martin Heidegger appelle étant, tout ce qui est sensible, visible palpable. INTERPRETANT Heidegger, Jacqueline Russ dit que l'étant chez Heidegger est l'être concret, particulier, existant dans sa réalité empirique.¹⁵¹ Dans cet ordre d'idée, l'étant est tout ce qui est sensible.

I.2.2. Etant métaphysique

Parlant de l'étant métaphysique, il appert que c'est un étant qui n'est pas sensible mais, méta sensible, qui n'est pas visible. Pour mieux en saisir le sens, Heidegger lui-même le dit mieux :

« L'étant, nous disons de beaucoup de choses et en des sens différents. Est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon, ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore étant. »¹⁵² Tout compte fait, l'étant est aussi une réalité métaphysique.

I.3. Etant en tant que tel et le Dasein

I.3.1. Etant en tant que tel

Il va de soi que l'étant en tant que tel est tout ce qui est, y compris le Dasein. Comme nous l'avons énoncé ci haut, l'étant se dit de tout ce qui est, que ça soit une réalité physique ou métaphysique, c'est toujours de l'étant. Par ailleurs, chez Heidegger, la science qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant c'est « l'ontique ». Comme le paraphrase M. Corvez que l'ontique comprend l'existant simplement comme il est, tel qu'il est donné, il désigne ce qui est.¹⁵³ Pour notre auteur, ses prédécesseurs n'ont pas fait l'ontologie, mais l'ontique.

¹⁵⁰ Il doit rester clair que si l'usage autorisait l'emploi du mot « étant » (ens.) pour désigner ce que nous nommons « un être », on éviterait toute obscurité. L'étant (ens.) serait alors l'essence (essentia) concrètement actualisée par l'être (esse), l'existence (existentia) servant uniquement à désigner, comme le fait très correctement l'existentialisme contemporain, le mode d'être propre au devenir dont il tente à bon droit de construire la phénoménologie. (Etienne Gilson, Être et l'essence, 2è éd. Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1987, pp.21-22).

¹⁵¹ Cf. J. RUSS, *Philosophie, les auteurs, les œuvres*, Ed. Bordas, Paris, 2003, p.464.

¹⁵² M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.30.

¹⁵³ M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, P.U.F., Paris, 1961, p.4.

I.3.1. 1. Les catégories de l'étant

Sur ce registre précis, les catégories chez notre auteur, sont les modes d'être de l'étant, elles se rapportent à la structure de l'étant. C'est ce qui ressort de cette affirmation de notre auteur :

« Toutes les notions explicatives, qui naissent de l'analytique du Dasein, s'obtiennent en regardant à sa structure d'existence. Parce qu'elles se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du Dasein des existentiaux(...) alors pour les autres étants, nous les appelons des catégories ». ¹⁵⁴

Gelven M. quant à lui, interprétant Heidegger, souligne que les termes qui désignent une investigation ontique sont les « catégories ». ¹⁵⁵ En ce sens, sans commentaire, nous comprenons que les catégories d'après Heidegger, sont les modes d'être des étants autres que le Dasein. Faisons allusion à M. Corvez d'avoir repris les paroles de notre auteur qui abordent dans ce sens : « Le mode d'être de tout existant autre que l'homme s'exprime dans une catégorie et les caractères typiques de cet existant sont des propriétés ». ¹⁵⁶ En d'autres mots, les catégories sont les propriétés des étants autres que le Dasein, elles forment la structure de l'être de l'étant autre que le Dasein.

I.3. 1. 2. Quelques catégories de l'étant

I.3.1.2.1. L'Utile

Dans l'optique de notre auteur, chaque étant n'intéresse pas le Dasein. Ce dernier, pour se réaliser, se sert des quelques étants. Certes, ces étants qu'il utilise, nous les appelons « utiles ». Ainsi, nous certifions avec Heidegger : « L'étant se rencontrant dans la préoccupation, nous l'appelons l'utile ». ¹⁵⁷ C'est le Dasein qui découvre l'utilisable comme utile à quelque chose, tel que le stylo est utile pour écrire, etc. Signalons tout de suite que le concept utile signifie aussi ustensile, utilisable selon notre auteur bien sûr. L'essence de l'utilisable est « d'être fait pour » affirme-t-il. Dans cette perspective, il poursuit sa réflexion en stipulant : « Les différentes variétés de « fait pour » comme l'ustensibilité, la contribution, la destination à un emploi, la maniabilité, constituent une « utillerie ». ¹⁵⁸

I.3.1.2.2. L'utilisabilité

Au fait, l'utilisabilité est le genre d'être de l'utile dans lequel l'étant se manifeste de lui-même. Dans ce sens, elle est la détermination ontologique catégoriale de l'étant tel qu'il est en soi. Sans risque d'erreur, Heidegger affirme que l'être de l'étant est l'utilisabilité. Et donc, c'est ça l'être de l'étant. Bien entendu, il affirme en substance : « L'utilisable se rencontre au sein du monde. L'être de cet étant « l'utilisabilité », entretient donc à sa manière

¹⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.76.

¹⁵⁵ M. GELVEN, *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, Ed. Galerie des princes, Bruxelles, 1987, p.23.

¹⁵⁶ M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, P.U.F., Paris, 1961. p.10.

¹⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.104.

¹⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.104.

un rapport ontologique avec le monde et la mondéité ». ¹⁵⁹ Cet être a la structure du renvoi, c'est-à-dire il a pour caractère d'être renvoyé à ; ce caractère il l'appelle conjointure. Ceci n'est pas sans faire recours à notre auteur lorsqu'il atteste : « La conjointure est cet être de l'étant au sein du monde, c'est la détermination ontologique de l'être de cet étant ». ¹⁶⁰ En peu des mots, l'utilisabilité est une conjointure.

I.3.2. Le Dasein

Etymologiquement, ce concept vient de l'allemand « Da » qui signifie ici, là et « Sein » signifie « être ». Selon les différentes traductions, Da-sein signifie être-ici, être-là, être-le-là, etc. Eu égard à tout ceci, le Dasein désigne l'homme qui réfléchit sur son existence et sur les étants. Il se découvre comme pouvoir être c'est-à-dire un projet jeté là, un possible qui doit se réaliser. Dès lors, et fort du constat que le Dasein n'est guère n'importe quel homme, Gelven M. affirme avec véhémence : « Quand Heidegger parle de Dasein, il s'agit de celui qui est capable de s'enquérir de sa propre existence... ». ¹⁶¹ Le Dasein est un étant, mais qui dépasse les autres de par ce qu'il a comme prééminence sur les autres.

I.3.2.1. Les primautés du Dasein

Certes, selon la conception heideggérienne de l'être, le Dasein occupe une place de choix parmi les étants. Pour lui, seul le Dasein existe et il a une supériorité sur les restes des étants. La première est la primauté ontique. A ce sujet lui-même stipule que la primauté ontique du Dasein, cet étant est déterminé en son être par l'existence. ¹⁶² Poursuivant sa réflexion, il renchérit :

« Ce qui le distingue ontiquement, c'est que dans son être, il y va pour cet étant de cet être (...) il appartient au Dasein d'avoir en son être un rapport d'être à cet être (...) le Dasein s'entend dans son être. (...) L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein. Ce qui distingue ontiquement le Dasein, c'est qu'il est ontologique ». ¹⁶³

Il va de soi que le Dasein prime ontiquement parce qu'il existe c'est-à-dire qu'il est conscient de son existence, il comprend ce que être signifie.

En plus, le Dasein a une prééminence ontologique sur d'autres étants parce que lui seul peut s'interroger sur son existence et donner sens aux étants. A ce propos, Heidegger stipule avec acuité : « Sur la base de sa détermination par l'existence, le Dasein est en lui-même « ontologique » ». ¹⁶⁴ Bien entendu, le Dasein n'est pas n'importe quel homme, mais celui qui est conscient de son existence et il s'interroge à propos. C'est ce que Gelven M. sous sa plume atteste : « Il prime ontologiquement parce qu'on peut l'interroger au sujet de son

¹⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.120.

¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.121.

¹⁶¹ M. GELVEN, *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, Ed. Galerie Des princes, Bruxelles, 1987, p.26.

¹⁶² Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.38.

¹⁶³ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Ed. Gallimard, Paris, 1953, p.36.

¹⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.38.

existence ». ¹⁶⁵ Disons bien sûr que dans sa lutte effrénée de la réhabilitation de la question de l'être, Heidegger ajoute encore que le Dasein a une autre primauté en ce sens qu'à partir de sa primauté ontique et ontologique, il est le fondement de toute autre ontologie. Pour éclaircir, il développe que le Dasein a trois primautés parce qu'il est la condition ontique et ontologique de possibilité de toutes les ontologies. ¹⁶⁶ Fort de cette conception, on peut s'apercevoir que toutes les autres ontologies découlent de ces deux premières primautés. Et Gelven M. interprétant notre auteur, a raison d'avoir écrit : « il prime fondamentalement ontologiquement parce que le questionnement de son existence constitue le fondement de toute autre investigation ». ¹⁶⁷ De toute manière, toutes les investigations proviennent de ce que le Dasein jouit comme primauté.

I.3.2.2. Essence et Existence du Dasein

En effet, chez notre auteur, il n'y a pas une ligne de démarcation entre essence et existence du Dasein. D'entrée de jeu, il affirme : « l'essence du Dasein tient dans son existence ». ¹⁶⁸ En vue de l'explicitation, son essence égale son existence. Il convient de signaler ici que le concept existence n'est pas à prendre dans son sens traditionnel. Notre auteur lui donne une autre connotation et d'ailleurs ce concept s'écrit autrement, surtout avec ses dernières publications, il l'écrit « ek-sistence ». Ceci désigne le rapport qui caractérise le Dasein dans son essence, car il se tient hors de lui-même, dans une référence à l'être ; fait pour l'homme de se tenir dans l'éclaircie de l'être. Paraphrasons Heidegger avec Gelven que dans cette locution à savoir ek-sistence, l'idée est que seul le Dasein est à même de s'abstraire, se mettre en dehors de sa propre occurrence dans le monde et de s'observer lui-même. ¹⁶⁹ Ce caractère constitue son essence. Sans s'écarter de notre auteur, cette détermination du Dasein qu'il a en propre fait de lui un lieu du dévoilement de l'être, il est le « là » de l'être, le lieu de l'éclairement de l'être. Corvez M., interprétant Heidegger dit :

« Lorsque Heidegger écrit : l'essence de l'être humain réside dans son ek-sistence, il ne veut dire que ceci : les caractères essentiels du Dasein sont en lui sur le mode de l'ek-sistence. C'est l'être du Dasein que l'on pense sous le concept d'essence. L'être (sein), conçu philosophiquement, n'est autre que le mode d'être, la manière dont l'existant est ». ¹⁷⁰ En dernière analyse, ces modes du Dasein se révèlent dans le monde. Voyons ce que signifie monde pour lui.

I.4. Le monde

A vrai dire, le monde chez Heidegger est constitué des étants, c'est l'ensemble des étants là devant. Il ne s'agit pas du monde abstrait, mais concret. Selon Heidegger, il faut analyser ce monde. C'est ce qui ressort de cette affirmation : « Que signifie monde ? La

¹⁶⁵ M. GELVEN, *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, Ed. Galerie Des princes, Bruxelles, 1987, p.31.

¹⁶⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.38.

¹⁶⁷ GELVEN M., *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, p.31.

¹⁶⁸ HEIDEGGER M., *Etre et Temps*, p.73.

¹⁶⁹ Cf. GELVEN M., *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, p.51.

¹⁷⁰ M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, P.U.F., Paris, 1961, p.9.

première chose est d'énumérer le genre de choses qu'il y a : des maisons, des arbres, des hommes... La description est ontique. Or ce qui est recherché c'est bien l'être ». ¹⁷¹ Il trouve que l'ustensile a la structure du renvoi. Notons que ce renvoi est la mondéité du monde. J. Russ sous sa plume affirme que les ustensiles renvoient toujours à autre chose : le marteau au soulier, le soulier au cuir, etc. Le réseau de ces renvois forme la mondaneité elle-même. Le monde est un système de références pratiques. ¹⁷² Cet agencement trouve bien écho chez notre auteur lorsqu'il écrit en substance : « L'être de la condition ontique de possibilité de la dévoilabilité de l'étant au sein de monde en général, la mondéité du monde ». ¹⁷³ Selon lui, la mondéité est l'être du monde sur le plan ontique. C'est dans ce monde que le Dasein évolue avec les étants. Ceci trouve appui chez Pierre Trotignon, interprétant Heidegger, quand il affirme :

« Dans notre expérience quotidienne cette modalité du Dasein qu'est le monde est celle de l'entourage, du milieu, où les étants sont abordés comme ustensiles, qui par leurs liens au Dasein et par le système des renvois de l'un à l'autre au sein de l'activité (enchaînement de moyens vers une fin) déterminent le milieu de l'existence quotidienne... » ¹⁷⁴ Comme le Dasein se dévoile dans la quotidienneté, voyons ses existentiels.

I.5. Les Existentiels

Ici, ce concept nous le rencontrons dans la terminologie de notre auteur. Pour lui, un existentiel c'est ce qui se rapporte à la structure ontologique de l'être du Dasein. Nous sommes d'accord avec Heidegger lorsqu'il affirme : « Toutes les notions explicatives, qui naissent de l'analytique du Dasein, s'obtiennent en regardant à sa structure d'existence. Parce qu'elles se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du Dasein des existentiels ». ¹⁷⁵ En voici quelques uns.

I.5.1. Etre au monde

Disons que être au monde est un existentiel du Dasein. Le Dasein se trouve jeté dans le monde, il est en proie de la situation, abandonné à lui-même. Sans doute, la situation dans laquelle vit le dasein, le détermine. Le Dasein se trouve là, il se retrouve là devant, un fait, c'est la facticité. L'auteur le dit mieux : « La facticité est l'état de fait du fait brut nommé Dasein ». ¹⁷⁶ Le Dasein se trouve dans son là, c'est-à-dire dans son être-jeté, c'est la dérélition. Etre c'est être quelque part, on ne peut pas partir du néant.

Il sied de noter que dans le monde, le Dasein se rend compte qu'il n'est pas seul, mais il est avec les autres Dasein. A cet effet, attestons avec l'auteur la réalité de « Etre et Temps » : « Le Dasein en ayant la manière d'être de l'être au monde, il est avec les autres qui

¹⁷¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.98.

¹⁷² Cf. J. RUSS, *Philosophie, les auteurs, les œuvres*, Ed. Bordas, Paris, 2003, p. 470.

¹⁷³ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.126.

¹⁷⁴ P. TROTIGNON, *Heidegger, Philosophie*, P.U.F., Paris, 1965, p.13.

¹⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.76.

¹⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.89.

partagent aussi les utiles avec lui ». ¹⁷⁷ Corroborant à sa pensée, De Waelhens atteste : « Exister est, pour l'homme, exister avec d'autres hommes ». ¹⁷⁸ Le monde du Dasein est un monde commun, l'être-au est être-avec (Mit sein). Etant avec les autres, le Dasein doit prendre sa vie en main, il ne doit pas se dissoudre dans les autres, sinon, c'est ce que Heidegger appelle la chute, la vie inauthentique. Le Dasein est avec les autres. Lorsqu'il se confond avec eux, il se cache dans le « on », il mène une vie inauthentique. Dès lors, être c'est être-avec. Gelven le dit bien que l'être avec est un existential a priori du Dasein, c'est-à-dire qu'il est impossible d'être un moi hors de la capacité qu'on a d'être en relation, de façon privilégiée, avec d'autres Dasein. Dès lors, être Dasein signifie être-avec. ¹⁷⁹

I.5.2. La compréhension

De même manière, la compréhension est un existential propre au Dasein, elle est constitutive de son être. Cet existential aide le Dasein à se réaliser, à se connaître. Composons avec Gelven d'avoir dit avec Heidegger que : « la compréhension en Allemand signifie « avoir le contrôle de » ». ¹⁸⁰ Ici, il s'agit d'avoir le contrôle de notre existence. C'est la compréhension qui nous aide à nous découvrir comme « pouvoir-être », c'est-à-dire projet, capable de nous réaliser, nous sommes possible. A en croire Heidegger : « Le Dasein est la possibilité d'être libre en vue du pouvoir-être le plus propre ». ¹⁸¹ Le pouvoir-être fait partie de notre existence. Pour l'auteur, nous connaissons les possibles parce que nous sommes possibles. Nous pouvons nous réaliser dans n'importe quelle forme d'existence, c'est-à-dire être riche ou pauvre. Signalons que le Dasein authentique est celui qui est conscient du possible et celui qui mène une vie inauthentique se contente de son état réel dans lequel il se trouve, il n'est pas conscient qu'il soit possible.

I.5.3. Le sens

Ainsi que, nous venons de le voir avec la compréhension, le Dasein en se découvrant comme être possible, le pouvoir-être, ou mieux un projet, il doit se réaliser en se servant des utilisables. Il doit donner sens aux étants. Donner sens à un étant, c'est le voir comme utilisable dans une préoccupation. C'est seulement dans la préoccupation ou dans un contexte donné que l'outil peut être utile. En effet, Raphaël Gély interprétant Heidegger, montre avec une rare finesse : « L'étant-sous-la-main est individualisé grâce au contexte qui s'y trouve inscrit ». ¹⁸² C'est ce qui ressort doré et déjà dans cette affirmation d'Armand Dewalque en réfléchissant sur la théorie de notre auteur : « L'utilité des ustensiles est une valeur que l'on confère après-coup aux choses naturelles ». ¹⁸³ C'est en quelque sorte l'explicitation des étants, donner sens à un étant, c'est le faire venir à la compréhension, c'est le dévoiler en vue

¹⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.160.

¹⁷⁸ A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1971, p.68.

¹⁷⁹ Cf. M. GELVEN, *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, p.74.

¹⁸⁰ M. GELVEN, *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, p.97.

¹⁸¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p.189.

¹⁸² RAPHAËL GELY, *La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, in *Revue philosophique de Louvain*, N°4, Nov. 1997, p.732.

¹⁸³ ARNAUD DEWALQUE, *La critique de la théorie des valeurs dans « l'origine de l'œuvre d'art »*. Contribution à une confrontation entre Rickert et Heidegger, in *Revue philosophique de Louvain*, N°3, Août 2005, p.399.

de. Sans doute, stipulons avec Gelven en reprenant les paroles de notre auteur : « plus nous regardons un objet sans l'employer, plus nous nous éloignons de son sens ». ¹⁸⁴ Donc, le sens est la compréhension prenant conscience de la structure de l'en-tant que, c'est-à-dire en terme de son objet ou de son utilisation.

Eu égard à ceci, nous sommes d'accord avec l'auteur dans sa manière de concevoir l'étant. Suivant sa logique et sa conception de l'étant, il dissipe tant soit peu la confusion existant entre l'être et l'étant. Même si nous n'avons pas encore vu clairement sa conception de l'être qui sera l'objet du deuxième chapitre, sa définition de l'étant vaut la peine d'être maîtriser. En effet, il est légitime de parler de la primauté qu'a le Dasein sur d'autres étants car, les restes des étants ne s'interrogent pas s'ils existent ou pas. Néanmoins, il a débordé lorsqu'il affirme que le Dasein est un être-jeté là ; nous ne nous sommes pas jeté, abandonné à nous-même, puisque nous n'avons pas été consulté de venir au monde, à l'existence.

Conclusion

En guise de conclusion, disons avec Heidegger que l'étant est tout ce qui est, physique ou métaphysique. De tous les étants, le Dasein occupe une place de choix car lui seul peut s'interroger au sujet de son existence et à partir de ses existentiels, il peut donner sens aux autres étants, en se comprenant lui-même. Au fait, il est évident qu'il ne vit pas seul dans le monde, il est toujours et déjà un être-avec, un être-en-compagnie. Conscient qu'il est possible, alors il mène une vie authentique ; en se contentant de sa vie du moment, il vit inauthentiquement.

La théorie de l'interprétation : une relecture de Hans Georg GADAMER

Musul MUKENG

Introduction

Notre réflexion s'appuie essentiellement sur *Vérité et méthode* de H.-G. GADAMER. Partout où il y a une tradition de pensée ou une tradition de croyance et partout où l'on rencontre une écriture, le problème herméneutique est présent.

Mais pouvons-nous dire que l'herméneutique est devenue une discipline indépendante au 18^{ème} siècle avec Hegel. Au 19^{ème} siècle, cependant, Schleiermacher a constitué en une seule, les herméneutiques bibliques et classiques qui étaient jusque là indépendantes. Il a alors fait intervenir la notion de compréhension au-delà de la philologie et de la critique historique.

Vers la fin du 19^{ème} siècle, Dilthey a fiât de l'herméneutique un problème philosophique. Aujourd'hui, les grandes herméneutiques, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Marcien Towa, Nkombe et Okolo se proposent de manifester l'être, c'est-à-dire de restaurer la conscience oubliée.

Nous allons pouvoir parler de l'herméneutique. Et l'herméneutique dont il s'agit ici est de nature philosophique, car ce qui est question, ce n'est pas ce qu'on fait, mais ce qui survient avec l'homme, par delà son vouloir et son faire.

Nous ne parlerons pas des méthodes des sciences humaines. Nous présupposons que les sciences humaines d'ordre historique, telles qu'elles se sont constituées sous l'influence du

¹⁸⁴ M. GELVEN, *Etre et Temps de Heidegger, un commentaire littéral*, p.101.

romantisme allemand, puis telles qu'elles se sont développées dans l'esprit de la science moderne, sont chargées d'un héritage humaniste qui les distingue des autres modalités de recherche et les fait côtoyer avec des expériences extra-scientifiques d'un tout autre type, en particulier de l'expérience de l'art.

Existe-t-il une méthode pour comprendre ?

Nous vivons une époque marquée par la rationalisation croissante de la société et par la technique scientifique présidant son orientation. L'esprit méthodologique de science s'infiltré partout. Tout procède donc par une méthode.

La question soulevée embrasse l'ensemble de l'expérience que l'homme fait du monde et de la pratique qu'il applique à la vie : elle peut-être formulée en termes kantien : « Comment la compréhension est-elle possible ? ». Cette question précède tout aspect subjectif, où la compréhension est en jeu, y compris l'attitude méthodologique des sciences basées sur la compréhension, toutes normes et leurs règles.

L'analyse heideggerienne de la temporalité du Dasein montre que comprendre n'est pas un mode de comportement du Mitsein, mais le mode d'être du Dasein. Et c'est le sens auquel Gadamer invite à saisir le concept d'herméneutique. Ce concept désigne la notion fondamentale de l'existence qui constitue dans sa finitude et dans son historicité et qui contient par là même l'ensemble de son expérience du monde.

Heidegger s'intéresse au problème de l'herméneutique et de critique en histoire pour en dégager, dans une intention ontologique, la structure d'anticipation de la compréhension. Gadamer cherche à savoir comment l'herméneutique, qui n'est pas soumise aux entraves ontologiques de l'objectivité de la science, rend justice à l'historicité de la compréhension. Traditionnellement l'herméneutique reposait sur son caractère de discipline technique. Schleiermacher dans son livre *Hermeneutik*, abonde dans ce sens. Il n'accepte pas que la théorie puisse s'arrêter à la nature et aux sciences de l'art dont elle est l'objet. Dilthey élargit l'herméneutique aux dimensions d'un organon des sciences humaines. Est-ce qu'une telle discipline technique de la compréhension existe-t-elle ? Quelles sont les conséquences qu'entraîne, pour l'herméneutique des sciences humaines, la structure circulaire fondée par Heidegger sur la temporalité du Dasein ?

En effet, Heidegger¹⁸⁵ pense que la temporalité est une des responsabilités de comprendre l'existence. Elle n'est pas la manière d'être du comprendre lui-même qui se révèle comme temporalité. Cette temporalité est déterminée par le souci, ou si l'on veut, par la course à la mort.

Nous pouvons alors nous demander ce qu'est la temporalité ? La temporalité c'est l'actualité de l'être esthétique. Sedlmayer et Mircea Eliade distinguent deux temporalités, l'une est historique l'autre supra-historique. La temporalité supra-historique est un temps sacré dans lequel le présent est l'instant éphémère mais la plénitude du temps. Elle peut se réduire en termes de temporalité existentielle de Heidegger. C'est elle qui est la véritable temporalité de l'œuvre d'art et des textes littéraires.

Dans ce sens Hegel et Schleiermacher estiment que la tâche herméneutique est la reconstruction et l'intégration. Pour eux, la conscience d'une perte ou d'une aliénation précède la tradition ; cette conscience meut la réflexion. Donc la tâche herméneutique se présente de la manière différente.

C'est ainsi que Schleiermacher porte son effort à rétablir par la compréhension la signification première d'une œuvre, parce que l'art et la littérature, textes transmis du passé, sont arrachés à leur monde original. Il découle que l'effort herméneutique est de retrouver

¹⁸⁵ M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 318.

l'esprit de l'artiste qui seul rend pleinement compréhensible la signification d'une œuvre d'art et la met à l'abri de la compréhension et d'une fausse actualisation.

Pour Gadamer et Ricœur une telle activité herméneutique ne serait que la transmission d'un sens éteint. Les deux herméneutes présentent une autre possibilité, celle d'équilibrer les gains et les pertes de la tâche herméneutique. Ils pensent que toute restauration est impuissante. Les œuvres d'art sont comme des fruits détachés de l'arbre. Seul le savoir absolu de la philosophie peut accomplir la conscience de soi de l'esprit et la vérité de l'art. Par là, ils montrent que l'essence de l'esprit historique ne consiste pas dans la restitution du passé, mais dans la médiation opérée par la pensée avec la vie présente.

En sciences humaines, Heidegger estime que le cercle révèle en lui-même une possibilité authentique de connaître le plus originel. Cette possibilité ne se saisit correctement que si l'explication se donne pour tâche de ne pas se laisser imposer ses acquis et ses vues préalables par des quelconques intuitions et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon « les choses elles-mêmes »¹⁸⁶. Il affirme que toute compréhension juste doit être garantie contre l'arbitraire d'idées de la limitation qui décrive d'habitude de pensée non décelées et diriger son regard sur « les choses elles-mêmes ».

La tâche de l'herméneutique est alors d'élaborer des projets justes et appropriés aux choses où les préconceptions non valides sont écartées. Cette exigence ne facilite pas la compréhension. Elle la rend même difficile dans la mesure où ses préconceptions qui déterminent sa compréhension passent inaperçues. On ne voit pas comment en présence d'un texte, sans réplique possible, le malentendu pourrait être perçue ou dissipé ou même comment mettre le texte à l'abri des malentendus. Les opinions ne sont pas toujours arbitraires. On ne s'obstine pas pertinemment à maintenir sa propre opinion préconçue à propos de la chose, une fois qu'on a compris l'opinion de l'autre.

Comprendre le texte, c'est être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte.¹⁸⁷

La conscience herméneutique doit donc être ouverte à l'altérité du texte. Cette réceptivité ne présuppose ni une mentalité, ni l'effacement de soi-même, mais renferme une appropriation qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. C'est pourquoi Gadamer affirme qu'il n'y a pas de théorie appliquée ou applicable à une pratique pour que les conséquences apparaissent et que la pratique soit alors infléchie dans un sens technique. Malheureusement la science moderne en choisissant l'Aufklärung, suit le principe du doute cartésien qui consiste à ne rien tenir pour vrai qui laisse place au moindre doute.

L'Aufklärung prétend que seul le jugement conçu selon une méthode et non pas selon sa convenance à la situation concrète est digne.

La connaissance historiographique constitutive de la connaissance historique s'harmonise avec cet idéal.

L'herméneutique est alors portée à sa véritable extrémité parce que l'historicisme et l'Aufklärung en dépit de leur critique rationnel et de la théorie du droit naturel partagent les préjugés sans les pénétrer. L'Aufklärung est fondée sur un préjugé qui est le préjugé contre les préjugés en général et la récusation de la tradition ou le refus de l'autorité. Et pourtant ce qui est écrit ou ce qui est à comprendre contient un élément d'autorité d'une particulière importance.¹⁸⁸

Poussée en ce sens, en France et en Angleterre, l'Aufklärung a abouti à la libre pensée et à l'athéisme. Pendant qu'en Allemagne, elle a reconnu des préjugés vrais de la

¹⁸⁶ M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, p. 313.

¹⁸⁷ H - G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1976, p.107.

¹⁸⁸ H.- G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p.115.

religion chrétienne, parce que la raison humaine étant trop faible pour se passer des préjugés. Et c'est donc une chance de recourir à une éducation soumise à des préjugés vrais. Au fond, toute existence humaine, même la plus libre est limitée et conditionnée de plusieurs façons. La raison absolue ne fait pas partie des possibilités de l'humanité historique. Gadamer dit que la raison n'est pas son propre maître, elle est dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action.¹⁸⁹

Les conditions de la compréhension sont donc le juste usage de la raison et la reconnaissance que certains préjugés d'autorité sont vrais et que certains préjugés de précipitations sont pour la nouveauté.

Certains pourtant prétendent que l'aspect herméneutique trouve sa limite dans les modes d'être non marqués par l'historicité par exemple d'ordre mathématique ou d'ordre esthétique.

Certes, la qualité esthétique d'une œuvre d'art repose sur des lois de structure et sur un niveau de configuration qui transcende toutes les limitations tenant à l'origine historique et aux circonstances de culture. Quiconque fait l'expérience de l'œuvre d'art l'incorpore pleinement à lui-même, c'est-à-dire à la totalité de la compréhension de soi au sein de laquelle cette expérience prend un sens pour lui. L'acte de comprendre qui enveloppe de cette façon l'expérience de l'œuvre d'art déjoue tout historicisme au plan de l'expérience esthétique. Il est tentant de distinguer le monde originaire du monde ultérieur. Mais où passe la ligne de démarcation qui sépare proprement le monde originaire et le monde ultérieur ? Et comment se fait le passage du stade originaire où la signification n'est plus que culturelle. La tradition étant une interpellation, toute herméneutique historique doit abolir l'opposition abstraite et stérile entre tradition et science historique entre le cours de l'histoire et le savoir de l'histoire. Il faut reconnaître que les éléments de la tradition sont à l'œuvre dans les sciences humaines malgré le caractère méthodologique de leur demande.

Les sciences humaines ne sont décrites de façon adéquate qu'en partant du concept de la recherche et du progrès. Les grandes réussites dans les sciences humaines ne vieillissent pas. La conscience historique est emplie de multitude de voix où résonne l'écho du passé. L'univers herméneutique embrasse donc l'un et l'autre. Il ne se limite pas, ni se réduit de manière arbitraire. C'est ainsi que l'herméneutique de Gadamer n'est pas une théorie générale d'interprétation, ni une doctrine différentielle de ses méthodes, mais bien un élément commun à tous les codes de compréhension qui montre que comprendre n'est jamais un comportement subjectif à l'égard d'un objet supposé donné, mais appartient à l'histoire de l'efficiencia c'est-à-dire à l'être de ce qui vient à être compris.

On voit alors que l'opposition entre méthode historique et méthode dogmatique n'a pas de valeur du point de vue d'une herméneutique philosophique. Car on pourrait même se demander dans quelle mesure le point de vue herméneutique lui-même a une valeur historique ou dogmatique.

La thèse qui fait du principe de l'histoire de l'efficiencia un facteur constitutif universel de la compréhension, n'implique pas qu'elle soit elle-même soumise à des conditions historiques. Elle prétend être vraie purement et simplement, même s'il est vrai qu'il n'y a de conscience herméneutique que dans des conditions historiques déterminées. Cette conscience se trouve déjà chez Saint Augustin à l'égard de l'ancien testament. Avec le surgissement de la conscience historique qui implique que le présent se distancie

¹⁸⁹ H.-G.GADAMER, *Vérité et méthode*, p.115.

fondamentalement de tout passé transmis la compréhension devient un problème distinct, exigeant le guide d'une méthodologie.

L'histoire de l'efficiencia est un élément constitutif qu'on trouve dans toute compréhension portant sur la transmission du passé. Ce concept conscience de l'histoire de l'efficiencia est prêt à une certaine ambiguïté justifiée. Il désigne d'un côté, la conscience effectuée au cours de l'histoire et déterminée par l'histoire, et, d'un autre côté, la prise de conscience de cet être effectué et déterminé. Des démonstrations prouvent que la domination par « l'histoire de l'efficiencia » concerne même encore la conscience moderne historique et scientifique. La conscience qu'on prend de l'histoire de l'efficiencia est finie. On peut se poser la question de savoir pourquoi c'est précisément aujourd'hui, à ce moment de l'histoire qu'il devient possible d'apercevoir fondamentalement ce facteur de l'histoire de l'efficiencia constitutif de toute compréhension. L'échec de l'historicisme naïf du siècle de l'histoire fait voir que l'opposition entre point de vue dogmatique, c'est-à-dire anhistorique, et point de vue historique, entre tradition et science historique entre antiquité et modernité n'a rien de définitif. La fameuse querelle des anciens et des modernes cesse de représenter une alternative véritable.

La langue comme le lieu de dévoilement du moi et du monde.

Gadamer dira que l'être susceptible d'être compris est langagier. Cette affirmation n'évoque pas la domination pure et simple sur l'être, là où quelque chose peut être instauré par l'homme, là où ce qui advient peut purement et simplement être compris. La langue est le milieu où le moi et le monde se confondent. La structure spéculative de la langue n'est pas une reproduction d'un donné fixe. Elle est une venue au langage, venue dans laquelle se dit une totalité des sens. Ricœur dans « vers une herméneutique du je suis », affirme aussi que le texte a plusieurs sens à découvrir. C'est un symbole qui donne à penser. Nkombe et Okolo diront que le proverbe donne à penser. Dans la dialectique antique on ne trouve aucune activité méthodologique du sujet. Il y a un agir de chose même que penser subit cet agir constitue le véritable mouvement spéculatif qui s'empare de celui qui parle. C'est pourquoi on parle d'un langage de l'art, de la nature et d'une façon absolue, d'un langage des choses.

Gadamer pose le problème de l'universalité de comprendre ou de l'herméneutique. En effet, l'homme est cet être qui est à la fois universel et singulier : universel par sa langue et singulier ou particulier par sa pensée. D'où Gadamer pense à deux méthodes, la méthode grammaticale et la méthode technologique ou psychologique entre les deux, il intercale la méthode comparative.

Herméneutique est une manière de projeter ses possibilités. Elle est une pré structure de la compréhension ou une pré compréhension. C'est ainsi que l'herméneutique de Gadamer ne se limite pas à l'interprétation des textes philosophiques, ni aux textes littéraires, ni encore moins aux textes religieux et juridiques. Elle embrasse la globalité de l'expérience humaine. D'où le langage est le lieu universel de l'herméneutique¹⁹⁰. C'est de cette manière que Gadamer répond ainsi à la question de Heidegger à savoir « quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant. »¹⁹¹. Il libère la pensée herméneutique de l'épistémologie et de la méthodologie et dit que : « c'est sous son impulsion que j'ai amené à dépasser la discussion des problèmes liés à la critique de la méthode pour élargir la question de l'herméneutique du champ de la science et y intégrer aussi l'expérience esthétique et celle de

¹⁹⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p.352.

¹⁹¹ P. RICOEUR, *Du texte à l'auteur*. Essai d'herméneutique II, Paris, Seuil 1986, p. 88.

l'histoire »¹⁹². Comprendre c'est dialoguer. La compréhension est une participation signifiante du moi à l'altérité et du nous à la tradition.¹⁹³

L'herméneutique gadamérienne a été matière à beaucoup de controverses. Pour Habermas et Derrida « l'herméneutique de Gadamer oublie l'aspect critique de la pensée et représente une sorte d'idéalisme langagier »¹⁹⁴.

Fruchon estime qu'il n'y a pas d'herméneutique universelle, Ricoeur le reproche sur l'intitulé de l'ouvrage. Il suggère plutôt Vérité ou méthode en lieu et place de Vérité et méthode.

La relation de l'homme avec le monde est fondamentalement langagière et donc compréhension. En ce sens l'herméneutique est un aspect universel de la philosophie et la base de la méthodologie des sciences humaines. La méthodologie transporte à tort le concept d'objectivité dans les sciences humaines. Le concept de jeu précise mieux ce que signifie « vérité » dans l'art. La conduite du joueur ne peut pas être comprise comme une conduite de la subjectivité, puisque c'est le jeu qui joue en absorbant les joueurs et en devenant lui-même le véritable « subjecteur » du mouvement du jeu.

La compréhension n'est pas un jeu dans lequel celui qui comprend se réserve par le jeu, et face à l'exigence lui adressée, se refuse de prendre une position qui le lie. Celui qui comprend est toujours entraîné dans un procès qui permet à ce qui est plein de sens de se faire valoir. Le concept de jeu se justifie pour le phénomène herméneutique comme pour l'expérience esthétique du beau. Quand on comprend un texte on est captivé par le sens du texte de la manière que le beau captive. Il n'y a pas de compréhension qui soit libre de tout préjugé bien que la volonté de la connaissance doive s'appliquer à échapper aux entraves des préjugés. Le recours à la méthodologie scientifique ne suffit pas à garantir la vérité. Ce que l'instrument de la méthode ne peut atteindre peut réellement être atteint par une discipline de questionnement et d'enquête qui garantisse la vérité. Nous ne venons pas là de proposer une méthodologie explicite et indépendante ou un procédé à appliquer à la réalité. Nous pensons que la méthode doit être intimement liée à la nature de l'objet étudié. Cette méthode doit être dialectique. Elle ne doit pas être séparée du réel, sans quoi on tombe dans le dogmatisme.

Conclusion

Notre système de pensées est fondé sur les acquis de l'expérience. La vérité n'est pas absolue ni une idée éternelle. Elle est relative et multidimensionnelle et relève du vécu. La vérité s'oppose à toute idée fixe située en dehors de la vie et de l'expérience. La vérité est mobile, avançante et vivante.

Notre herméneutique est ouverte sur le mariage entre le passé et le présent, c'est-à-dire la tradition. La compréhension a un aspect universel. Comprendre n'est pas s'approprier des opinions transmises ou reconnaître ce que la tradition a consacré.

Heidegger, le premier à discerner dans le concept de compréhension une détermination universelle du Dasein, a souligné justement le caractère de projet de la compréhension, c'est-à-dire son orientation vers le futur. L'unilatéralité reprochée à son universalisme herméneutique comporte la vérité d'un correctif. Elle éclaire le point de vue moderne du faire, du produire quant aux présuppositions nécessaires sous lesquelles il est lui-même placé. La conscience herméneutique que Gadamer réveille et maintient en état de vigilance avoue qu'à l'âge de la science la prétention à dominer la pensée philosophique pourrait élever à quelque chose de fantomatique et d'irréel. Comprendre n'est pas reproduire, c'est produire et s'entendre sur la chose. Il n'y a donc pas de méthode objective et indépendante dans la compréhension d'un objet à comprendre. Toute compréhension se fonde

¹⁹² H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p.334.

¹⁹³ Cf. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 299.

¹⁹⁴ J.-M. AGUIRE, *L'herméneutique de Gadamer*. Platonisme et modernité, Paris, cerf, 1994, p. 411.

sur les prérequis qui sont des préjugés. Mais une bonne compréhension s'effectue dans un effort de s'écarter des préjugés négatifs.

Donc l'herméneutique que prône Gadamer n'accuse pas de déficit parce qu'elle est ouverte à la critique de la destruction entre les bons et les mauvais préjugés.