



Université d'Ottawa · University of Ottawa

PERMISSION DE REPRODUIRE ET DE DISTRIBUER LA THÈSE

PERMISSION TO REPRODUCE AND DISTRIBUTE THE THESIS

NOM DE L'AUTEUR / NAME OF AUTHOR:	Albert KAZADI NKASHAMA
ADRESSE POSTALE / MAILING ADDRESS:	249, rue Main Ottawa ON K1S 1C5
GRADE / DEGREE:	ANNÉE D'OBTENTION / YEAR GRANTED
Ph.D.(théologie)	2003
TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS: Élaboration d'une éthique fondamentale en contexte négro-africain face au défi biomédical moderne, contribution de Jean Ladrière	

L'auteur permet, par la présente, la consultation et le prêt de cette thèse en conformité avec les règlements établis par le bibliothécaire en chef de l'Université d'Ottawa. L'auteur autorise aussi l'Université d'Ottawa, ses successeurs et cessionnaires, à reproduire cet exemplaire par photographie ou photocopie pour fins de prêt ou de vente au prix coûtant aux bibliothèques ou aux chercheurs qui en feront la demande.

The author hereby permits the consultation and the lending of this thesis pursuant to the regulations established by the Chief Librarian of the University of Ottawa. The author also authorizes the University of Ottawa, its successors and assignees, to make reproductions of this copy by photographic means or by photocopying and to lend or sell such reproductions at cost to libraries and to scholars requesting them.

Les droits de publication par tout autre moyen et pour vente au public demeureront la propriété de l'auteur de la thèse sous réserve des règlements de l'Université d'Ottawa en matière de publication de thèses.

The right to publish the thesis by other means and to sell it to the public is reserved to the author, subject to the regulations of the University of Ottawa governing the publication of theses.

N.B. LE MASCULIN COMPREND ÉGALEMENT LE FÉMININ

14/06/2003

DATE

A. Kazadi

(AUTEUR)

SIGNATURE

(AUTHOR)



Université d'Ottawa • University of Ottawa



Université d'Ottawa - University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET
POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

KAZADI-NKASHAMA, Albert

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (Théologie)

GRADE - DEGREE

Faculté de théologie, Université Saint-Paul

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

Élaboration d'une éthique fondamentale en contexte négro-africain face au défi
biomédical moderne : Contribution de Jean Ladrière

James Pambrun

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

E. Lapointe

M. Mbonimpa

K. Melchin

N. Simard

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

SIGNATURE

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE
AND POSTDOCTORAL STUDIES

**ÉLABORATION D'UNE ÉTHIQUE FONDAMENTALE
EN CONTEXTE NÉGRO- AFRICAIN FACE AU
DÉFI BIOMÉDICAL MODERNE.
Contribution de Jean Ladrière.**

Par

Albert KAZADI-NKASHAMA

**Thèse présentée à la Faculté de Théologie
de l'université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat de philosophie en théologie
et du doctorat en théologie**

**Ottawa, Canada
2002**

© Albert Kazadi-Nkashama, Ottawa, Canada, 2003



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-79301-X

Canada

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
– Introduction générale	1
– Première Partie : Les pratiques biomédicales modernes interpellent les négro-africains	10
I. Introduction.....	10
II. Chapitre Premier : Le contexte négro-africain et la biomédecine moderne.....	15
1. Introduction.....	15
2. Premier exemple : la fécondité chez les Mossi.....	15
3. Deuxième exemple : paternité (ou filiation) et biens matrimoniaux Chez les Baluba.....	18
4. Troisième exemple : le cas d'une personne âgée chez les Sénoufo Nafara.....	26
4. 1. La vieillesse en Afrique noire.....	26
4. 2. un cas enregistré au Nord de la Côte d'Ivoire.....	29
5. Vers une question fondamentale.....	32
III. Chapitre Deuxième : Tentatives de réponse au défi biomédical moderne en contexte négro-africain.....	42
1. Introduction.....	42
2. Axe épistémologique de Ngala.....	43
3. Axe socio-éthique et axe futurologique de Muyengo.....	44
3. 1. Axe socio-éthique.....	45
3. 2. Axe futurologique.....	50
4. Axe socio-économique de Boné et Zempleni.....	51
4. 1. Édouard Boné.....	51
4. 1. 1. « De la biotechnologie à la bioéthique : le choc du futur ».....	52
4. 2. Andras Zempleni.....	57
5. Axe de sensibilisation de Buetubela.....	59
6. Axe traditionaliste de Pandimakil.....	59
7. Appréciation critique.....	66
IV. Approche méthodologique et conclusion.....	77
– Deuxième Partie : Pertinence de la logique de l'auto-responsabilisation de Jean Ladrière	82
I. Introduction.....	82
II. Chapitre Troisième : Jean Ladrière et la logique de l'auto-responsabilisation.....	92
1. Introduction.....	92
2. Sens et objectifs du terme auto-responsabilisation.....	92
3. Surgissement de la problématique science-culture.....	100
4. Vers une logique de l'auto-responsabilisation.....	104
4. 1. Importance de la maîtrise des présupposés de la science moderne.....	106
4. 1. 1. Rapport de prolongement entre le vécu et le construit.....	109
4. 1. 2. Rapport de médiation entre le vécu et le construit.....	110
4. 1. 3. Rapport de déstabilisation du vécu par le construit.....	111

4. 1. 4. Pertinence et limite du concept-critère éco-éthique.....	114
4. 2. Importance du recours à l'espace public dans la médiation de l'action.....	117
4. 3. Importance du recours à la culture profonde dans la médiation de l'action.....	128
5. Apport de la logique de l'auto-responsabilisation.....	138
6. Conclusion.....	142
III. Chapitre Quatrième : Discours négro-africain sur les trois registres et appréciation critique à la lumière de Jean Ladrière.....	147
1. Introduction.....	147
2. Configuration du discours négro-africain sur les trois registres : problématique l'intégration de la science moderne ou de l'unité d'une culture.....	152
2. 1. Statut et nature de la science moderne.....	153
2. 2. Espace public comme cadre formel des discussions.....	165
2. 3. Culture négro-africaine comme point d'ancrage avec la science moderne.....	174
3. Appréciation critique du discours négro-africain sur les trois registres.....	183
IV. Chapitre cinquième : Apport de Jean Ladrière au discours négro-africain sur les trois registres.....	189
1. Introduction.....	189
2. Essence de la science moderne.....	198
3. Espace public.....	214
4. Culture profonde.....	230
5. Conclusion.....	245
V. Chapitre Sixième : Accomplissement de soi comme finalité du mouvement du sens.....	248
1. Introduction.....	248
2. Dynamisme des registres et de l'existence : possibilisation d'un accomplissement de soi.....	255
3. Incontournabilité de l'action et diverses solutions proposées pour l'Afrique.....	259
4. Statut de l'action et accomplissement de soi.....	262
5. Avènement de la déréliction dans l'action.....	265
6. Foi chrétienne, fondement de l'espérance et promesse de la délivrance de la déréliction de l'action.....	269
7. Conclusion.....	281
 – Conclusion générale.....	 283
 – Bibliographie.....	 292

Élaboration d'une éthique fondamentale en contexte négo-africain face au défi biomédical moderne. contribution de Jean Ladrière

Albert KAZADI-NKASHAMA.

RÉSUMÉ

Depuis quelques décennies, la science moderne a permis à l'humanité de répondre à plusieurs de ses aspirations les plus profondes. Grâce à ses performances, elle a, certes, réussi à comprendre la vie, son développement et sa dégénérescence. Elle peut même lui apporter des modifications importantes. Mais, ces diverses maîtrises donnent parfois lieu à des manipulations inquiétantes, qui soulèvent de sérieuses questions, et qui mettent au défi l'éthique chrétienne ou simplement toute culture en tant qu'instance référentielle de base pour la cohésion d'un peuple. C'est ce que vivent l'Afrique, l'Amérique, l'Asie, l'Europe et l'Océanie, même si, dans chacun des cas, l'accent peut être différent. Pire encore, les recommandations qui sont retenues et les projets de lois qui sont proposés, présentent souvent des divergences d'appréciation et, cela, même à l'intérieur d'une même sphère géographique, culturelle ou politique.

Un tel défi exige que l'humanité prenne ses responsabilités, qu'elle trouve des moyens susceptibles de l'aider à assumer de manière responsable ses potentialités, et qu'elle parvienne à s'auto-responsabiliser face au système scientifique et technique dans la mesure où celui-ci, source de défi, est devenu inévitable en tant que patrimoine de notre monde moderne.

Malheureusement, à travers ce qui a été dit pour l'Afrique à ce sujet, la question bioéthique apparaît aussi bien comme un luxe pour les riches que comme quelque chose pour lequel l'Afrique – parce que pauvre et compte tenu de son bas niveau d'éducation – n'a aucun moyen de prendre ses

responsabilités. Il y a lieu ici de désespérer.

Le présent travail est une réflexion fondamentale sur la logique de l'action telle qu'elle peut être dégagée de l'oeuvre de Jean Ladrière. En cherchant comment assumer de manière responsable les progrès de la science, les pistes proposées dans ce travail permettent de réfléchir de façon pertinente et, aussi, de produire un discours d'espoir face au défi biomédical moderne.

L'analyse du contexte négro-africain au premier chapitre montre comment les percées biomédicales modernes interpellent les Noirs d'Afrique dans leurs valeurs référentielles. En tant que repères de base, ces valeurs fondamentales permettent de situer le défi biomédical en Afrique dans le rapport *science-culture*. En négligeant de prendre en compte ce rapport *science-identité*, les auteurs évoqués au deuxième chapitre ont produit un discours qui conduit au désespoir et, dans certains cas, soulève de sérieuses questions pour les droits de la personne. Ces hiatus nous ont conduit à une hypothèse selon laquelle la pensée de Ladrière peut apporter une contribution au problème du défi biomédical en Afrique. Selon cette hypothèse, trois registres entrent en ligne de compte en ce qui concerne la médiation de l'action : 1) la maîtrise des présupposés de la science moderne en tant que source de défi biomédical actuel, 2) l'aménagement de l'espace public en tant que cadre formel pour des discussions pratiques en vue d'un consensus et 3) la prise en compte de la culture profonde en tant que lieu de rencontre entre la science moderne et sa zone d'insertion.

La logique de l'action développée au troisième chapitre permet, d'un côté, de découvrir le caractère incontournable des registres susmentionnés et, de l'autre côté, de comprendre que ces

registres ne sont pas arbitraires. Ils font partie du fonctionnement même de l'action. Ce sont des démarches que celle-ci est portée à s'imposer compte tenu de la nature même du défi que le projet de l'intégration de la science moderne et de la culture lance aux humains, où qu'ils se trouvent. Science et culture étant deux phénomènes fonctionnant de manière plus ou moins autarcique, leur harmonisation pose le problème de l'unité d'une culture. Elle exige, en même temps, qu'il y ait une instance capable de les détourner de leur tendance à l'autonomisation en vue d'une absorption et, ainsi, assurer à la culture son intégrité. Le troisième chapitre montre que l'action reste seule capable de mener à bien une telle entreprise. D'abord, parce qu'elle est pure ouverture; ensuite, parce qu'elle se situe là où les différents systèmes peuvent s'entrecroiser; enfin, parce que, à travers sa propre finalité, c'est l'accomplissement de soi (en tant qu'aspiration profonde de l'existence) qui est poursuivi. Ce dernier point, annoncé au troisième chapitre, est amplement abordé au sixième.

La réflexion sur l'action se poursuit au quatrième, au cinquième et au sixième chapitres : d'abord, en mettant les penseurs négro-africains en dialogue avec Ladrière; ensuite, en précisant davantage l'apport de ce dernier à leur discours et, enfin, en revenant sur l'action en tant que telle.

En réfléchissant sur l'action en tant qu'instance médiatrice, le dernier chapitre fait découvrir qu'elle ne joue pas ce rôle uniquement entre la science et la culture, entre le déjà-là et le pas-encore à travers l'existence. Elle le fait aussi en rendant effectives les diverses solutions proposées par les penseurs africains et africanistes cités dans ce travail dans le cadre soit de la bioéthique soit du couple science-culture. Certes, il s'agit apparemment d'une médiation à trois niveaux. Mais, à vrai dire, c'est beaucoup plus large que cela à cause des potentialités d'effectuation de l'action, lesquelles font de

celle-ci une instance sans laquelle on ne peut rien rendre effectif.

Certes, l'action n'avance pas toujours à une vitesse uniformément accélérée. Elle peut aller à l'encontre d'elle-même et, par ce fait, engendrer à la fois l'espérance et le drame. Mais, de part ses aspirations les plus profondes, elle demeure essentiellement éthique. Dans ses attentes les plus fondamentales, elle se conçoit, en définitive, comme une médiation dont l'objectif principal est de permettre à l'existence de réaliser son auto-accomplissement. Dans cette perspective, ses attentes et visées rejoignent parfaitement celles de la foi.

Certes, la démarche l'action (en tant que raison à l'oeuvre) et celle de la foi sont différentes, même si toutes deux impliquent la personne humaine. Mais la logique de l'action développée dans ce travail rend possible leur rapprochement dans la mesure où les deux démarches ont un rapport à l'*eschaton*, lequel se conçoit de part et d'autre en termes d'espérance. À travers ce rapport, une approche théologique de l'historicité de la raison, permet de dégager le fait que la clarté à laquelle aspire la raison à l'issue de ses opérations, c'est en quelque sorte ce que proclame le discours de la foi. En effet, en s'inscrivant dans l'eschatologie de la foi, ce que l'action en tant que raison à l'oeuvre vise, en définitive, ce n'est pas un univers rationaliste, mais un monde sensé et sans heurts.

Comme discours théologique, la logique de l'action présentée dans ce travail a un double avantage : elle apporte un soutien inespéré au discours de la foi sérieusement essoufflé par le défi biomédical moderne et, chemin faisant, permet en quelque sorte de le clarifier. En plus, elle offre particulièrement aux négro-africains, confrontés au même défi, une occasion d'espérer.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il est aujourd'hui superflu de parler des progrès qu'a connus l'humanité depuis la Deuxième Guerre mondiale¹. On est passé de l'économie de subsistance (cueillette, chasse, vie nomade) à l'économie industrielle (culture agraire, élevage, urbanisation, industrialisation)². En médecine, la science moderne a permis, grâce aux nouvelles découvertes en biologie, d'enregistrer des avancées significatives en ce qui concerne certaines maladies héréditaires et incurables. Le comportement humain est maintenant susceptible d'être modifié. Certaines formes de stérilité ont enfin une solution. Le vieillissement et même la mort peuvent être retardés.

Certes, les nouveaux pouvoirs que l'on a acquis ont concouru au progrès multiforme. Mais, dit Boné, ils sont en même temps porteurs de dangers graves pour l'environnement, l'écosystème, le statut de la personne humaine ainsi que les conventions sociales³. Il y a eu évidemment dans le passé plusieurs cataclysmes naturels, qui ont causé des dommages importants dans la bio-diversité⁴. Mais, même si certains de ces phénomènes naturels comme les inondations, les tempêtes, les tremblements de terre, les foudres, les tornades, les ouragans, les éruptions volcaniques continuent à se produire et à faire encore beaucoup de dégâts aujourd'hui, ce qui semble inquiéter davantage

¹Édouard BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique : le choc du futur », dans *Bulletin Pro Mundi Vita*, 101, 2 (1985), p. 1

²Guy DURAND, « Existe-t-il une éthique de l'environnement? », dans *L'avenir d'un monde fini. Jalons pour une éthique du développement durable. Un dialogue entre A. Jacquard et H. Reeves*, Coll. Cahiers de recherche éthique 15, Montréal, Éditions Fides, 1991, p. 59.

³BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 2; voir aussi René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 7-8.

⁴André BEAUCHAMP, *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Coll. Interpellations 5, Paris-Montréal, Éditions Paulines-Médiaspaul, 1993, p. 25.

à l'heure actuelle, ce sont les nouvelles capacités que l'humanité a acquises au moyen de la science moderne. Depuis quelques années, celle-ci est devenue une « menace à prendre au sérieux »⁵. Dans le domaine biologique, par exemple, les pouvoirs appliqués sur la personne humaine soulèvent, en effet, plusieurs questions. Le contrôle des hormones, la pénétration de la zone dite inconsciente, les éventuelles interventions au niveau de l'acide désoxyribonucléique permettent à la science et à ses applications de réaliser des exploits jadis inimaginables. Porteuses de succès indéniables, les percées scientifiques et techniques modernes présentent à l'heure actuelle des dangers d'autant plus inquiétants qu'ils concernent plus directement les zones les plus intimes de l'existence, sa personnalité et les valeurs impliquant son identité. La conscience éthique est elle-même perplexe du fait que les questions auxquelles on est confronté aujourd'hui sont radicalement neuves⁶.

Dans sa recherche de réponse, l'humanité se voit à bout de souffle à cause du caractère inédit des situations générées par science. Les instances auxquelles elle fait généralement recours sont elles-mêmes en perte de vitesse. La révélation, la tradition chrétienne, le cadre juridique, les grands principes moraux traditionnels et la capacité réflexive des humains font eux-mêmes aujourd'hui face à des questions fondamentalement neuves, pour lesquelles ils n'ont pas du tout de réponse minutieusement et adéquatement formulée⁷. Ce nouveau paysage engendré par la science moderne inquiète sérieusement. Il se caractérise par une profonde déstabilisation de l'éthique et même de

⁵Nous avons parlé de cette question dans Albert KAZADI NKASHAMA, *Pertinence et limite de l'éthique discursive de Karl-Otto Apel. Fondation, application et observation des normes*, Séminaire de recherche, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, p. 4.

⁶BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 2-3.

⁷BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 4.

toute culture⁸ en général. Personne, on le sait, ne peut se défaire de sa culture et, du fait que la science fait elle-même partie de notre patrimoine, ce nouveau paysage de déstabilisation pose, en définitive et de façon radicale, le problème de l'articulation du couple science-culture. Comment soutenir l'humanité dans l'effort qu'elle pourrait déployer en vue de relever le défi auquel elle est confrontée? Comment lui permettre d'harmoniser le binôme science-culture à l'intérieur duquel la science (tout comme la culture d'ailleurs) jouit d'une autonomie certaine?

En d'autres termes, la démarche à suivre en vue d'aborder les diverses questions soulevées par les pratiques biomédicales modernes ne doit pas se fier à ce que l'on voit. Elle doit, estime Jean Ladrière, aller au-delà des faits⁹ en cherchant à comprendre ce qui les génère. Amorcer une telle démarche, précise-t-il, c'est remonter jusqu'au niveau de la science moderne et se demander pourquoi et comment celle-ci peut être considérée comme un véritable déclencheur de leur émergence¹⁰. Une préoccupation d'une telle ampleur relève elle-même de l'éthique fondamentale pour deux raisons. D'une part, parce qu'elle se demande pourquoi il y a un questionnement éthique au sujet des faits observés et, d'autre part, parce qu'elle essaie de saisir et d'expliquer ce qui est à la base de leur possibilisation.

⁸La culture est comprise ici (et à travers tous les chapitres du présent travail) au sens anthropologique. Il s'agit des médiations qui reflètent une certaine vision du monde, une identité d'enracinement, un caractère propre d'un milieu et qui permettent de l'interpréter en tant que tel.

⁹Ces faits peuvent concerner le contrôle hormonal, le décodage moléculaire de l'acide désoxyribonucléique, l'accès à la sphère de l'inconscient, le prolongement de la vie, la correction des maladies héréditaires, les procréations médicalement assistées, les greffes et les transplantations d'organes, la modification du génome humain, le clonage, bref, toutes les différentes maîtrises que le système scientifico-technique envisage ou permet de réaliser à l'heure actuelle.

¹⁰Jean LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Artel-Fides, 1997, p. 277. Dans les renvois suivants, on mettra seulement Ladrière.

Identifier le défi est évidemment important. Mais suggérer des pistes en vue d'une pertinente réflexion est encore plus important. C'est ce que tente de faire le présent travail. Il précise, d'abord, le mode de fonctionnement de la science moderne comme source des situations inédites actuelles. Il montre, ensuite, le type de problème que les conquêtes scientifiques et techniques posent aux Noirs d'Afrique dans le cadre des progrès réalisés par la médecine grâce aux exploits de la biologie. Il indique, enfin, comment ce problème peut être mieux abordé au moyen de l'action.

Ce qui inquiète en Afrique noire est théologique dans la mesure où cela affecte les références et croyances fondamentales de ses populations¹¹. Il s'agit d'une problématique qui concerne le rapport entre la science et la culture. Ces deux phénomènes fonctionnent de manière plus ou moins autonome¹². Du fait que chacun sauvegarde ses variables essentielles, leur articulation pose le problème de l'unité d'une culture¹³. Elle requiert, en même temps, qu'il y ait une instance capable de les détourner de leur tendance au repli sur soi pour les inscrire dans une espèce de projet intégratif et, ainsi, assurer à la culture son intégrité. Seule l'action, pense Ladrière, s'avère capable de mener à bien une telle opération¹⁴. D'abord, parce qu'elle est pure initiative¹⁵; ensuite, parce

¹¹Alphonse NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1989, p. 62 : « L'Afrique est aujourd'hui, plus que jamais, interpellée au niveau de ses valeurs fondamentales. Sa vision personaliste et communautaire est mise à rude épreuve par l'émergence des problèmes nouveaux, tels que l'industrialisation, l'urbanisation, la science moderne et la technique. Elle est menacée par le matérialisme athée ».

¹²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, nouvelle édition, suivi des propos de Ladrière : Existence, éthique et rationalité, Montréal, Éditions Liber, 2001, p. 191.

¹³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183 et 187.

¹⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 192.

¹⁵LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin. 2-25 August 1996*, vol. 1, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998, p. 309-310; Idem, « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde*

qu'elle se situe là où les différents systèmes – n'ayant eux-mêmes qu'une autonomie relative¹⁶ – peuvent s'entrecroiser¹⁷; enfin, parce que, à travers sa propre visée, c'est l'accomplissement de soi (en tant qu'aspiration profonde de l'existence) qui est poursuivi¹⁸.

Désigné par l'expression *la logique de l'auto-responsabilisation*, ce processus grâce auquel l'action réussit à articuler le couple science-culture se trouve dans la pensée de Ladrière. Il constitue la trame du présent travail. Il relève de l'anthropologie philosophique et, en tant que tel, il fait partie des performances des humains. Il peut donc être utilisé dans n'importe quel contexte. Il comprend trois registres : 1) la maîtrise des présupposés de la science moderne, 2) l'aménagement d'un espace public et 3) la prise en compte de la culture profonde (de l'Afrique ou d'ailleurs). Ces trois registres ne sont pas arbitraires. Ils font partie du fonctionnement même de l'action. Ce sont des démarches que celle-ci est portée à s'imposer compte tenu de la nature du défi que le projet de l'intégration de la science moderne et de la culture lance aux humains, où qu'ils se trouvent.

Étant pure ouverture, l'action jouit d'une certaine performance. Elle n'obéit, de part sa nature et son statut, qu'à son propre dynamisme interne¹⁹. Dans ce sens, les différents registres

et la foi, Tournai, Éditions Casterman, 1972, p. 77-101; ici p. 86; Idem, « Rationalité et irrationalité en politique », dans *Dialectica*, vol. 39, n° 4 (1985), p. 293; Idem, « L'invention politique », dans Miguel ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Coll. Recueil 2, Bruxelles, Éditions Ousia, 1989, p. 380.

¹⁶LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 192.

¹⁷LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 192.

¹⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 190-191.

¹⁹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

susmentionnés font partie de sa propre trajectoire. Ils sont une série de stratégies grâce auxquelles elle réalise sa propre destinée. Ils s'assimilent donc logiquement à un mode de fonctionnement propre en vue d'un accomplissement de soi. L'action devient ainsi susceptible de favoriser le processus de l'auto-responsabilisation face à la problématique de l'unité de n'importe quelle culture dans la mesure où les percées scientifiques et techniques modernes les mettent toutes au défi.

D'après Boné :

Défi vient du verbe *défier*. Défier, c'est braver, affronter, provoquer au combat. [...]. Le mot fait appel à l'initiative un peu téméraire, à l'audace; il suggère de l'agressivité. En vieux français, le verbe *dé-fier* signifie renoncer à la foi jurée : il a quelque connotation religieuse, comme si on transgressait, si on violait une terre sacrée; comme si on franchissait un tabou. Et c'est cela qui est au coeur du débat : la séduction des pouvoirs nouveaux et la crainte tout ensemble de la profanation de ce quelque chose de sacré qu'est la vie – toute vie, mais la vie humaine en particulier²⁰.

C'est cela que l'on vit partout dans le monde au contact avec la science moderne, et que l'on est appelé constamment à relever. La première partie du présent travail précise comment ce problème se présente en contexte négro-africain. Elle indique aussi le type de question auquel les Noirs d'Afrique devraient répondre s'ils envisagent relever, de manière responsable, le défi auquel ils sont mis. Après avoir présenté quelques réponses qui y ont été données et les raisons pour lesquelles celles-ci apparaissent insatisfaisantes, cette première partie montre en quoi vont consister notre contribution ainsi que l'approche méthodologique dont nous ferons usage.

²⁰Édouard BONÉ, « Le défi génétique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa. 26 avril-2 mai 1987*, Coll. Semaines théologiques de Kinshasa, Kinshasa, Éditions de la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa (on écrira désormais F. T. C. K.), 1987, p. 227.

La deuxième et dernière partie de ce travail est constituée de quatre chapitres. Le premier est une justification de la pertinence des trois registres ci-haut mentionnés. Il montre, d'abord, pourquoi ces registres s'imposent comme processus incontournables dans le projet de l'intégration du couple science-culture. Il indique, ensuite, comment, en définitive, ils ne sont eux-mêmes que les diverses composantes du mode de fonctionnement de l'action elle-même. La réflexion sur l'action se poursuit au deuxième, au troisième et au quatrième chapitres de cette partie : d'abord, en mettant les penseurs négro-africains en dialogue avec Ladrière; ensuite, en précisant davantage l'apport de ce dernier à leur discours et, enfin, en revenant sur l'action en tant que telle.

Au coeur de la réflexion en question se trouve l'action comme instance médiatrice. L'action ne joue pas ce rôle de médiation uniquement entre la science et la culture, entre le déjà-là et le pas-encore à travers l'existence. Elle le fait aussi en rendant effectif²¹ tout ce qu'on pourrait suggérer comme solution pour l'Afrique dans le cadre soit de la bioéthique soit de la science moderne. Il s'agit apparemment d'une médiation à trois niveaux : 1) l'articulation des systèmes scientifico-technique et culturel, 2) le rapprochement de deux pôles²² de l'existence (chaque fois que celle-ci cherche à coïncider avec soi-même) et 3) l'effectivité des solutions suggérées par tous les auteurs évoqués dans ce travail dans le cadre de l'Afrique. Mais, au fond, le rôle de l'action demeure beaucoup plus large que cela à cause de ses potentialités d'effectuation. Autrement dit, du fait

²¹Qui dit *effectivité* dit un processus d'ordre pratique et, par conséquent, une opération qui a absolument besoin de l'action pour passer au concret. Cela reste vrai pour les diverses solutions que proposent, pour l'Afrique, tous les penseurs cités dans ce travail.

²²Il s'agit du *déjà-là* et du *pas-encore*, c'est-à-dire de ce qu'est l'existence et de ce à quoi elle aspire ou, ce qui revient au même, de son *être* et de son *devoir-être*. Ces deux expériences sont vécues dans une recherche constante de correspondance. Et c'est par l'action que la distanciation entre les deux doit être amenuisée.

qu'elle va de bord en bord, la médiation de l'action fait de celle-ci une instance pertinente et incontournable, c'est-à-dire une instance sans laquelle on ne peut rien produire.

Une telle responsabilité paraît extrêmement grande. Elle demande qu'on s'y attarde davantage. Elle exige qu'on réfléchisse sérieusement sur l'action en l'examinant dans ses processus et dans ses divers déploiements. Une telle démarche est nécessaire dans la mesure où l'on sait que l'action n'avance pas toujours à une même vitesse. Elle ne présente pas toujours son déploiement sous une même configuration. Elle peut, fait observer Ladrière, aller à l'encontre d'elle-même²³. Tenant compte de ce hiatus, l'action semble susceptible d'engendrer une double expérience apparemment conflictuelle : celle de l'espérance qui la porte et celle d'un drame qui semble la désaxer.

Mais, de par ses aspirations les plus profondes, l'action est essentiellement éthique. Par définition, elle vise constamment le bien. Dans ses attentes les plus fondamentales, elle se conçoit, en définitive, comme une médiation dont l'objectif principal est de permettre à l'existence de réaliser son auto-accomplissement. De telles attentes et aspirations ne s'inscrivent-elles pas parfaitement dans celles de la foi? Leur eschatologie ne rejoint-elle pas celle du discours de la foi?

Certes, la manière dont procède l'action (en tant que raison à l'oeuvre) est différente de celle de la foi. Les deux démarches partent, en effet, de deux points différents. Même si elles impliquent

²³LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans Roland DUCRET & alii (dirs.), *Christianisme et modernité*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 224-225.

toutes deux la personne humaine²⁴, elles restent distinctes dans la mesure où l'une part de la structure spécifique de l'existence tandis que l'autre part du Christ comme événement²⁵. Mais la logique de l'action développée dans ce travail rend possible leur rapprochement. Elle part du fait que les deux démarches peuvent être inscrites dans un même procès fondamental. Toutes deux ont, en effet, un rapport à l'*eschaton*²⁶, lequel sera amplement abordé au dernier chapitre. À travers ce rapport, qui se conçoit de part et d'autre en termes d'espérance²⁷, se dégage le fait que la clarté que la raison voudrait voir à l'issue de ses opérations, c'est en quelque sorte ce que proclame le discours de la foi. Il s'agit ici d'une approche théologique de l'historicité de la raison, car, en s'inscrivant dans l'eschatologie de la foi, ce que vise, en fin de compte, l'action en tant que raison à l'oeuvre, ce n'est pas un univers rationaliste, mais un monde sensé et sans dérélition²⁸.

Comme discours théologique, cette logique de l'action apporte, d'une part, un soutien inespéré au discours de la foi littéralement essoufflé par le défi biomédical moderne. Elle contribue, en quelque sorte, à le clarifier et à le comprendre mieux. D'autre part, elle permet particulièrement à l'Afrique, confrontée au même défi, de promouvoir un discours d'espoir.

²⁴LADRIÈRE, « Rationalité et croyance », dans dans *Revue de l'Université de Bruxelles* [Où va Dieu/numéro conçu par Edmond Blattchen & alii], 1 (1999), p. 296.

²⁵LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 230-231.

²⁶LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans Michel DION & Louise MELANÇON, (dirs.), *Un théologien dans la cité. Hommage à Lucien Vachon*, Coll. Recherches 33, [Montréal], Éditions Bellarmin, 1996, p. 59.

²⁷LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 59.

²⁸LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 231-232.

PREMIÈRE PARTIE : LES PRATIQUES BIOMÉDICALES MODERNES INTERPELLENT LES NÉGRO-AFRICAINS.

I. INTRODUCTION.

D'après Édouard Boné¹, la biomédecine² moderne ne s'est pas développée du jour au lendemain. Ses multiples réalisations ont pris forme progressivement. Ce n'est qu'à partir de la Deuxième Guerre mondiale, en effet, que, petit à petit, la génétique, l'immunologie, la chirurgie, les antibiotiques, certains contraceptifs, les soins intensifs, le décodage de la double hélice d'acide désoxyribonucléique (ADN), les greffes, les transplantations d'organes, les techniques de procréation médicalement assistée (fécondation *in vitro*, insémination artificielle, FIVETE, gestation de substitution), etc., ont dû se développer, certaines découvertes prenant parfois des décennies avant d'être mises au point.

Certes, compte tenu d'inévitables chevauchements que l'on retrouve d'une période à l'autre, l'on ne s'accorde ni sur la configuration des étapes qu'ont particulièrement connues les activités biomédicales ni sur les réflexions éthiques conséquentes³. Mais une chose reste vraie : l'après-guerre, pour ne citer que le cas des États-Unis, est un point de départ officiellement connu. Ayant

¹BONÉ, « Le défi génétique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 228.

²Nous entendons par *biomédecine* la médecine telle qu'elle s'est développée en Occident en exploitant la biologie moléculaire, c'est-à-dire la combinaison de la génétique et de la biochimie en vue de parvenir à de nouvelles maîtrises de la reproduction, du patrimoine génétique, du système nerveux, etc. On peut lire à ce propos Denis ALEXANDER, « La science des années soixante-dix », dans *Au-delà de la science*, Fontenay-sous-Bois, Éditions Farel, 1978, p. 10; voir aussi Käty RICARD, « La biologie doit-elle être réductionniste? », dans *Études*, 388, 3 (mars 1998), p. 333-342.

³Hubert DOUCET, *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Éditions Labor et Fides, p. 33-62; voir aussi Guy DURAND, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, [Montréal-Paris], Éditions Fides-Cerf, 1999, p. 537.

remporté la victoire grâce à leur performance stratégique et militaire, les Américains ont de l'engouement pour les découvertes scientifiques et techniques. Comme le reste du monde, ils ont le pressentiment que la science confère beaucoup de pouvoirs. Par conséquent, son développement doit être poursuivi de la même manière qu'il était recherché au cours des affrontements avec les troupes ennemies. Cet enthousiasme pour la science, perçue comme moteur du progrès et de la puissance en général, va beaucoup contribuer à son développement. Par contre, l'éthique (ou la morale) est disqualifiée et mise de côté, car les milieux universitaires et intellectuels l'assimilent à la religion, considérée elle-même comme un produit de l'imagination⁴, une affaire démodée, irrationnelle, sentimentale et privée⁵.

Ayant dès lors, et dans leur diversité, trouvé un environnement propice à leur progrès, la science et la technique nous font assister aujourd'hui à de nouvelles maîtrises de la génétique, de la reproduction et du système nerveux⁶. L'étude des premières étapes du développement humain,

⁴DOUCET, *Au pays de la bioéthique*, p. 13-14; LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 23-24 : « Du reste, depuis la deuxième guerre mondiale, la science – ou plus exactement la recherche scientifique – est devenue un facteur politique auquel tous les États accordent la plus grande attention, précisément parce qu'il est évident que la capacité d'utiliser les ressources de la science constitue aujourd'hui une composante essentielle de la force économique-politique d'une collectivité. Partout on voit s'élaborer une politique de la science et se construire des institutions étatiques appropriées ».

⁵Karl-Otto APEL, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Coll. Opuscule 2, traduit par Raphaël Lellouche, Inga Mittmann, avec le concours de Christian Bouchindhomme, André Laks, avant-propos de Karl-Otto Apel, introduction de Raphaël Lellouche, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 27-28 : « La possibilité d'une validité intersubjective des arguments est exactement coextensive à la possibilité d'une objectivité scientifique dans le domaine des sciences formelles logico-mathématiques et dans celui des sciences empirico-analytiques. Or, comme on ne peut déduire les normes et les jugements de valeur, ni par le formalisme des inférences logico-mathématiques, ni par des inférences inductives à partir des faits, l'idée de l'objectivité scientifique semble renvoyer la prétention à la validité élevée par les normes morales et les jugements de valeur, à la sphère d'une subjectivité arbitraire ».

⁶Paul RICOEUR, « Postface », dans Frédéric LENOIR, (dir.), *Le temps de la responsabilité*, Paris, Éditions Fayard, 1991, p. 252; voir aussi BONÉ, « Le défi génétique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 228.

par exemple, permet de cerner le commencement de la vie humaine et d'agir sur elle. Ces interventions sont souvent présentées comme devant contribuer au *bien-être* des personnes qui en auraient besoin ou qu'on juge telles.

Mais, à cet objectif d'assistance aux personnes, viennent s'interposer d'autres intérêts, comme celui de la recherche purement théorique. De telles actions, constate Paul Ricoeur, s'exercent dans des domaines jamais explorés auparavant, interférant ainsi avec des « expériences immémoriales » de léthargie liées à notre naissance, à notre patrimoine génétique, à notre comportement, jusqu'à atteindre notre « identité personnelle »⁷ et même collective. Elles donnent lieu à des possibilités de manipulations au début de la vie, par exemple, qui peuvent présenter des dangers non encore décelables à l'heure actuelle.

La stérilité, les diverses maladies héréditaires, etc., n'arrangent personne. Mais le souhait d'avoir un enfant, les visées thérapeutiques, les pratiques biomédicales modernes en général et, surtout, la pure recherche théorique posent actuellement de nouvelles questions à l'humanité. Ils interpellent l'éthique chrétienne ou simplement toute culture en tant que médium devant assurer la cohésion d'un peuple.

En comparant les confessions religieuses et les grandes doctrines philosophiques, écrit Debru, les concordances semblent évidentes. Mais, malgré cet atout qui aurait pu favoriser l'entente entre les humains, le constat que l'on fait en bioéthique révèle à quel point l'humanité est loin de

⁷RICOEUR, « Postface », dans LENOIR, *Le temps*, p. 252.

chanter à l'unisson. Sur les grandes questions bioéthiques contemporaines, les priorités qui sont retenues et les conclusions auxquelles les penseurs aboutissent, donnent parfois naissance à des divergences d'appréciation considérables. Les disharmonies se constatent parfois à l'intérieur d'une même nation, corporation, institution ou culture⁸.

Dans une excellente étude comparative de deux bioéthiques nationales – avec quelques pages consacrées à la question de l'Amérique latine –, Hubert Doucet arrive à des conclusions presque similaires : si pour les Français, écrit-il, la préoccupation principale en bioéthique peut concerner le type d'humanité que l'on veut être, aux États-Unis, c'est plutôt la question du droit de la personne qui est au coeur des discussions. Chacune de ces priorités détermine également le type de relation que l'on établit de part et d'autre avec la science et la technique⁹. Comment pourrait se poser la question en Afrique noire?

Pour mieux saisir la question qui pourrait surgir en Afrique à la suite des percées biomédicales modernes, il faudra mettre en présence le binôme science-culture. Plus loin, dans le deuxième chapitre, on verra que la plupart des penseurs réfléchissant sur le défi biomédical en

⁸Claude DEBRU, « Diversité des cultures ou universalité des normes? La question de la personne humaine », dans Claude DEBRU, (resp.), *Bio-éthique et cultures*, Coll. Science-Histoire-Philosophie, préface de Jean Bernard, Paris, Éditions J. Vrin, 1991, p. 111; voir aussi Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Coll. Sciences-Éthiques-Sociétés, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1990, p. 191 : Il y a, en effet, « un nombre indéfini et important de questions sur lesquelles tous les hommes ne peuvent s'entendre parce qu'ils n'ont pas la même conception du monde et donc de la vie bonne ni la même hiérarchie de valeurs : statut d'embryon, avortement, contraception, diagnostic prénatal, définition de la mort, définition de la famille, droit à procréer, droit à disposer de son corps, euthanasie, expérimentation sur l'animal, procréation assistée, etc. (sic) comportent des questions de principe et renvoient à des situations pratiques où protestant, musulman, athée, catholique, déiste, agnostique, juif, sans parler du bouddhiste ou de l'animiste, ne peuvent pas se mettre d'accord ».

⁹Hubert DOUCET, « La bioéthique : sens et limite d'un mouvement socioculturel », dans *Ethica*, vol. 10, n° 1 (1998), p. 46.

Afrique, n'ont pas suffisamment prêté attention à ce binôme. À travers celui-ci, se trouve un facteur appartenant aux Noirs d'Afrique, qui relève de leur culture. Il constitue, à notre avis, un bon point de départ pour une meilleure saisie des enjeux de la problématique bioéthique en Afrique noire. L'analyse du contexte négro-africain au premier chapitre permet de s'en rendre compte. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler la *culture profonde*. En tant que niveau du sens fondamental, cette instance permet de situer le défi biomédical en Afrique dans le rapport *science-identité*, ou dans celui de *science-culture*. Les exemples évoqués ci-dessous – sur la fécondité, sur la paternité (ou la filiation) et sur la vieillesse en milieu négro-africain – rendent bien justice à cette réalité.

L'objectif du premier chapitre sera, en effet, d'indiquer à quel point les progrès biomédicaux interpellent l'identité négro-africaine dans ses repères et croyances religieux, sociaux et culturels. Cela permettra de dégager une question fondamentale, à partir de laquelle on peut espérer aborder, de façon pertinente, le défi biomédical en contexte négro-africain. Le deuxième chapitre présentera quelques tentatives de réponses qui y ont été apportées. Les limites que celles-ci présentent vont conduire à une hypothèse selon laquelle, la pensée de Jean Ladrière permet d'apporter une meilleure contribution au problème du défi biomédical en Afrique noire. Avant de conclure cette partie, on indiquera la manière dont on va lire Ladrière.

II. CHAPITRE PREMIER : LE CONTEXTE NÉGRO-AFRICAIN ET LA BIOMÉDECINE MODERNE.

1. Introduction.

Comme mentionné plus haut, ce chapitre sera largement constitué des exemples tirés du terroir socio-culturel d'Afrique noire. Cela permettra d'identifier le type de questions que les avancées biomédicales modernes soulèvent en contexte négro-africain. Ces questions concernent l'identité des Noirs d'Afrique et, de ce fait, posent le problème du rapport science-culture.

2. Premier exemple : la fécondité chez les *Mossi*.

Dans la pensée *mossi* du Burkina-Faso, par exemple, l'homme n'est pas du tout considéré comme géniteur. Il souffre toujours d'*impotentia generandi* congénitale. Et l'on ne cherche pas à le vérifier médicalement, car ce qui est à l'origine de la procréation, ce n'est pas le rapport sexuel, mais l'entrée fortuite d'un esprit que les femmes doivent courtiser par leur bon comportement. Bien que possédant plusieurs enfants dans l'au-delà, des enfants qu'elle ne peut obtenir que lorsqu'elle réussit à se conduire correctement, la femme reste soumise à certaines obligations. Elle doit, d'une part, procurer à ces enfants potentiels l'envie de l'avoir comme mère et, d'autre part, faire en sorte que les génies-parents invisibles ne les reprennent pas dans leur monde. Cette éthique repose sur le lignage de la mère. Elle est aussi holistique. L'individu ne vaut pas par rapport aux objectifs et priorités du groupe. Ce que l'on voit et privilégie avant tout, c'est le lignage et tout ce qui peut contribuer à sa survie. Pour répartir de manière équitable les naissances, on adopte les enfants. Ces derniers ne sont pour une femme *mossi* qu'une partie peu personnalisée d'un patrimoine familial.

C'est une espèce de pointe d'un iceberg dont elle ne doit, en aucune façon, chercher à accaparer la partie immergée. En s'en appropriant à travers une nombreuse progéniture, elle risquerait de rendre moins prolifiques, voire stériles les autres femmes de son lignage¹.

Étant donné que, dans les pratiques biomédicales modernes, la fécondation peut se faire *in vitro*, c'est-à-dire en laboratoire et sans rapports sexuels, rien n'empêche d'imaginer que les femmes *mossi* pourraient s'en accommoder. Mais, d'une part, les *Mossi* font dépendre la prolificité de la femme de son comportement moral. D'autre part, le monde humain se conçoit lui-même comme dépendant fondamentalement des génies à courtiser et non à « contraindre ». Or, dans la fécondation *in vitro*, l'insémination artificielle, la FIVETE et la gestation de substitution, on exerce une certaine contrainte sur la prolificité. Il y a donc lieu de conclure que les procréations artificielles seraient perçues comme une subversion. Cela signifie que ces pratiques biomédicales briseraient la relation étroite qu'il y a entre la fécondité de la femme et l'immémoriale conviction religieuse selon laquelle les génies de l'au-delà influencent et dirigent librement le monde des humains².

Cette idée est partagée par plusieurs peuples à travers le monde³. Chez les *Baluba* du Kasai, au Congo-Kinshasa, par exemple, un mariage infécond est généralement voué à l'échec. Il est toujours pour les conjoints eux-mêmes et pour leurs familles respectives une source de beaucoup

¹Andras ZEMPLÉNI, « Corps blanc dans la famille noire : éthique et biomédecine en Afrique », dans DEBRU, *Bio-éthique et cultures*, p. 99-100; voir aussi Dominique BONNET, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi*, Paris, O. R. S. T. O. M., 1988.

²ZEMPLÉNI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 99.

³ZEMPLÉNI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 99.

de problèmes et d'interminables conflits⁴. Mais, même si la stérilité féminine peut conduire l'homme au divorce ou à la polygamie⁵ et que, aux dires de Mulago, l'impuissance préalable masculine remet en cause le droit de se marier⁶, ce proverbe⁷ *luba* montre bien que la fécondité est conçue comme un fruit de la bénédiction divine :

Kulela kakwena ku makanda. Amu Nzambi wakwela lupemba.

Procréer ne dépend pas de la force (humaine). (Mais) uniquement de la bénédiction de Dieu.

⁴François-Marie LUFULUABO, « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », dans *Revue du Clergé Africain*, 24 (1969), p. 352; voir aussi François KABASELA LUMBALA, *Alliance avec le Christ en Afrique*, 2^e édition, Paris, Éditions Karthala, 1994, p. 86; MATUNGULU OTENDE, *Une spiritualité de l'« être avec »*. *Heurts et heurs d'une communion*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1991, p. 46; Léonard MUKENGE, « Croyances religieuses et structures socio-familiales en société luba : "Buena muntu", "Bakishi", "Milambu" », Extrait de *Cahiers Économiques et Sociaux*, vol. 5, n° 1 (mars 1967), p. 47; Guy A. SMAL & Joseph W. MBUYI, *Femme congolaise. Réveille-toi*, s. l., s. é., s. d., p. 156; TSHIAMALENGA NTUMBA, « La vision ntu de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique », dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 7, n° 14 (juillet 1973), p. 189 : « C'est que, si la vie est le bien par excellence pour les bantu, la propagation de la vie est une tâche essentielle à toute existence ntu, si bien que, mourir sans progéniture comme le célibat, c'est une véritable malédiction, le malheur par excellence. Cela est si vrai que dès sa naissance, l'enfant sera déjà appelé "Tatu" ou "Mamu" (père ou mère), en prévision de son rôle futur de procréateur ou de procréatrice ». Pour certains auteurs, ce problème d'infécondité concerne tous les noirs d'Afrique : MUYENGO MULOMBE-SEBA, « Donum vitae, instruction de la congrégation pour la doctrine de la foi sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation (10 mars 1987) », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 11, n° 22 (octobre 1987), p. 270-271 : « Dans le continent noir, la procréation est vue comme "la fin ultime de l'homme". La stérilité est la négation de l'homme : "mourir sans progéniture c'est mourir totalement". Et le mariage n'a de valeur qu'en fonction de la progéniture : "on se marie pour avoir des enfants". [...] Si les Occidentaux recourent aux techniques biomédicales, les africains – faute de mieux peut-être – recourent à la polygamie, au mariage avec substitut, au divorce... Voire (sic) à la polyandrie ».

⁵LUFULUABO, « Mariage coutumier », p. 352.

⁶MULAGO GUA CIKALA MUSHARHAMINA, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1981, p. 34. À cette même page, on peut lire : « La femme signifiera son refus en disant : "Mon fiancé n'est pas un homme" ».

⁷Il n'est pas facile d'identifier l'auteur d'un proverbe ou d'un dicton dans une culture. Cela fait partie de son patrimoine. D'après TSHIAMALENGA, « La vision ntu de l'homme », p. 178 : « Certains contes, récits, proverbes, etc. (sic) sont des moyens consciemment choisis par les Bantu traditionnels pour transmettre le fruit de leur réflexion sur le monde, l'homme et l'absolu [...]. Il s'agit là, certes, d'une philosophie inachevée et fragmentaire [...]. Mais toute philosophie, même la mieux élaborée, reste fragmentaire et inachevée en tant qu'entreprise humaine. Il y a seulement des degrés dans l'inachèvement (sic) ».

3. Deuxième exemple : paternité (ou filiation) et biens matrimoniaux chez les *Baluba*.

Dans son ouvrage sur les *Bakongo*, les *Mongo*, les *Baluba*, les *Bashi* et les *Banyarwanda* en Afrique centrale, Mulago constate que, chez les Africains, et plus particulièrement chez les Bantu (auxquels appartiennent les cinq groupes susmentionnés), le mariage n'est pas une affaire exclusive du couple. Il engage les deux familles et clans dont chacun des conjoints fait partie et, de ce fait, remodèle et dilate profondément tous les liens de parenté antérieurs. Sa célébration nécessite la présence de tous : les membres invisibles et visibles. Les invisibles, ancêtres, y sont conviés en tant que membres responsables claniques. Ils bénissent, à partir de leur monde, les futurs conjoints. Le père et la mère les représentent dans le monde visible. Ce sont eux qui, en leur nom, non seulement ont le dernier mot sur l'issue du mariage qui est en vue, mais aussi, président les cérémonies. Le mariage n'est pas qu'un acte qui engage la communauté et la société. Il a également un caractère symbolique : « il exprime et réalise la pérennité et l'expansion de la vie de toute la famille, de tout le clan; vie qui tire son origine de l'ancêtre fondateur – et, par son intermédiaire, de Dieu –, vie toujours sustentée par lui »⁸.

⁸Vincent MULAGO, « La famille et le mariage africains interpellent l'Église », dans *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. IV, n° 7 (janvier-juin 1982), p. 25; Idem, *Mariage traditionnel*, p. 57-58. L'infécondité est mal perçue en Afrique. On peut lire à ce propos Joseph-Albert MALULA, « Mariage et famille en Afrique », dans *Bulletin de Théologie Africaine*, numéro spécial : *La mission de l'Église aujourd'hui*, 13/14 (1985), p. 213-221. À la page 215, ce prêtre catholique dit : La pérennité de la « famille élargie est assurée par le mariage de ses membres. Pas n'importe quel mariage mais un mariage qui porte des fruits. Un homme ou une femme qui ne procrée pas est, dans la mentalité africaine, un homme mort. C'est comme du bois sec qui n'est bon à rien » ; Bénézet BUJO, « La morale peut-elle être chrétienne en Afrique? », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 75-106. À la page 100, ce théologien africain écrit : « Une des aspirations les plus fondamentales [dans l'éthos négro-africain] est la procréation telle que les ancêtres l'ont recommandée. Ainsi, un homme mort sans descendance tombe d'une certaine façon dans l'oubli. Chez certaines tribus on lui met du charbon dans la bouche pour signifier qu'il est éteint [...]. La procréation est donc une question de survie individuelle et communautaire à la fois ».

Chez les *Baluba* du Kasai, rapporte Mukenge⁹, le mariage, comme tant d'autres en Afrique, se contracte sur la base des biens que la famille du fiancé doit remettre à celle de la fiancée. Ces biens matrimoniaux (argent, bouc, chèvres, habits,...) qui, d'après Mulago, sont abusivement appelés « dot »¹⁰, ont plusieurs fonctions. Certaines découlent de leur considération globale, tandis que d'autres se rattachent à chacune de leurs parties prise individuellement. Dans leur globalité, ces biens légitiment le mariage et les enfants qui pourraient en naître. De la sorte, cohabiter avec une personne sans qu'il y ait eu versement de ces biens est perçue comme une union illégitime. Dans une telle union, par exemple, la femme est libre de rencontrer n'importe quel autre homme en dehors de ce mari qui, au regard des us et des coutumes, est purement et simplement un concubin. Ce dernier n'a pas non plus le droit d'exiger d'elle la fidélité, à l'encontre de laquelle les ancêtres pourraient lui (femme) infliger des châtiments. Par conséquent, les enfants qui naîtraient d'une telle union sont déshérités de ce qui est essentiel pour les *Baluba*, à savoir le droit d'aînesse et celui – à moins d'un arrangement postérieur par versement des biens matrimoniaux – d'être destinataires des biens matrimoniaux.

Dans l'esprit d'une future conjointe *muluba* (peu importe son âge), ces biens que sa famille reçoit pour son mariage sont un véritable signe de reconnaissance à l'endroit des ancêtres, car le *Muluba* estime que tout ce qu'un être humain peut avoir de plus noble (son existence, sa prolificité et sa richesse), il le tient de ses aïeux. Par conséquent, ces derniers ont le droit et la possibilité de lui arracher tout cela à n'importe quel moment, à leur propre guise. De ces croyances découle un

⁹MUKENGE, « Croyances religieuses », p. 42-45.

¹⁰MULAGO, *Mariage traditionnel*, p. 62.

comportement de peur et de soumission, comportement qui conduit au culte et aux offrandes en l'honneur des ancêtres¹¹.

Dans ce sens, les biens matrimoniaux sont, pour la nouvelle mariée, le geste de reconnaissance qu'elle est appelée, comme tout *Muluba*, à exprimer à ses aïeux. Pour avoir reçu de leur part son existence, ses capacités séductrices, sa prolificité, elle leur exprime, par le versement de ces biens, sa gratitude. Ces biens dédommagent, dans une certaine mesure, sa famille qui, l'ayant cédée à un autre lignage, ne va plus la compter parmi ses membres prolifiques¹².

Dans leurs parties prises individuellement, les espèces (partie monétaire) jouent un rôle de compensation. Ayant cédé sa fille à un lignage étranger, la famille va utiliser les espèces pour épouser une femme, en remplacement de son membre fécond qui est parti. Le bouc destiné aux ancêtres, donne à ces biens un caractère sacré. Il est remis au père de la fille. C'est par ce bouc que celle-ci exprime sa reconnaissance à l'égard des ancêtres qui lui ont permis de venir au monde, de vivre et surtout d'avoir eu la chance d'être prise en mariage. La mère de la fille a aussi sa part dans ces biens. Pour avoir souffert et, surtout, pour avoir éventuellement fait de sa fille une bonne future épouse, elle reçoit une chèvre et beaucoup d'autres biens. Une deuxième chèvre devra lui être accordée après que sa fille aura été trouvée vierge lors de sa première nuit des noces¹³.

¹¹MUKENGE, « Croyances religieuses », p. 68.

¹²MUKENGE, « Croyances religieuses », p. 45.

¹³MUKENGE, « Croyances religieuses », p. 45-47.

En Afrique, le consentement que chacun des conjoints exprime à l'occasion de leur mariage modifie les relations familiales antérieures. Toutes les deux familles se lient et, par cette liaison, entraînent des changements socialement et structurellement profonds, disait Monseigneur Sarah, évêque de Conakry, au Synode des Évêques en 1980¹⁴. Il s'agit de part et d'autre de la famille au sens large, c'est-à-dire de tous les membres qui – par le pacte de sang, l'adoption, l'alliance, l'affinité ou autre lien – appartiennent à chacune des deux familles mariées. Peu importe le lieu où ils se trouvent, vivants ou déjà dans l'au-delà¹⁵. Ils sont tous concernés et s'introduisent les uns dans les autres, prolongeant, par ce nouveau mariage, et plus spécialement par les enfants qui pourraient en naître, les maillons de la grande chaîne qui descend des ancêtres.

C'est sans doute pour cela qu'en société *luba*, les biens matrimoniaux suivent les règles des croyances religieuses et celles des structures socio-familiales établies par les ancêtres des deux familles (ou lignages) impliquées. Tout contrevenant en paie les frais (infécondité, « fausses couches », décès des enfants à bas âge). Dans la plupart des cas, les déboires qui pourraient frapper la femme ont pour cause le non respect des règles, enregistré soit dans la détermination, soit dans les éléments constitutifs, soit dans la destination des biens versés pour son mariage. Pour le mari, par contre, c'est la mauvaise provenance de ces biens, qui pourrait lui causer des torts¹⁶.

¹⁴Cité par Jean-Marie BALENGAMIRE AKSANTI KOKO, *Mariage africain et mariage chrétien. Recherches canoniques et pastorales dans l'Église du Zaïre*, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie et de droit canonique, 1990, p. 48.

¹⁵BALENGAMIRE, *Mariage*, p. 49; MALULA, (Card.), « Mariage et famille en Afrique », dans *Documentation Catholique*, 1880 (1984), p. 871; voir aussi MULAGO, « La famille et le mariage africains interpellent l'Église », p. 18.

¹⁶MUKENGE, « Croyances religieuses », p. 62-63.

Pour éviter que le nouveau foyer ne devienne malheureux, les parents s'arrangent de telle sorte que ces exigences soient minutieusement respectées¹⁷, car, en définitive, le meilleur cadeau qu'un parent puisse faire à son enfant, c'est de lui éviter dans la mesure du possible tout ce qui pourrait rendre son foyer infécond. Les croyances religieuses et les structures socio-familiales en déterminent les modalités. Ce sont elles qui font passer le mariage coutumier pour le seul vrai aux yeux des Négro-africains.

L'importance que l'on accorde à ce mariage est capitale. C'est ce que le Cardinal Malula, ancien archevêque de Kinshasa, avait, en effet, déclaré au Congrès de Yaoundé (Cameroun), tenu et organisé du 4 au 11 avril 1984 par l'Association oecuménique des théologiens africains :

Aujourd'hui, ce mariage de type occidental pose de sérieux problèmes aux Africains, parce que, inadapté, il se trouve en porte à faux. En effet, bien qu'instruits et baptisés, après cent ans d'évangélisation, les chrétiens africains continuent à se marier selon les coutumes et les traditions de leurs ancêtres. Même dans le contexte moderne, dans les grandes villes d'Afrique, c'est ce mariage coutumier traditionnel qu'ils considèrent comme leur vrai mariage, donnant droit à la vie commune et à la procréation des enfants. Tandis que le mariage *in facie ecclesiae*, qui s'ajoute après, est pour eux une formalité qu'il faut remplir parce les missionnaires l'exigent et l'imposent comme passage obligé pour recevoir les sacrements¹⁸.

Il n'est pas du tout superflu d'ajouter que le mariage civil dans les pays qui ont acquis l'indépendance depuis les années soixante se trouve, même à l'heure actuelle, dans la même situation.

¹⁷MUKENGE, « Croyances religieuses », p. 63.

¹⁸MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 872.

C'est entre autres dans ce sens qu'on peut mieux saisir les enjeux que présente le mariage négro-africain. Il se situe essentiellement dans une dynamique et non dans un acte posé une fois pour toutes¹⁹. Il n'est pas à concevoir comme une page tournée une fois qu'on y a écrit quelque chose. C'est une forme de procédure judiciaire. Avant que la sentence ne soit prononcée, sa prolificité doit être constatée. Le manque d'attention à cet aspect a confiné beaucoup de divorcés remariés, de perpétuels mariés coutumièrement, de polygames, etc., dans un véritable cul-de-sac. Pour certains, en effet, il faut attendre la naissance d'un ou de plusieurs enfants avant de se présenter devant l'Église. Pour d'autres, il faut – dès que l'union s'avère inféconde – divorcer, se remarier ou devenir polygame. Aux uns et aux autres l'accès aux sacrements est interdit. Dans l'intention de rendre pertinente la pastorale familiale, les Églises locales d'Afrique ont fait des propositions concrètes. Elles souhaitent que soit reconnu le mariage coutumier avec ses différentes phases qui n'excluraient certainement pas l'exercice des rapports sexuels dans la mesure où ils sont indispensables à la vérification de la prolificité du couple²⁰.

¹⁹MULAGO, *Mariage traditionnel*, p. 58; voir aussi Oscar BIMWENYI-KWESHI, « L'Afrique au synode. Problèmes de la famille », dans *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. IV, n° 7 (janvier-juin 1982), p. 63 : Le mariage africain peut être essentiellement conçu « comme acte personnel et communautaire, réalisé selon un processus dynamique, ouvert à la fécondité, connaissant aussi la polygamie et le divorce »; Eugène LAPOINTE, *À ce monde aimé de Dieu proclamer l'évangile. La mission aujourd'hui*, Coll. Brèches théologiques 27, Montréal, Éditions Médiaspaul, 1997, p. 20.

²⁰BUJO, « La morale peut-elle être chrétienne en Afrique? », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 100. Sur cette question, deux thèses opposées, soutenues respectivement par Lufuluabo et Mpongo en 1969, sont devenues une discussion classique : LUFULUABO, « Mariage coutumier », p. 351-420 et Laurent MPONGO, « L'infécondité comme empêchement dirimant? », dans *Revue du Clergé Africain*, 24 (1969), p. 696-711; voir aussi MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 872 : « Les évêques du Zaïre présents au Synode romain sur la famille se sont clairement exprimés sur ce point : "... Dans nos cultures, disent-ils, il est tout à fait exclu, car inadéquat et inconcevable, d'appeler "pré-nuptial ou essai" des étapes qui s'intègrent dans un processus dynamique de la constitution du lien matrimonial. De plus, dans cette conception, où l'on va de concertation en concertation, ce n'est pas au terme de la démarche que se pose la question de la validité ou de l'invalidité, l'examen minutieux de tous les aspects de l'union ayant [...] signalé et écarté d'éventuels obstacles et empêchements" ».

Avec la biomédecine moderne, la maîtrise de la reproduction semble acquise, mais aussi ambivalente. Tout en résolvant le problème de l'infécondité, qui est au coeur des préoccupations et des discussions, elle a fait surgir d'autres problèmes. Dans sa manière de procéder, elle a donné naissance à d'autres notions parentales comme celles de père-mère biologiques (ceux qui fournissent le sperme et l'ovule), mère de substitution ou porteuse (celle qui prête son utérus) et père-mère sociaux (ceux qui élèvent et éduquent l'enfant)²¹. Ces trois groupes parentaux peuvent appartenir à des souches ancestrales bien distinctes. De ce fait, la filiation, l'identité, la paternité (ou maternité) et le mariage pourraient être mis en cause. Dès leur naissance, des enfants *luba*, qui seraient issus de telles combinaisons, pourraient passer pour des personnes qui seraient plus tard exposées à la problématique de la non-observance des exigences des croyances religieuses et celles des structures sociales et familiales préétablies.

On sait qu'on ne change pas de lignage comme on change de chemise, de pantalon ou de chaussures. On sait aussi que la fixation, la composition, l'attribution et la provenance des biens matrimoniaux suivent des règles bien précises afin d'éviter au nouveau foyer des malheurs, de lui assurer de quoi espérer une progéniture et de contribuer à le rendre heureux. Alors, lequel de ces trois groupes parentaux susmentionnés devrait fixer et percevoir les biens matrimoniaux lors du mariage de la jeune fille et, dans le cas du garçon, les fournir?

²¹Édouard BONÉ & Jean-François MALHERBE, *Engendrés par la science. Enjeux éthiques des manipulations de la procréation*, Coll. Recherches morales. Positions, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 57-70; voir aussi Marc DEM, *Lettre à Monsieur Quelconque sur les enfants artificiels et autres monstruosité nouvelles entre IVG et IVV*, annexe de Jérôme Lejeune, Dion-Valmont, Éditions Dimas, 1987.

Ce qui vient d'être dit sur les biens matrimoniaux chez les Baluba vaut aussi pour le droit à l'usage (et aussi au bénéfice) des moyens de production dans toutes les sociétés lignagères négro-africaines, car l'appartenance à un clan légitime les droits et les obligations de la personne.

D'après Mwene-Batende, en effet, avant de procéder à la distribution de son patrimoine (la faune, la flore, le sol, le sous-sol, etc.) entre ses différents lignages, un clan commence toujours par le recenser. En tant que groupe organisé, chaque lignage se fait le devoir d'exploiter les ressources mises à sa disposition dans le strict respect de tout ce qui, de droit, est sensé appartenir soit aux autres lignages soit aux autres clans. Et c'est sur la base de sa parenté par rapport au lignage au sein duquel une personne exerce son droit (au contrôle, à l'organisation, à la répartition et à l'usage des ressources collectives de ce lignage) que tout se joue²². Si la parenté est effective, on parle du droit de propriété. Dans le cas contraire, c'est l'usurpation ou le vol.

Dans une telle perspective, les nouvelles notions parentales pourraient créer des problèmes. Parce qu'introduisant des acteurs pouvant appartenir à des souches ancestrales différentes, elles pourraient donner naissance à des enfants qui, par rapport au patrimoine clanique, ne pourraient être que des usurpateurs ou des voleurs.

²²MWENE-BATENDE, « Parenté et droits de l'homme dans les sociétés lignagères africaines », dans *Philosophie et droits de l'homme. Actes de la 5ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 26 avril au 1er mai 1981*, Coll. Recherches philosophiques africaines 7, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1982, p. 430-431.

4. Troisième exemple : le cas d'une personne âgée chez les *Sénoufo Nafara*.

Pour bien comprendre ce qui s'est passé, on va d'abord parler de la vieillesse en général en contexte négro-africain. Celle-ci ne diffère en rien de ce qu'on constate ailleurs sur le plan physiologique chez les personnes âgées. La vieillesse, ainsi que l'affirme Sumner, s'annonce comme une perte irréversible de la santé, une mort qui habite à côté d'une vie, un règne sans pouvoir de juridiction, une vie sans espoir, un mal semblable à un handicap, une attente d'une fatalité, un état presque comateux²³. Mais l'environnement dans lequel vivent les personnes âgées négro-africaines semble les aider à supporter un peu mieux leur sort²⁴.

4. 1. La vieillesse en Afrique noire.

Comment se passe la vie des personnes âgées en Afrique noire? De façon générale, écrit Messanvi-Johnson, les africains noirs sont très solidaires. L'attachement aux siens (par alliance, adoption, pacte de sang, affinité ou tout autre lien), vivants et morts, caractérise la vie d'un négro-africain. Ce cadre lui permet de se sentir mieux dans sa vieillesse et de supporter les inconvénients que le poids de l'âge pourrait faire peser sur lui. Comparé aux vieux de son âge des pays mieux équipés, il ne fait aucune exception dans la perte progressive de ses performances physiques et intellectuelles. Mais, l'environnement familial jouant, il réussit à les tolérer beaucoup mieux. Ses

²³Claude SUMNER, *Sagesse éthiopienne*, avec la collaboration de Maxime Joinville-Ennezat, Paris, Éditions Recherches sur les civilisations, 1983, p. 53.

²⁴R. MESSANVI-JOHNSON, « Les personnes âgées dans la société africaine », dans *Médecine de l'homme*, 140 (juillet-août 1982), p. 40. Contrairement aux autres auteurs cités dans ce travail, on n'a pas réussi à trouver le vrai prénom de Messanvi-Johnson. C'est pour cette raison qu'il est abrégé.

infrastructures médicales ne sont pas aussi équipées qu'ailleurs pour lui assurer des soins médicaux efficaces et, partant, une longue vie. Mais la chaleur familiale assure son bonheur et lui permet de ne pas envier « la quantité de vie », que ses homologues vivent solitairement dans « des mouiroirs des maisons de vieux »²⁵.

Il faut tout de suite ajouter que la comparaison qu'établit ici Messanvi-Johnson entre un vieux en Occident et son semblable en Afrique noire semble présenter un contraste trop tranché. Certes, un groupe de plus en plus grand, et de manière de plus en plus inquiétante, est victime de mauvais traitements en Occident. Mais cela ne doit pas être exagéré et, encore moins, généralisé. Certains vieux (et en nombre aussi important) sont mieux encadrés et vivent dans des conditions souhaitables et même idéales. Sous la plume de Reis et de Nahmiash, en effet, le pourcentage des victimes (4%) laisse entendre que bon nombre des personnes âgées vivent mieux dans ces hospices de vieillards que Messanvi-Johnson qualifie de mouiroirs. Ce pourcentage est mince, même si, estiment Reis et Nahmiash, les stratégies doivent encore, de toute urgence, être sérieusement renforcées en vue d'endiguer l'accroissement de mauvais traitement des vieux dans ces pays²⁶.

²⁵MESSANVI-JOHNSON, « Les personnes âgées dans la société africaine », p. 40. Sur le traitement des personnes âgées au Canada, par exemple, on peut lire : Myrna REIS & Daphne NAHMIASH, *Les mauvais traitements à l'égard des personnes âgées. Un manuel d'intervention*, traduit par Julie Beausoleil et Martin Gamache, avec la participation financière de l'Université Concordia, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1998.

²⁶REIS & NAHMIASH, *Les mauvais traitements à l'égard des personnes âgées*, p. 17 : « Un sondage pancanadien indique que près de 4% de la population âgée est victime de mauvais traitement et de négligence, ce qui correspond à quelque 127000 personnes (Podnieks et Pillimer, 1989). Le plus souvent, les aînés [...] sont maltraités par un membre de la famille ou par une autre personne de confiance – un aidant (Podnieks et Pillimer, 1989). Toutefois, jusqu'à maintenant, peu de méthodes systématiques de prévention et d'intervention ont été développées pour contrer ce phénomène au sein de la communauté. Il y a quelques années, les intervenants d'un centre local de services communautaires ont remarqué une augmentation de la quantité d'allégations de mauvais traitements parmi sa nombreuse clientèle âgée ».

En Afrique noire, et Messanvi-Johnson a raison, un vieux vit généralement au milieu des siens. Il y est traité relativement bien. Cela ne va, cependant, pas de soi. Il faut qu'il ait vécu de façon harmonieuse avec tous les membres de sa famille étendue. Ainsi peut-il – s'il n'a pas pu lui-même exprimer à travers ses dernières volontés sa reconnaissance – entendre, dans son état grabataire, ces paroles réconfortantes qui lui témoignent, une fois de plus, l'affection de la part de sa famille :

Nous savons que tu peux nous entendre mais tu ne peux nous répondre. Nous constatons que tu as du mal à nous quitter, car tu nous aimes. Nous avons compris que tu souffres pour nous. Mais cela nous fait souffrir aussi. Le monde que tu vas rejoindre est l'endroit où nous nous retrouverons tous et où d'autres t'attendent déjà. Nous sommes prêts pour les cérémonies de ton départ²⁷.

Si, dans ses rapports avec les membres de sa famille, on insiste ici aussi bien sur la vie harmonieuse du vieux mourant que sur ses relations familiales au sens le plus large possible, c'est en connaissance de cause. Dans certaines tribus des Négrilles, pygmées, on admet sans aucune difficulté qu'après de Dieu, seuls, seront bénéficiaires d'une vie nouvelle et bienheureuse après la vie d'ici-bas, ceux qui auront vécu conformément aux exigences divines et humaines. Dans ce lieu saint, il n'y a pas de place pour tous ceux qui nuisent aux autres, c'est-à-dire ceux qui commettent toutes sortes de forfaits tels que le crime ou la sorcellerie²⁸.

²⁷Propos recueillis dans un hôpital africain par MESSANVI-JOHNSON, « Les personnes âgées », p. 39.

²⁸Henri TRILLES, *Les pygmées de la forêt équatoriale. Cours professé à l'Institut catholique de Paris*, Coll. Bibliothèque anthropo-ethnologique, t. 3, fascicule 4, préface du Père Pinard de la Boullaye, introduction du Père Schmidt, Paris, Éditions Bloud & Gay, 1932, p. 438.

4. 2. Un cas enregistré au Nord de la Côte d'Ivoire.

Dans certains milieux d'Afrique, la façon dont on a vécu (ou vit) au milieu des siens joue beaucoup dans la détermination des rapports sociaux. Elle peut influencer sur la manière dont on peut être traité de son vivant, au soir de sa vie ou à sa mort. Le cas rapporté ci-dessous vient des *Sénoufo Nafara* du Nord de la Côte d'Ivoire. Il montre pourquoi les vivants s'insurgent parfois contre certaines personnes âgées :

Un jour de 1986, j'ai aperçu un vieillard fiévreux et prostré dans la cour de mon ami Dolluru, le devin. Lorsque celui-ci m'a appris que le malade était son père abandonné par sa famille légale, c'est-à-dire utérine, [...] j'ai commencé à le soigner puis j'ai confié à Dolluru deux jours de traitement. À mon retour, j'ai trouvé des comprimés intacts et un malade à l'agonie. Dolluru m'a expliqué alors que les maternels de son père s'opposaient formellement au traitement et qu'il n'y pouvait rien. Dans ce pays matrilineaire, le père n'a aucun droit sur son fils et inversement. Son père mourut et j'ai appris le fond de l'affaire à ses funérailles. Grand guérisseur et sorcier à la fois, il survivait, disait-on, au détriment de sa famille maternelle qui avait perdu, coup sur coup, deux jeunes gens et un enfant. Ces morts brusques et récentes étaient, pensait-on, le prix de sa survie artificielle. Pour sa famille, le choix éthique était clair : se laisser décimer par le vieux qui absorbait sa substance vitale ou se préserver en le laissant mourir à un âge où l'on doit céder aux plus jeunes sa place. En fait, le choix incombait au vieillard. Mais, comment demander à un sorcier de se débrancher de son réservoir lignager?²⁹

En Occident, même s'ils sont compris comme quelque chose d'extraordinairement dispendieux, le rêve et la capacité biomédicaux de prolonger l'espérance de vie sont devenus certains³⁰. Certes, l'exemple mentionné ci-dessus ne s'applique pas à tous les africains. Mais là où

²⁹ZEMPLENI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 100-101.

³⁰Diane DUQUET, *L'éthique dans la recherche universitaire. Une réalité à gérer*, Coll. Études et recherches, Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 1993, p. 105.

les populations sont imprégnées d'une telle croyance, le progrès biomédical d'amélioration de notre longévité pourrait inquiéter s'il peut être mis à la disposition de vieux sorciers, ces personnages foncièrement haineux, auteurs des décès familiaux en vue de leur propre survie. Cela ne pourrait faire l'ombre d'aucun doute pour les *Fang* du Gabon, les *Baluba* du Congo-Kinshasa, les gens du Burkina-Faso et même les Bantu en général³¹.

Par-delà le nombre croissant de groupes de prière qu'elles pourraient fréquenter et aussi les diverses pratiques para-liturgiques dont elles pourraient être effectivement ou illusoirement bénéficiaires, maintes personnes cherchent constamment à se protéger contre la sorcellerie. Cela concerne plus particulièrement celles qui, de manière consciente ou peut-être même inconsciente, croient encore en la force maléfique de ce phénomène. Le port de certains objets (au cou, au poignet, au doigt, etc.) et la consultation d'un devin n'ont que cela comme objectif véritable; peu importe le nom qu'on pourrait lui donner : « mal du siècle, force noire, diable ou satan (sic) »³².

³¹Pour TSHIAMALENGA, « La vision ntu de l'homme », p. 190-191 : « La mort [surtout des enfants et des personnes plutôt jeunes] est éprouvée comme un scandale dans l'oeuvre de Dieu et comme une énigme dont la véritable cause est, par delà (sic) les causes "apparentes", physiques ou biologiques, [cherchée] dans quelque "mauvais sort jeté sur le défunt" soit par les ancêtres mécontents soit par des puissances maléfiques en vie [des sorciers et des haineux] »; voir aussi MASAMBA MA MPOLO, « Le problème de la sorcellerie : (point de vue d'un chrétien) », dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 7, n° 14 (juillet 1973), p. 247.

³²La sorcellerie a été étudiée par plusieurs auteurs en Afrique : MALEMBA-MUKENGESHAYI N'SAKILA, « Problèmes et méthodes d'étude de la sorcellerie en Afrique », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983*, Coll. Recherches philosophiques africaines 9, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1986, p. 239-246, ici p. 239; à part cet auteur, on peut lire à titre simplement indicatif : BUAKASA TULU KIA MPANSU, *L'impensé du discours. Kindoki et Nkisi en pays Kongo du Zaïre*, 2^e édition, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1980; LUFULUABO MIZEKA, *L'anti-sorcier face à la science*, Mbuji-Mayi, Éditions Franciscaines, 1977; Louis-Vincent THOMAS & René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Coll. Sciences humaines et sociales. Série Anthropologie sociale, Paris, Éditions Larousse, 1975.

D'après Karine Viollet³³, certaines personnes du Gabon possèdent un être nuisible appelé « Evur ». Ses activités sont nocturnes. C'est aux petites heures qu'il se déplace, rend visite à ses victimes, les vide de leur sang, les affaiblit, les rend malades et, très souvent, leur enlève la vie. Son propriétaire en tire grand profit, car cette forme de sorcellerie lui assure beaucoup d'énergies. Même dans les grands centres, villes et villages évangélisés, ajoute Viollet, les *Fang* ont toujours la conviction que ces sorciers font encore des victimes³⁴. Quant aux *Baluba*, *Smal* et *Mbuyi*, parlant des maléfices, écrivent, en effet, ce qui suit :

Ce sont des actions qui sont censées nuire à la santé, à la prospérité ou à la vie d'autrui au moyen de procédés occultes ou magiques. Les ancêtres disaient que certains hommes pouvaient se métamorphoser en oiseau ou en bête. Ils avaient le pouvoir, disaient-ils, de changer les hommes en bête afin de les manger par sorcellerie. Tous ceux sur qui les sorciers laissaient tomber un mauvais sort, devaient fournir « un homme à manger ». D'après les aïeux, c'était surtout la nuit que les sorciers sortaient pour ensorceler. Ils se changeaient en oiseaux et allaient se reposer sur la branche d'un arbre ou sur le toit de la maison de la future victime. Ces croyances ont encore cours dans certaines de nos régions³⁵.

Au Burkina-Faso, certaines femmes sont appelées *mangeuses de personnes humaines*. Considérées comme des parias de la société, elles en sont exclues, car, dit-on, elles sont à la base de beaucoup de décès qui y surviennent. Faire en sorte qu'elles puissent un jour profiter de la longévité de vie grâce aux progrès de la biomédecine pourrait être interprété comme une façon de donner encore du tonus à ces personnes qu'on aimerait pour le moins voir disparaître. Soutenues

³³Karine VIOLLET, « Magie et sorcellerie chez les Fang », dans SAVARY, *Afriques magiques*, Genève, Éditions du Musée d'ethnographie de la ville de Genève, 1992, p. 43.

³⁴VIOLLET, « Magie », dans SAVARY, *Afriques*, p. 48.

³⁵SMAL & MBUYI, *Femme congolaise*, p. 196.

par des hommes en nombre aussi important, qui partagent leurs convictions, les femmes du Burkina-Faso profitent toujours de leur Journée mondiale pour réagir contre cette forme d'injustice. Non seulement elles dénoncent la pauvreté et la violence dont elles sont victimes, mais elles constatent qu'elles sont les seules (on ne parle jamais d'hommes mangeurs de personnes humaines) à être prises pour auteurs des décès. Les autorités politiques tentent depuis un certain temps de trouver une solution à ce problème. Elles réfléchissent sur l'opportunité des dispositions qu'ont prises parfois certains riches, qui consistent à interner certaines de ces mangeuses et à les faire travailler afin que, par leur rendement, elles contribuent à l'allègement du coût de leur subvention. Mais, du fait qu'elles restent regroupées entre elles, dans un isoloir pour mangeuses de personnes, leur réintégration effective dans la société, sans cette catégorisation, demeure encore aléatoire.

5. Vers une question fondamentale.

Les trois exemples qu'on vient d'analyser montrent comment les avancées du développement scientifique et technique interpellent l'Afrique dans ses repères religieux, sociaux et culturels, lesquels constituent son identité. La relation étroite entre la prolificité féminine et la conviction religieuse selon laquelle le monde invisible dirige le monde humain, semble être brisée par les procréations artificielles. L'introduction d'autres notions parentales comme celles de père-mère biologiques, mère de substitution et père-mère sociaux semble problématique. Du fait que celles-ci pourraient appartenir chacune à une souche ancestrale bien distincte, elles exposent les personnes issues de telles combinaisons à la problématique de la non-observance de certaines exigences : celles qui relèveraient des croyances religieuses et celles des structures sociales et familiales

référentielles. Le rêve et la capacité biomédicaux de prolonger l'espérance de vie, qui pourraient profiter même aux personnes considérées comme nuisibles à la survie du groupe, semblent inquiétants.

Comment pourrait alors se poser le problème du défi biomédical en contexte négro-africain? Pourrait-il être envisagé sans que l'on tienne compte de ces réalités qui semblent jouer un rôle important dans l'éthicité même des situations négro-africaines par rapport à la biomédecine moderne? La réponse à cette dernière question paraît négative. Les diverses croyances et références sociales, religieuses et culturelles des Noirs d'Afrique sont importantes. Elles précisent davantage le type de questions auquel le défi biomédical semble les confronter. La question fondamentale à laquelle l'Afrique aura à répondre devra donc concerner le rapport de son identité, de sa culture à la science à travers les percées biomédicales modernes.

Qui dit *rapport* dit *dialogue*, *relation*, *rencontre*, ou encore, *mise en présence* des interlocuteurs constitués en procès de communication. La rencontre de n'importe quelle société avec la science moderne conduit à toutes sortes de restructurations. C'est dans ce sens que le contact des négro-africains avec le monde moderne entraîne inévitablement des modifications et des mutations diverses au sein de leurs sociétés.

D'après le professeur Bimwenyi-Kweshi, il existe, cependant, une sorte de « dynamique différentielle » dans les différentes mutations que pourrait connaître un peuple. Celles-ci n'opèrent pas de façon homogène. Elles « n'affectent pas de la même manière ni avec la même vitesse tous

les aspects de la vie d'un peuple ». Tout ce qui est « superficiel » semble toujours plus vulnérable que les sphères référentielles et identitaires d'un peuple³⁶.

Dans une société, renchérit Balandier, le changement n'est ni immédiat ni global ni susceptible d'opérer des modifications de fond en comble. La transformation est un produit de beaucoup de facteurs qui sont en interaction. Ceux-ci n'opèrent ni avec la même vitesse ni avec la même force sur les divers secteurs de la vie. Comparées aux différents constituants d'une société donnée, les multiples mutations sociales qu'on pourrait éventuellement y enregistrer sont toujours disproportionnées³⁷. On les classe généralement en trois catégories : 1) le niveau (ou instance) de changement morphologique ou phénotypique, 2) le niveau de changement des institutions, et 3) le niveau de changement génotypique ou instance des significations profondes³⁸.

Le niveau morphologique concerne la façon de se vêtir, de se construire des maisons, de se nourrir et d'organiser son environnement. Il englobe également les voies de communication, les moyens de transport et les différents outils de production. Il concerne aussi l'accroissement de la population, l'armement et toutes sortes d'avantages que pourrait offrir le monde moderne. Tous ces

³⁶Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, préface de Monseigneur Tharcisse Tshibangu Tshishiku, Paris, Présence Africaine, 1980, p. 373. Souligné dans le texte; voir aussi LADRIÈRE, « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e Semaine de Missiologie. Louvain 1959*, Coll. Museum lessianum. Section missiologique 40, [Bruges], Éditions Desclée de Brouwer, 1959, p. 25 et 29.

³⁷Georges BALANDIER, « Sociologie des mutations », dans Georges BALANDIER, (dir.), *Sociologie des mutations. Actes du VII^e Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de langue française*, Paris, Éditions Anthropos, 1970, p. 23; voir aussi BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 373-374.

³⁸BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 373-384.

facteurs, mis ensemble, frappent et impressionnent³⁹, car ils modifient, de façon certaine, un lieu, un quartier, un village, un centre, une agglomération, etc. Ils érigent par-là un édifice pour l’alphabétisation ou pour l’enseignement universitaire, secondaire, professionnel ou primaire (façon moderne de transmettre la connaissance). Ils peuvent également construire par-ici un casino, une salle de cinéma, une boîte de nuit ou un bar comme nouveaux lieux de distraction. Ils peuvent aussi

³⁹Ce caractère impressionnant frappe tellement qu’il faut être mieux informé pour identifier les sources. C’est ce que dit Buakasa au sujet d’un bon bourgeois des États-Unis (et que l’on peut aussi constater dans tous les centres urbains de l’Afrique actuelle) : BUAKASA TULU KIA MPANSU, « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 154-155 : « Notre bon bourgeois américain se réveille dans un lit construit selon un modèle qui fut créé au Proche-Orient, mais modifié en Europe septentrionale avant d’être importé en Amérique. Il sort de ses draps qui sont faits en coton, une plante domestiquée d’abord en Inde, ou en toile de lin, une plante domestiquée dans le Proche-Orient, ou en laine de mouton, également employée pour la première fois dans le proche (sic)-Orient, ou encore en soie, dont l’emploi fut inventé en Chine. Il glisse dans ses pantoufles, inventées par les Indiens des forêts orientales des États-Unis, et se dirige vers sa salle de bain, dont les traits sont un mélange d’inventions européennes et américaines, toutes de date récente. Il enlève son pyjama, inventé en Inde mais portant un nom japonais, et se lave du savon, inventé par les anciens Gaulois. Ensuite, il se rase, un rite masochiste lequel, semble-t-il, a vu le jour soit à Sumer, soit dans l’Égypte ancienne. Il retourne dans sa chambre à coucher et prend ses vêtements d’une chemise qui est faite selon un type de l’Europe méridionale. Il s’habille. Il met des vêtements dont la forme primitive est dérivée des habits en peau des nomades des steppes asiatiques. Il met des souliers faits des peaux; ceux-ci ont été travaillés selon un procédé inventé dans l’ancienne Égypte et coupés selon un modèle provenant des civilisations classiques de la Méditerranée. Autour de son cou, il noue un morceau d’étoffe coloré, vestige d’un drap que les Croates, d’où le mot “cravate”, du XVII^e s. se mettaient sur les épaules. Avant d’aller déjeuner (sic), il jette un regard par la fenêtre, faite en verre, une matière inventée en Égypte. S’il pleut, il met une deuxième paire de souliers faits en caoutchouc, une matière inventée par les Indiens de l’Amérique centrale, et il se met un chapeau en feutre, une matière inventée dans les steppes asiatiques. Sur la route vers le restaurant, il achète un journal et paie avec des pièces de monnaie qui ont été inventées dans la Lybie antique. Une nouvelle série d’objets diffusés l’attend au restaurant. Son assiette est dérivée d’une forme de poterie originaire de la Chine. Son couteau est en acier, un métal fabriqué pour la première fois en Asie méridionale. Sa fourchette est une invention de l’Italie médiévale et sa cuillère est dérivée d’un modèle romain. Il commence son déjeuner (sic) avec une orange, une plante de la Méditerranée orientale, un melon originaire de la Perse, ou peut-être un melon d’eau africaine. Il boit du café, une plante éthiopienne, avec du lait et du sucre. La domestication des vaches et l’idée de les traire sont originaires du Sud-Ouest asiatique, tandis que le sucre a été d’abord fabriqué en Inde. Après son fruit et son premier café, il mange des gaufres faites selon une technique scandinave, avec des graines cultivées pour la première fois dans le Sud-Ouest asiatique. Sur les gaufres, il verse du sirop d’érable, inventé par les Indiens des régions forestières orientales. Comme plat subsidiaire, il peut avoir un oeuf, provenant d’une espèce d’oiseau qui fut domestiqué en Indo-Chine, ou bien de fines tranches de viande d’un animal, le porc, domestiqué en Asie orientale, mais les tranches auront été salées et fumées selon un procédé de l’Europe septentrionale. Notre ami fume après son déjeuner (sic), une coutume originaire des Indiens et pour laquelle on emploie une plante d’abord utilisée au Brésil. S’il fume la pipe, cette coutume est originaire des Indiens de la Virginie; s’il fume une cigarette, cette coutume provient du Mexique. S’il y prend goût il peut aussi fumer un cigare, originaire des Antilles, mais transmis par l’intermédiaire des Espagnols. Pendant qu’il fume, il lit les nouvelles du jour imprimées dans des caractères qui ont été inventées (sic) par les anciens Sémites, sur du matériel inventé en Chine, selon une technique allemande. Pendant qu’il prend connaissance des troubles à l’étranger, [...] s’il est un bon bourgeois conservateur, remerciera une divinité hébraïque, dans une langue indo-européenne, d’être né Américain ».

implanter par-là une chapelle, un temple ou une mosquée dont le monde actuel se sert comme nouveaux lieux de culte⁴⁰.

Le niveau des institutions retient entre autres les systèmes juridique, médical, familial, éducatif, etc. Le changement à ce stade n'est pas aussi rapide qu'au niveau phénotypique. Il existe, certes, mais reste timide et même difficilement remarquable. L'être humain se retrouvant déjà à ce niveau un peu « plus **concerné** [...] la sécurité de sa position dans la société et l'univers tempère davantage le goût des innovations mal éprouvées ». Le négro-africain aura donc tendance ici à se référer tant aux systèmes venus d'ailleurs qu'à ses propres traditions. Cette double référence accuse une certaine hésitation dans l'adoption de nouveaux systèmes et le rejet des anciens. Elle exprime une sorte de prudence. Celle-ci exige que l'adoption de tout ce qui n'est pas suffisamment mis à l'épreuve soit nettement plus lente et que, à cause de cela, favorise la coexistence entre les systèmes importés et les systèmes négro-africains⁴¹.

Ce qu'on appelle « culture profonde », et qui paraît être le lieu le plus résistant aux mutations – sans être, bien sûr, absolument figé et sclérosé –, c'est le niveau de base. C'est ce qui, d'après Bimwenyi, s'acquiert difficilement au changement. C'est la zone des références par excellence, constituée des notions fondamentales en rapport avec le sens même de la vie humaine. C'est le répertoire de récits fondateurs, de convictions religieuses de base et de multiples voies du cheminement d'un peuple. C'est son identité, quelque chose qui correspond « à ses expériences-

⁴⁰BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 376.

⁴¹BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 377-379. Souligné dans le texte.

limites et à l'interprétation fondamentale qu'il en dégage en réponse aux questions cruciales de l'existence »⁴².

Ce niveau des références est un véritable bastion. Il guide le peuple sur le sens de la vie et sur sa destinée. Il exprime, de manière fondamentale, ses différences ou ses bases identitaires. C'est une espèce de patrimoine, un lieu sacré, une identité, un domaine à protéger contre toute forme de profanation, un trésor pour lequel on peut tout sacrifier pour sa protection et sa pérennité⁴³.

Il ne s'agit pas de réveiller une vache morte, c'est-à-dire de faire de l'archéologisme culturel. Mais, à l'heure actuelle, peut-on, sans risque d'être contredit par les faits, affirmer que les négro-africains vivent aujourd'hui un « héraclitisme culturel »?⁴⁴ Les trois niveaux ci-haut mentionnés ne permettent pas d'y répondre par l'affirmative. La culture profonde subsiste. D'après certains auteurs, elle continue même à imprégner et à inspirer les attitudes des négro-africains partout où ils se trouvent⁴⁵. Le type de réponse que la science moderne donne aux problèmes biomédicaux exige – en contexte de l'Afrique noire – que la réflexion se focalise sur ce troisième niveau de

⁴²BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 380; Idem, *Discours*, p. 380, note 20.

⁴³BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 381.

⁴⁴BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 373. L'auteur parle de « l'archéologie [culturelle] » et de « l'héraclitisme culturel ». Nous mettons le « isme » même au premier terme pour marquer la force de l'opposition.

⁴⁵Bohumil HOLAS, *L'Afrique noire*, Coll. Religions du monde 5, Paris, Éditions Bloud & Gay, 1964. Cet auteur écrit à la page 5 : « Si l'on ne tient pas compte de la partie septentrionale, occupée par les immigrés relativement récents de souche arabo-berbère et qu'il est convenu d'appeler, improprement, l'Afrique blanche, on peut dire que le continent noir demeure attaché à sa pensée millénaire, parfois cachée au regard superficiel par une couche plus ou moins épaisse d'idées empruntées »; voir aussi Louis-Vincent THOMAS, « Généralités sur l'ethnologie négro-africaine », dans Jean POIRIER, (dir.), *Ethnologie régionale*, Coll. Encyclopédie de la Pléiade, vol. 1 : *Afrique – Océanie*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 344 : « Malgré tout, ce qu'il est convenu d'appeler la mentalité négro-africaine traditionnelle imprègne ou inspire encore la majorité des comportements de l'homme marginal, tout particulièrement du sujet urbanisé ».

changement. C'est, en effet, à ce stade que, de façon spécifique, se trouve posée la problématique de la rencontre entre science et culture négro-africaine et, de façon générale, entre celle-ci et tout ce qu'on pourrait appeler *instance de l'improbable ou de l'imprévisible*⁴⁶ (Révélation, pratiques biomédicales, autres cultures, bref, tout ce qui vient de l'extérieur)⁴⁷.

Le cas d'un mariage *minyanka* du Mali, rapporté par Philippe Antoine⁴⁸, illustre bien ce niveau. Il montre à quel point la non-observance de la culture profonde voue à l'échec un mariage contracté entre deux personnes. Peu importe sa forme : mariage coutumier, civil ou sacramentel :

Joseph, catéchiste, a épousé Nya-tan [...] après avoir obtenu une dispense de disparité de culte, [...], après que Nya-tan, dont le frère aîné Jacques était d'ailleurs chrétien, avait été instruite des propriétés essentielles du mariage chrétien : l'unité et l'indissolubilité. [...] À l'époque, Nya-tan était déjà entrée au catéchuménat, aussi, deux ans plus tard, elle recevait le baptême sous le nom de Salomé, le mariage de Joseph se trouvant, ainsi, de plein droit, élevé à la dignité du mariage sacramentel. Joseph et Salomé eurent une petite fille, Pauline; l'entente entre eux était parfaite.[...]. Malheureusement ce mariage avait été conclu selon la tradition minyanka, c'est-à-dire par échange de femmes entre deux groupes lignagers [...]. Jacques, chef de famille, avait consenti à donner sa jeune soeur Nya-tan à Joseph, parce que le grand frère de celui-ci, Komo-zanga [...], lui-même chef de famille, avait promis de donner, quand elle serait prête, sa petite soeur Sabine à Lucien, le frère cadet de Jacques. Or, lorsque le temps fut accompli, [...] Sabine refusa de demeurer avec son fiancé, auprès duquel elle avait été conduite et elle rentra dans son village sans qu'il y ait eu célébration de mariage tant coutumier que civil. Jacques vint réclamer Sabine à deux reprises, [...]. Lorsque, pour la troisième fois, Jacques revient au village chercher Sabine, village distant d'environ 80 km du sien, se heurtant de nouveau au même refus, il repartit avec sa soeur Nya-tan Salomé, qu'il donna très vite, comme deuxième femme, à Oumar Coulibaly, lequel ne tarda

⁴⁶L'expression vient de BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 32-51.

⁴⁷Sur la Révélation, lire BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 393-403.

⁴⁸Philippe ANTOINE, « Chronique. "Droit canonique et culture". Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit? », dans *L'année canonique*, 38 (1996), p. 237-245.

pas à donner en mariage sa soeur Fatoumata à Lucien, scellant l'alliance conclue entre les deux familles⁴⁹.

Si donc l'instance du sens, de la culture profonde ne doit pas être mise sous le boisseau, c'est parce qu'il s'agit en quelque sorte d'éviter une pure discursivité, d'essayer dans la mesure du possible d'harmoniser le rationnel et le raisonnable, « de réconcilier la raison et la vie, d'assumer résolument dans la réflexion l'historicité et la diversité qu'elle comporte, d'intégrer dans le champ sans frontières d'une communication vraie la pluralité reconnue des méthodes, des perspectives, des systèmes d'interprétation et des croyances »⁵⁰.

Quelle que soit donc l'importance que peuvent avoir les deux premiers niveaux, les trois exemples évoqués ci-dessus ainsi que le cas du mariage *minyanka* les font passer pour superficiels, du fait que, c'est au niveau génotypique ou instance des significations profondes que l'on identifie le mieux le défi biomédical. Vouloir le relever implique, selon nous, que les négro-africains répondent à une question fondamentale, c'est-à-dire celle qui pose le problème du rapport entre science et identité. La même préoccupation doit être gardée en réfléchissant sur les conditions d'acceptabilité de la science (ainsi que celles de la biomédecine) au sein d'un contexte bien précis, le leur, en tant qu'appelés, eux aussi, à les accueillir de manière responsable, et non à les subir.

⁴⁹ANTOINE, « Chronique. "Droit canonique et culture". Mariage minyanka et droit canonique », p.239. Chez les *Bambutu*, pygmées de l'Ituri (Afrique centrale), ce type de mariage s'appelle *tête pour tête*. Pour plus d'informations, lire Paul SCHEBESTA, *Les pygmées*, traduit par François Berge, 2^e édition, Paris, Éditions Gallimard, 1940; Serge BAHUCHET & alii, *Pygmées. Peuples de la forêt*, Paris, Éditions Denoël, 1991.

⁵⁰LADRIÈRE, « Perspectives sur la philosophie africaine », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 5, n° 9 (avril 1981), p. 79.

La question peut être formulée de la manière suivante :

Comment fonder en contexte négro-africain une éthique à cet âge de la science, laquelle éthique va permettre à l’Afrique non seulement de réévaluer la science moderne et – plus particulièrement – la biomédecine actuelle, mais aussi de les adopter tout en restant en harmonie avec son identité?

La visée de cette question est de parvenir à produire en contexte négro-africain une auto-responsabilisation, un discours d’espoir face au défi biomédical actuel. En visant cet objectif, ce discours qui se veut théologique doit réussir à tenir un langage public. Il doit user, pour cela, des éléments que lui offre la modernité⁵¹. Il doit aussi ouvrir la problématique bioéthique des négro-africains à la question du sens, de leur identité, car, écrit Doucet, si les dogmes peuvent, de manière systématique, préciser le contenu de la foi à laquelle les croyants sont appelés à manifester leur adhésion, les Églises reconnaissent aussi que les contextes jouent un rôle important dans l’inculturation du message annoncé. Cela signifie, en effet, que, « s’il y a les affirmations de la foi, il y a aussi la psychologie et la sociologie de la foi, nécessaires pour bien comprendre les demandes, les souffrances et les attentes de la personne malade et de ses proches. Le professionnel doit rejoindre la profondeur de la personne »⁵². Il doit se montrer attentif aux sensibilités personnelles du malade et de son entourage : sa culture, ses convictions et sa religion⁵³. Il doit, à l’instar des

⁵¹Il s’agit de l’agir communicationnel.

⁵²DOUCET, *Au pays de la bioéthique*, p. 207.

⁵³DOUCET, *Au pays de la bioéthique*, p. 206.

médecines traditionnelles africaines⁵⁴, éviter de réduire littéralement l'autre au rang de cobaye dans l'unique but de faire avancer ses propres recherches⁵⁵.

Comment l'Afrique a-t-elle répondu à la question fondamentale susmentionnée? Qu'est-ce qui justifie l'assertion selon laquelle sa littérature sur la question bioéthique n'est pas, à proprement parler, adéquate?

⁵⁴Claudine BRELET-RUEFF, « Revisitons le sacré », dans SAVARY, *Afriques*, p. 21 : Les médecines traditionnelles négro-africaines font partie d'une forme de médecine qui s'occupe de l'être humain en totalité et, en tant que telle, elle va au-delà des facteurs pathogènes, en tenant compte des autres aspects faisant partie de la vie humaine; voir aussi Jean-Noël GASSITA, « Préface » dans Dominique TRAORÉ, *Médecine et magie africaine ou comment le noir se soigne-t-il?*, édition revue et augmentée, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 7.

⁵⁵DOUCET, *Au pays de la bioéthique*, p. 204-205.

III. CHAPITRE DEUXIÈME : TENTATIVES DE RÉPONSE AU DÉFI BIOMÉDICAL MODERNE EN CONTEXTE NÉGRO-AFRICAIN.

1. Introduction.

Dans ce volet, nous parlerons de six axes qui caractérisent la littérature négro-africaine dans sa réponse au défi biomédical actuel. Ngala Nkenda, Muyengo Mulombe, Édouard Boné, Andras Zempleni, Buetubela Balembo et Peter Pandimakil retiendront notre attention. Ces auteurs soutiennent six opinions différentes à partir desquelles on peut voir sous quels angles est abordée la problématique bioéthique en Afrique noire.

La première, celle du professeur Ngala, que nous appelons « axe épistémologique », estime que le bas niveau d'éducation des négro-africains ne pourra faire aborder la problématique bioéthique qu'à un degré largement dépassé par l'Occident. La deuxième, « axe socio-éthique » de Muyengo, propose, elle, de changer l'actuel vocable *bioéthique* en *socio-éthique* (nous verrons pourquoi). La troisième, celle qu'on retrouve encore chez Muyengo, et qu'on pourrait appeler « axe futurologique », se révèle comme une attitude qui consiste à attendre ce que l'histoire aura décidé pour les Noirs d'Afrique sur le plan biomédical. La quatrième opinion, « axe socio-économique » de Boné et Zempleni, se base sur les conditions sociales et économiques des africains, et considère tout discours sur la bioéthique en Afrique noire comme quelque chose d'indécent. La cinquième, « axe de sensibilisation » de Buetubela, part de la facilité avec laquelle – dans presque tous les domaines – diverses informations circulent à travers le monde pour dire aux africains qu'ils n'ont pas le droit d'ignorer les graves questions que posent les multiples conquêtes biomédicales modernes. La sixième opinion, celle de Pandimakil, est appelée « traditionaliste ». Elle propose de

promouvoir la maternité de substitution telle qu'elle se pratique dans certains pays d'Afrique. Dans les lignes qui suivent, nous allons présenter ces diverses thèses avant de montrer pourquoi elles ne nous semblent pas satisfaisantes. Au lieu de fournir des solutions, elles continuent plutôt à soulever des questions en ce qui concerne l'auto-responsabilisation des négro-africains face à la question bioéthique¹.

2. Axe épistémologique de Ngala.

Dans une intervention à la Seizième Semaine Théologique de Kinshasa, le professeur Ngala² parle de la bioéthique dans la société congolaise. Son exposé se divise en quatre volets et porte spécialement sur : 1) ce qu'est la vie humaine; 2) l'importance de l'environnement sur le comportement moral de la personne; 3) le développement comme objectif commun aux humains; 4) les pratiques biomédicales dans le contexte du Congo-Kinshasa. C'est ce dernier volet qui a retenu particulièrement notre attention.

Selon Ngala, si les congolais doivent engager une discussion sur une question biomédicale moderne, celle-ci se situera inévitablement à un stade largement dépassé par les sociétés occidentales. Leur « niveau d'éducation » étant généralement inférieur, il ne peut en être autrement.

¹Sous réserve d'une étude approfondie des travaux en cours ou déjà réalisés, nous pouvons dire que nous n'avons pas – à part ces auteurs – trouvé d'autre littérature directement liée à notre sujet. Cela concerne plus particulièrement aussi bien les diverses publications des Évêques que les différents propos des hommes politiques d'Afrique.

²NGALA NKENDA, « Problèmes de bioéthique dans la société zaïroise aujourd'hui », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 235-241.

C'est pourquoi, par exemple, intenter un procès à son médecin, faire en sorte qu'un malade puisse comprendre et donner son accord aux soins prévus pour son cas, etc., peuvent figurer à la une en Afrique, alors qu'en Occident, un débat sur ces questions est déjà révolu³.

Pour ce professeur, la société congolaise a connu beaucoup de mutations négatives. Elle est devenue matérialiste. Pire encore, la recherche de l'argent justifie les moyens⁴. L'Occident est aussi matérialiste, mais, précise-t-il, son cas est différent. Il combat les mythes par la raison et, sur les diverses découvertes en plusieurs domaines, l'information circule. Au Congo, par contre, c'est la misère et la recherche effrénée de l'argent qui se constatent au sein de la population. Elles détruisent les us et les coutumes et, en attirant vers elles, seules, toute l'attention, elles contribuent, du même coup, à reléguer au second rang toutes les questions qui concernent la biomédecine moderne⁵.

3. Axe socio-éthique et axe futurologique de Muyengo.

Depuis plusieurs années, cet auteur s'intéresse particulièrement à la bioéthique. Il l'enseigne aux Facultés Catholiques et à l'Université de Kinshasa, au Congo. Il a présenté sa thèse de doctorat à Toulouse en 1995 sur le statut de l'embryon humain. Il vient de publier en 1999 un extrait de cette

³NGALA, « Problèmes de bioéthique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16è Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 240.

⁴NGALA, « Problèmes de bioéthique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16è Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 238-239.

⁵NGALA, « Problèmes de bioéthique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16è Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 240.

thèse aux Presses Universitaires du Sud⁶. Ses convictions sont restées largement les mêmes. Dans les lignes qui suivent, on va se limiter à ses publications qui ont un rapport avec notre sujet. Deux points de vue relativement distincts peuvent en être dégagés. Il s'agit des axes socio-éthique et futurologique :

3. 1. Axe socio-éthique.

Dans un article paru en 1988⁷, Muyengo répond – avant d'envisager la bioéthique dans la perspective africaine – aux questions suivantes : Qu'est-ce que la bioéthique? En quoi consiste son historique? Quels sont ses lieux d'application? Qui doivent participer aux débats bioéthiques? Quels sont les fondements bibliques de la bioéthique? Pour répondre à ces questions, Muyengo s'inspire des penseurs tels que Dumas, Boné, Thévoz et Aubert. Après cette première partie, il passe à la bioéthique dans le contexte africain. Pour bien comprendre sa position, il faut partir de la définition du terme *bioéthique* :

Comme l'indique le terme, la bioéthique exprime une alliance hybride entre des faits concernant la biologie et des valeurs concernant des choix moraux [...]. C'est donc une étude de la moralité des interventions humaines dans le domaine de la vie⁸.

⁶Sébastien MUYENGO MULOMBE, *Introduction à la bioéthique*, Coll. Foi-Science-Conscience 1, Kinshasa, Presses Universitaires du Sud, 1999; voir aussi Philippe CASPAR, « Recension », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 22, n° 43 (avril 1998), p. 144.

⁷MUYENGO MULOMBE, « La bioéthique. Quelques perspectives africaines », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 12, n° 23/24 (avril-octobre 1988), p. 183-195.

⁸MUYENGO, « La bioéthique », p. 183; voir aussi BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 5.

Depuis l'avènement des techniques médicales et biologiques, les questions concernant la personne humaine se trouvent au coeur des discussions. Face au défi lancé à l'humanité, l'indifférence et le silence sont obligés de ménager une place de choix à la responsabilité humaine. Les diverses avancées scientifiques et techniques rendent illusoire toute tentative d'y échapper d'autant plus que les découvertes continuent et que la fuite ne pourrait relever leur défi. La bioéthique est donc nécessaire. Son objectif est de réussir, par des débats, à trouver des poteaux indicateurs pour un comportement humain plus correct face aux pratiques biomédicales où la recherche en biologie est très exploitée⁹.

Aux yeux de MUYENGO, la bioéthique soulève en principe le problème de la vie au sens biologique du terme. En Afrique, par contre, la vie est quelque chose de précieux, de noble et de complexe. Elle englobe trois catégories de biens auxquels aspirent tous les négro-africains : 1) vivre dignement, en forme et le plus longtemps possible; 2) réussir à subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille; 3) prolonger, par ses descendants, les maillons de la grande chaîne de vie reçue des ancêtres. C'est cela qui présente de l'attrait pour les négro-africains : vivre, toujours vivre et, même après la mort, continuer à vivre à travers sa progéniture. Et l'éthique est toute focalisée sur l'être humain¹⁰.

⁹MUYENGO, « La bioéthique », p. 183-184; voir aussi Jean-Marie THÉVOZ, « Une réflexion interdisciplinaire : La bioéthique », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 118 (1986), p. 67; Jean-Marie AUBERT, « La bioéthique, un défi pour notre temps », dans *Prêtres Diocésains*, (mars 1986), p. 131.

¹⁰MUYENGO, « La bioéthique », p. 189-190; voir aussi ELUNGU PENE ELUNGU, « La libération africaine et le problème de la philosophie », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*, Coll. Recherches philosophiques africaines 2, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1978, p. 34.

Du fait que la vie telle qu'elle se définit en Afrique noire dépasse le simple cadre biologique, Muyengo estime qu'en contexte négro-africain, le vocable *socio-éthique*, parce que plus large, s'avère mieux adapté. Il s'agit, selon lui, de « créer des lieux de réflexion, se préoccupant de toutes les conditions qu'exige une gestion de la vie humaine, dans le cadre de la détérioration rapide et complexe de l'ordre social »¹¹. Pour Muyengo, c'est le social qui prime. Voici de quoi la bioéthique doit s'occuper :

Faim, malnutrition et sous-alimentation, justice distributive et allocation des ressources, paupérisation et misère, santé et services dans nos hôpitaux, encadrements des malades mentaux et prise en charge des vieillards, intégration des enfants abandonnés et des jeunes désœuvrés, contrôle des naissances et exode rural, scolarisation et analphabétisme, conditions de vie dans nos prisons, habitat et sécurité sociale des familles, vol, détournement du denier public et corruption, sous-emploi, chômage et question du salaire, stabilité des familles et éducation¹².

Dans un autre article publié en 1994¹³, Muyengo parle également de la bioéthique. Il part de certaines rubriques de la presse sur la bioéthique¹⁴. Ces rubriques montrent comment, dans les pratiques biomédicales, les récentes percées suscitent pas mal d'inquiétudes qu'il n'entend pas ici aborder dans leur globalité. Ses réflexions se focalisent plutôt sur la question des droits de l'enfant

¹¹MUYENGO, « La bioéthique », p. 193; Idem, *Introduction à la bioéthique*, p. 105.

¹²MUYENGO, « La bioéthique », p. 194; Idem, *Introduction à la bioéthique*, p. 106.

¹³MUYENGO MULOMBE, « Bioéthique et droits de l'enfant », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 18, n° 36 (1994), p. 207-216.

¹⁴*Bulletin*, n° 23 bis (1990), cité par MUYENGO, « Bioéthique », p. 207 : « Un bébé particulier. Lyon : elle veut récupérer l'enfant qu'elle a vendu. La mère porteuse avait gardé son nouveau-né. Papa sans père. Polémique autour d'un bébé vendu. La mère porteuse avait fauté. Les dangers de l'insémination artificielle. Non à l'enfant à tout prix. Un enfant à deux mères. L'impossible enfant de Corrine. Fils de personne. Enceinte d'un bébé de parents inconnus. Mère à 61 ans. Samatha est née d'une mère sans ovaire. Les embryons des divorcés. Enfant de la science, mais de qui? Embryons transplantés vers la commercialisation. Des banques de sperme privées? La première grand-mère porteuse. Grande-Bretagne, utérus à louer ».

dans le domaine des Procréations Médicalement Assistées (P.M.A.). Pour évaluer ces dernières, il se sert de *La Convention Internationale relative aux droits de l'enfant*¹⁵. Certes, ce document ne parle pas directement des P.M.A., mais des droits de l'enfant. Pour Muyengo, c'est le caractère inédit et complexe des questions soulevées par ces pratiques, ainsi que les particularités socio-culturelles des peuples, qui avaient mis les auteurs de ce document en devoir de laisser à chaque pays le soin de prendre ses responsabilités¹⁶.

Malgré cette lacune, ce document contient des suggestions importantes pouvant permettre d'effectuer une bonne évaluation de la fécondation *in vitro*, de la FIVETE ou autres pratiques de ce genre¹⁷. Il demande qu'on mette l'enfant au centre de toutes nos préoccupations en tant qu'il est, non seulement une personne jouissant de tous les droits, mais aussi et surtout un être fragile :

1) Tenir compte du caractère vulnérable du petit homme. Principe déterminant non pas seulement pour le bien de l'enfant lui-même mais pour l'équilibre de toute la société. 2) Considérer l'enfant dans l'unité de son être et de son histoire; (sic) c'est-à-dire avant comme après sa naissance jusqu'à l'âge majeur. 3) Tenir compte de l'intérêt supérieur de l'enfant dans toute action le concernant. Dès qu'il est là, avant comme après sa naissance, éviter de subordonner son destin au bon vouloir des parents ou des adultes¹⁸.

Au regard de ces stipulations, déclare Muyengo, les enfants attendent que le monde qui les entoure les traite de manière à ne pas porter préjudice à leurs droits fondamentaux, reconnus à toute

¹⁵UNICEF, *Les enfants d'abord. La convention relative aux droits de l'enfant*, New-York, 1990.

¹⁶MUYENGO, « Bioéthique », p. 208.

¹⁷MUYENGO, « Bioéthique », p. 208.

¹⁸MUYENGO, « Bioéthique », p. 216.

personne humaine. Ils attirent l'attention sur certaines attitudes que pourraient, au nom de la liberté, adopter les adultes, mais qui, observées du côté des enfants, ne leur laisseraient aucun droit. C'est ce que révèlent, en effet, les deux types « d'acharnements » qu'on retrouve parfois chez les adultes d'aujourd'hui : d'une part, on constate une importante persévérance dans la poursuite de la maîtrise de la procréation et, d'autre part, une interruption volontaire de la grossesse. Ne sont-ce pas là deux attitudes contradictoires?¹⁹

Muyengo constate que, aujourd'hui, les pays sous-équipés tirent déjà profit de la biomédecine moderne²⁰. Comme dans son précédent article, il reconnaît que ces pays connaissent aussi les problèmes posés par les biotechnologies de pointe, mais, précise-t-il, « les enjeux se situent plus sur le terrain du social que sur celui de la biologie, de la philosophie et du droit »²¹. En effet, estime-t-il, même si ce document de l'UNICEF, apparemment destiné aux enfants des riches, est évidemment conçu pour tous les enfants de n'importe quelle partie du globe, il ne semble ni éthiquement indiqué ni humainement correct d'évoquer les droits de l'enfant dans un contexte où des millions de gens vivent dans des conditions inhumaines, insalubres et insupportables²².

¹⁹MUYENGO, « Bioéthique », p. 216 : « Acharnement procréatif qui, à la limite, fait de l'enfant un objet destiné à combler nos désirs d'être père ou mère à tout prix, acharnement abortif qui soumet l'existence de l'autre (enfant à naître) à notre seule liberté »; voir aussi Xavier THEVENOT, « Un bébé coûte que coûte? Les nouveaux modes de procréation », dans *Fête et Saison*, 402 (février 1986), p. 15.

²⁰MUYENGO, *Introduction à la bioéthique*, p. 102, note 162 : « Déjà en 1987, à l'occasion de nos recherches sur les inséminations artificielles, quelques gynécologues nous avaient informé que ces techniques se pratiquaient dans beaucoup de capitales africaines, notamment à Kinshasa, à Libreville, à Abidjan, etc., mais très souvent d'une manière rudimentaire, c'est-à-dire sans les instruments appropriés ».

²¹MUYENGO, « Bioéthique », p. 214; Idem, *Introduction à la bioéthique*, p. 105.

²²MUYENGO, « Bioéthique », p. 216.

3. 2. Axe futurologique.

Nous entendons ici toute attitude qui consisterait à se fier au cours de l'histoire, à ce que l'avenir pourrait éventuellement en décider sans que l'on se soucie de chercher à l'avance comment s'autodéterminer – ou s'il faut rester prudent et éveillé – comment on doit le faire concrètement. Deux citations de Muyengo pourraient être interprétées dans ce sens. La première, faisant écho à celle de 1987²³, et se basant sur une des aspirations les plus profondes des négro-africains, dit :

Face aux méthodes artificielles de procréation [insémination artificielle, fécondation *in vitro*, FIVETE] qui se développent sans cesse [...], étant donné l'ouverture de notre continent au monde [...] et les transferts des technologies et des mentalités qui s'ensuivent, il nous serait plus sage de rester en éveil. Car il va sans dire que la soif avouée de la procréation expose l'homme noir à toutes les tentations possibles dans ce domaine. Pari pour l'an 2000!²⁴

La deuxième s'inspire de déplorables conditions matérielles des négro-africains²⁵. Elle laisse entrevoir que, jumelées avec les profondes aspirations procréatrices des noirs, ces conditions constituent un véritable danger. Muyengo ne dit pas un mot sur l'attitude ou les réactions éventuelles des négro-africains face aux pratiques biomédicales. Il évoque seulement leurs piteuses conditions de vie et se fie au cours de l'histoire, à ce que l'avenir pourra en décider. Étant, pour

²³Déjà en 1987, cet auteur soulignait ce danger : MUYENGO, « Donum vitae », p. 270.

²⁴MUYENGO, « La bioéthique », p. 193; Idem, *Introduction à la bioéthique*, p. 104.

²⁵MUYENGO, « Bioéthique », p. 216 : « Qu'on se réfère au débat qui domine les médias ce dernier temps sur les trafics d'organes humains en provenance de pays du Tiers monde. La technologie biomédicale de sociétés de consommation n'est pas seulement à la recherche des dépotoirs où se débarrasser de ses déchets hospitaliers, elle a aussi besoin d'utérus et des ventres de location, des banques de spermes et d'organes les plus exotiques. Face à la pauvreté et à la misère qui les accablent, les peuples du Sud résisteront-ils à la tentation de ces nouvelles perspectives de coopération avec les nantis du Nord? Seule l'histoire nous le dira »; Idem, *Introduction à la bioéthique*, p. 103-104.

cette raison, à cheval entre l'axe futurologique et l'axe socio-économique de Boné et Zempleni, cette citation pourrait donc mieux leur servir de charnière.

4. Axe socio-économique de Boné et Zempleni.

Il s'agit d'une opinion qui est partagée tant par Boné que par Zempleni. Elle est motivée par les conditions matérielles des négro-africains. La précarité de celles-ci paraît tellement profonde que ces deux auteurs trouvent injustifié tout discours sur la bioéthique en contexte négro-africain. Pour eux, il est impérieux de résoudre d'abord ce problème socio-économique avant d'envisager une quelconque réflexion sur l'impact que les biotechnologies de pointe pourraient avoir sur les Noirs d'Afrique.

4. 1. Édouard Boné.

Cet auteur publie beaucoup sur la bioéthique²⁶. On tiendra ici compte seulement des articles ayant un rapport direct avec la question bioéthique en Afrique : 1) « De la biotechnologie à la bioéthique : le choc du futur »²⁷; « La bioéthique. Problèmes et perspectives chrétiennes »²⁸ et « Le

²⁶Nous mentionnons à titre simplement indicatif les publications suivantes : – *Foi et biologie*, Coll. Catalyses, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1987; – « Problèmes spécifiques des pays en développement », dans *Itinéraire bioéthique*, Coll. Catalyses, Bruxelles, Ciaco, 1990, p. 143-150; – « Responsabilités éthiques dans les sciences biologiques », dans GROUPE DE SYNTHÈSES DE LOUVAIN, *Responsabilité éthique dans les sciences*, Série interdisciplinaire, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1982, p. 65-100; – (Avec Jean-François Malherbe) : *Engendrés par la science*, 1985.

²⁷Dans *Bulletin Pro Mundi Vita*, 101, 2 (1985), p. 1-44.

²⁸Dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 243-259.

défi génétique »²⁹. Les deux premiers soutiennent une même thèse. Le troisième peut être identifié à l'axe de sensibilisation de Buetubela. Il invite les négro-africains à se sentir aussi interpellés par la biotechnologie moderne. Il leur demande de ne pas se tenir à l'écart des efforts de réflexion que l'humanité toute entière est mise en devoir de déployer aux fins de relever le défi biomédical qui lui est lancé. On va donc, de manière particulière, s'attarder sur le premier article.

4. 1. 1. « De la biotechnologie à la bioéthique : le choc du futur ».

Dans cette publication de 1985, Boné aborde de manière condensée les problèmes et les divers enjeux de la bioéthique. Après une introduction où il affirme que les diverses réalisations techno-scientifiques disposent à renouveler nos attitudes et nos façons d'agir, il estime que l'enthousiasme et la perplexité que provoquent la science et la technique nous invitent à faire preuve de discernement et à ne pas mettre en route une technique uniquement parce que cela est réalisable. Mais jusqu'où peut-on aller maintenant que tout est possible? Devant, d'une part, la fragilité de la tradition chrétienne, la « latéralité » de la Parole de Dieu et l'incapacité de la science moderne à procurer les normes éthiques pour l'action et, d'autre part, le caractère ambigu du concept de nature au service d'une normativité éthique et le vide juridique, une nouvelle discipline voit le jour : la bioéthique. En plus de divers problèmes abordés habituellement en éthique médicale traditionnelle « (avortement, stérilisation, usage des stupéfiants, droit du malade à la vérité, secret médical) », la bioéthique s'intéresse aux autres dossiers soulevés par le récent développement de la biologie³⁰.

²⁹Dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 227-233.

³⁰BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 1-7.

Les problèmes spécifiques (du Nord!) abordés dans cet article concernent l'insémination artificielle, la fécondation *in vitro* et le transfert d'embryon (FIVETE), la destination des oeufs excédentaires, les mères porteuses (mères de substitution), l'avortement, le diagnostic prénatal et les problèmes de néonatalogie, les greffes et les transplantations, le génie génétique, l'acharnement thérapeutique et la manipulation du comportement. La nouveauté et la complexité de ces problèmes appellent des stratégies : comités éthiques, écoute de l'expérience sur le terrain, promotion du dialogue pluraliste, éveil et formation de la conscience personnelle, soutien et orientation du Magistère, des choix antithétiques dont Jésus reste, dans sa passion et sa résurrection, un bon exemple³¹.

Pour Boné, vouloir soigner équivaut aujourd'hui à poser un acte qui se situe dans un réseau de services. La médecine moderne ne concerne plus le seul médecin qui soigne son patient. Il y a, à l'heure actuelle, tout un arsenal soignant, technique, scientifique et administratif, à travers lequel les solidarités, les responsabilités et les forces se mobilisent et se partagent. D'où la nécessité d'une macro-éthique qu'exige aujourd'hui, par exemple, l'épineux problème de l'allocation des ressources dans le cadre de l'organisation des soins de santé à tous niveaux (local, continental et planétaire)³².

Avant de conclure son article, Boné évoque les problèmes spécifiques du Sud. Leur gravité rend inappropriée toute spéculation au sujet de la bioéthique en contexte négro-africain. Voici la série qu'il présente : faim et malnutrition, grandes menaces tropicales, croissance démographique,

³¹BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 13-34.

³²BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 34-37.

formation aux professions de santé, logiques industrielles et développement, permanence des médecines traditionnelles³³.

En 1979, fait-il observer, cinquante millions de gens, tout âge confondu, furent décimés par la faim. Bon nombre de personnes souffrent encore de la malnutrition. Il suffit que les infections, les parasites ou autres maladies comme la tuberculose, etc., se déclarent pour qu'on s'en rende compte : non seulement la population résiste moins, mais elle produit moins, devient paresseuse et même agressive. Chez les enfants, la malnutrition est particulièrement beaucoup plus grave. Elle entraîne parfois des compromissions organiques et psychiques tardives, conduisant à des situations parfois désastreuses et irréparables³⁴.

Les grandes menaces tropicales (« paludisme, bilharziose, maladie du sommeil, lèpre, filariose, et leishmaniose ») – auxquelles il faut joindre le choléra, le SIDA – font sérieusement des victimes dans l'hémisphère Sud. Qu'en est-il des trois premières? Presque deux milliards de personnes vivent, en effet, dans des territoires infectés par la malaria, laquelle les décime quotidiennement. Ce fléau inquiète, car les moustiques résistent de plus en plus aux insecticides et aux autres produits récemment mis au point. Quant à la bilharziose, l'expansion est encore

³³BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 37-41.

³⁴BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 38; voir aussi Albert TÉVOÉDJRÉ, *La pauvreté. Richesse des peuples*, avant-propos de Jean Tinbergen, préface de Dom Helder Camara, Coll. Développement et civilisations, 3^e édition, Paris, Éditions ouvrières, 1978, p. 51 : « Le 7 avril 1977, à l'occasion de la journée mondiale de la santé, le Dr Mahler, directeur général de l'OMS, a rappelé que plus de 80 millions d'enfants naissent chaque année dans les pays en voie de développement. Or, toutes facilités médicales « modernes » réunies, à peine quatre millions d'entre eux peuvent être vaccinés contre les maladies contagieuses courantes de l'enfance et plus de cinq millions meurent en bas âge. Aucune politique de développement ne peut réussir si demeurent et s'étendent des maux qui s'appellent : malnutrition, bilharziose, onchocercose, etc. ».

considérable et alarmante. Des millions de gens en meurent dans plusieurs pays. La maladie du sommeil en fait autant, car, seule, une infime partie de la population a accès à un contrôle médical régulier³⁵.

Contrairement aux pays du Nord dont la population stagne, décroît ou vieillit, la croissance de la population du Sud se chiffre à plus ou moins 2% par année. Les projections de stabilisation de la population mondiale estiment que les actuels écarts démographiques entre le Nord et le Sud seront pratiquement doublés. Le rapport passera de 1 à 3 actuel à 1 à 6, en répartissant les dix futurs milliards de la population mondiale comme suit : 1,4 milliard au Nord contre 8,6 milliards au Sud. « Le temps et la sagesse ont progressivement fait reconnaître une double impossibilité : celle de résoudre le problème démographique sans développement économique et social, et celle aussi de sortir du sous-développement sans maîtrise de la croissance démographique »³⁶.

Aux yeux de Boné, organiser dans le Tiers monde un meilleur système de santé, y importer les divers progrès scientifiques actuels, en sauvegardant les pivots de son environnement, de sa société ou de sa culture, c'est, en définitive, éduquer des êtres humains. Le système sanitaire moderne doit être repensé et adapté aux réalités d'Afrique où, contrairement aux pays industrialisés, « les deux tiers de la population du globe ne possèdent qu'un quart du corps médical mondial »³⁷.

³⁵BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 38-39.

³⁶BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 39-40.

³⁷BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 40-41.

Quant aux logiques industrielles et développement, écoutons ce que Boné lui-même dit :

Le développement de l'industrie des produits biologiques et pharmaceutiques aujourd'hui dominante est-il compatible avec le décollage économique et sanitaire du tiers-monde? Industrie biologique du sang et du lait conforme aux exigences des PVD, production d'aliments de sevrage peu onéreux et adaptés aux besoins nutritionnels des enfants, stratégie vaccinale contre les six maladies les plus communes de la petite enfance (poliomyélite, diphtérie, tétanos, rougeole, coqueluche et tuberculose), lutte contre l'exportation de produits chimiques dangereux, dépendance pharmaceutique : autant de défis à relever par les pays de l'hémisphère sud (sic), qui se heurtent à d'immenses problèmes technologiques, économiques et politiques et soulèvent plus encore d'immenses questions éthiques³⁸.

Qu'en est-il de la bioéthique en contexte négro-africain? Pour Boné, les inquiétudes suscitées par les performances biomédicales modernes ne peuvent rencontrer, quoiqu'alarmantes, qu'une petite couche de la population actuelle du globe. Les coûts qu'elles exigent éliminent d'avance bon nombre de candidats qui voudraient pourtant en bénéficier. Et il ne paraît pas du tout justifié d'en parler dans le contexte négro-africain où les gens ont encore du mal à avoir le minimum vital possible. Le faire serait purement et simplement de l'inconfort, de la digression, de l'irréalisme éthique. Ce serait un véritable manque de tact³⁹. Dans une recherche de discours éthique pertinent en vue d'apporter des solutions adéquates aux vraies inquiétudes des gens, il semble donc plus juste et justifié, conclut-il, de se concentrer d'abord et surtout sur les problèmes spécifiques que

³⁸BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 41.

³⁹BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 37 : « Les technologies de pointe sont trop sophistiquées et beaucoup trop coûteuses encore pour intéresser la très grande majorité de nos contemporains. Même dans les pays du Nord, pourtant favorisés, FIVETE, transplantations, ingénierie génétique, [...] ne sont accessibles qu'à des « élus » sévèrement sélectionnés sur base de critères essentiellement socio-économiques. A fortiori dans les pays en voie de développement, les problèmes de vie et de mort, de qualité de vie et simplement de survie se situent ailleurs. La plupart des objectifs biomédicaux envisagés plus haut y paraîtront préoccupation indécente ou luxe de nantis »; Idem, « La bioéthique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 258; voir aussi MUYENGO, *Introduction à la bioéthique*, p. 108.

rencontrent concrètement les négro-africains au quotidien, lesquels sont spécialement d'ordre social et économique⁴⁰.

4. 2. Andras Zemplini.

Ayant vécu en Afrique, Zempleni connaît relativement mieux ce milieu. Son point de vue mérite d'être mentionné même s'il continue à faire écho aux convictions de Boné. En dépit du caractère généralement monographique de ses recherches, son contact avec l'Afrique lui permet de faire de très belles études comparatives⁴¹ entre la médecine occidentale et la médecine traditionnelle africaine. La première, écrit-il, est exercée par un médecin ou un infirmier. Elle se pratique à l'hôpital ou au dispensaire. Elle s'attaque à la maladie visible du corps, accomplissant ainsi ce qu'on pourrait appeler « le traitement symptomatique ». La deuxième, elle, est exercée par le devin ou le guérisseur. Elle se fait au village (ou dans des agglomérations qui ne se sont pas encore assez ouvertes aux mentalités de la ville). Elle s'attaque au mal invisible, interprété comme la vraie cause cachée du mal perceptible, et cela, en vue d'un « traitement étiologique »⁴².

Dans cette perspective, l'analyse chimique et bactériologique, les examens de laboratoire en général, la radiographie, le diagnostic prénatal, parce qu'apparentés à la divination, seront mieux

⁴⁰BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 37; Idem, « La bioéthique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 258-259.

⁴¹Andras ZEMPLENI, « Entre "sickness et illness" : de la socialisation à l'individualisation de la "maladie" », dans *Social Science and Medecine*, 27 (1988), p. 1171-1182; Idem, « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique » dans *Archives de sciences sociales des religions*, 54 (1982), p. 5-19.

⁴²ZEMPLENI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 97-98.

reçus en Afrique. Ils corroborent une des croyances traditionnelles, « localisatrice et ontologique du mal », selon laquelle percer le mystère de l'invisible reste le moment déterminant pour valider le diagnostic. Zempleni reconnaît donc que les actes biomédicaux modernes – même si, à ses yeux, aucun débat à leur sujet ne peut être purement « culturel » – n'échappent pas à la pensée traditionnelle africaine⁴³.

Mais, comme Boné, il trouve inadaptée toute préoccupation autour des attitudes probables que les négro-africains pourraient afficher face aux percées biomédicales modernes, et cela, compte tenu de divers problèmes auxquels ils sont quotidiennement confrontés :

L'ethnologue blanc a d'autant moins à se constituer en éthicien de ses hôtes qu'il connaît leur détresse sanitaire quotidienne, l'incurie de leurs rares hôpitaux et dispensaires ruraux sans parler de la précarité générale de leurs conditions de vie qui rend quelque peu indécente toute spéculation au sujet de leurs réactions éventuelles à nos biotechnologies de pointe⁴⁴.

⁴³ZEMPLENI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 98-99. Sur les causes visibles et invisibles des maladies en Afrique, on peut lire également : KIMPIANGA KIA MAHANIAH, « Purification and Millenarianism in Zaïre. A case study in the socio-medical and magico-religious practice of the Kongo of Zaïre », dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 14, n° 7 (juillet 1973), p. 227-245. Le rapport entre le visible et l'invisible est capital. Il est même cité parmi les facteurs ayant contribué au bon accueil et à l'expansion de l'Islam en Afrique : Cheikh Anta DIOP, *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, 2^e édition, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 153-164. À la page 156, cet auteur mentionne : « Il va sans dire que cette conception d'un monde double se retrouve, sous des formes différentes, dans les croyances de l'Africain, au point que celui-ci se sent tout à fait à l'aise dans l'Islam. Certains, même, n'ont pas l'impression d'avoir changé d'horizon métaphysique »; Jean-Claude KALUBI, *Le roman d'apprentissage. L'enfant, le maître et la réussite scolaire*, Paris-Montréal, Éditions L'Harmattan, 1998, p. 98.

⁴⁴ZEMPLENI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 97.

5. Axe de sensibilisation de Buetubela.

Dans son discours de clôture, Buetubela considère la cinquième journée, consacrée aux défis biomédicaux, comme le couronnement de la Seizième Semaine Théologique de Kinshasa. Cette rencontre avait regroupé plusieurs sommités venues de différents milieux de recherche intellectuels à travers le monde. Les avancées biomédicales, constate-t-il, posent des problèmes éthiques sur lesquels la foi chrétienne peut apporter quelque lumière. Certes, ces problèmes ne revêtent pas dans les sociétés africaines le même sens que dans les pays occidentaux. Mais, dit-il, la rapidité avec laquelle – dans presque tous les secteurs – diverses informations se communiquent à travers les cinq continents, ne permet plus que l’Afrique se tienne à distance de ce qui se passe ailleurs. Les inquiétudes provoquées par les biotechnologies de pointe doivent aussi interpeller les négro-africains, qui qu’ils soient⁴⁵.

6. Axe traditionaliste de Pandimakil.

Avant de parler de cet auteur, il est profitable d’évoquer, d’abord, l’intéressant article de l’anthropologue Françoise Héritier-Augé⁴⁶, qui présente plusieurs cas des Procréations Médicalement Assistées. Sans juger moralement les différentes conventions sociales que nos diverses sociétés actuelles ont instituées en ce qui concerne la détermination de la filiation dans un

⁴⁵BUETUBELA, « Discours de clôture », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 268-269.

⁴⁶Françoise HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », dans *L’Homme*, XXV, 2 (avril-juin 1985), 5-22.

couple, une famille ou un clan⁴⁷, Héritier-Augé estime que ces conventions ne donnent elles-mêmes, en principe, qu'une petite marge de manoeuvres, un champ limité des combinaisons possibles. Six au maximum : filiation unilinéaire (patrilinéaire ou matrilinéaire)⁴⁸, filiation bilinéaire⁴⁹, filiation cognatique ou indifférenciée⁵⁰, filiation alternée⁵¹ et filiation parallèle⁵².

Observée à partir de l'union procréatrice, la filiation ne devient légitime que par la légitimité même de cette union d'où naît l'enfant. La réalisation d'une telle condition dépend de certaines procédures. Celles-ci sont multiples. Dans certains cas, la légitimité de l'union matrimoniale dépend des accords conclus entre deux familles, lesquels sont parfois signés avant la naissance même de la conjointe ou des deux conjoints à la fois. Dans d'autres cas, l'union matrimoniale des conjoints ne devient légitime que par la consécration coutumière, civile ou religieuse de leur relation. Dans

⁴⁷HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 6.

⁴⁸HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 7 : « La filiation unilinéaire inscrit l'individu dès sa naissance dans un seul groupe : le groupe agnatique du père ou le groupe utérin de la mère. Dans le premier cas, la formule patrilinéaire, l'affiliation passe exclusivement par les hommes : les filles appartiennent par naissance au groupe de leur père, mais donnent des enfants au groupe de leur mari. Dans le second, formule matrilinéaire, l'affiliation passe exclusivement par les femmes : les fils appartiennent par naissance au groupe de leur mère, mais donnent des enfants au groupe de leur épouse; les droits à la succession et à l'héritage passent cependant pour l'essentiel par les hommes, mais du frère de la mère au fils de la soeur, et non du père au fils ».

⁴⁹HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 7 : « La bilinéarité rattache l'individu par voie filiative au groupe agnatique de son père et au groupe utérin de sa mère, et lui confère des droits à succession ou à héritage de nature différente dans ces deux groupes ».

⁵⁰HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 7-8 : « Le rattachement de l'enfant par voie filiative et l'établissement de ses droits sont les mêmes par rapport à ses deux parents et à l'ensemble de ses ascendants paternels et maternels. Tous les cheminements sont reconnus comme équivalents à travers les ascendants des deux sexes, alors que les formules précédentes privilégient une ligne unisexuée d'ascendants ou deux dans le cas de bilinéarité ».

⁵¹HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 8 : C'est une filiation « où droits et statuts se transmettraient d'un père à sa fille et d'une mère à son fils ».

⁵²HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 8 : C'est une « filiation où le père transmettrait droits et statuts à ses fils et la mère à ses filles, exclusivement ».

d'autres cas encore, la légitimité de l'union peut découler de la prise en compte de la situation de fait des conjoints et, très souvent, du paiement par l'époux d'une compensation au groupe (de l'épouse) qui lui cède son membre fécond⁵³.

Si les enfants sont recherchés pour assurer l'honneur, la prospérité et la survie des personnes, l'infécondité a toujours été perçue comme un désastre biologique extrême. Combattue depuis les temps immémoriaux dans beaucoup de sociétés pour plusieurs raisons, elle fait aujourd'hui partie des préoccupations de la science moderne. Certes, les solutions qu'apporte celle-ci résultent des moyens techniques plus sophistiqués et extrêmement coûteux. Mais, affirme Héritier-Augé, par rapport aux effets recherchés, les diverses solutions scientifiques et techniques n'offrent pas nécessairement des choses neuves⁵⁴.

Autrement dit, dans les Procréations Médicalement Assistées, on trouve les possibilités suivantes : l'insémination artificielle à l'intérieur du couple ou homogène (IAH), l'insémination artificielle avec donneur extérieur au couple ou hétérogène (IAD), la fécondation *in vitro* et transfert d'embryon (FIVETE), la maternité de substitution (mère porteuse)⁵⁵. Dans les sociétés où ces méthodes font défaut, dit Héritier-Augé, les conventions sociales jouent un rôle similaire à celui que jouent les diverses techniques modernes. Elles sont en quelque sorte leurs équivalents⁵⁶.

⁵³HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 8-9.

⁵⁴HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 13.

⁵⁵BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 14.

⁵⁶HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 13-14.

Des exemples sur la maternité de substitution l'illustrent bien. Chez les *Samo* du Burkina-Faso, écrit Héritier-Augé, la future mariée reçoit le statut d'épouse dès sa naissance ou avant la puberté. Mais, avant de rejoindre son mari, elle vit quelques années des relations intimes avec un homme de son choix, qui ne sera pas son époux. Dès qu'elle conçoit et met au monde un enfant, elle se rend alors chez son mari social, le seul reconnu officiellement comme légitime. L'enfant qu'elle porte est considéré comme le premier-né de son époux légitime, même si la société n'ignore pas son vrai géniteur. On peut, conclut Héritier-Augé, parler ici de l'insémination (quoique naturelle) avec donneur⁵⁷.

Chez les *Haya* de l'Afrique de l'Est, ajoute Héritier-Augé, le versement des biens matrimoniaux et la consommation du mariage donnent au mari légitime le droit sur les enfants issus de son mariage. Mais ce droit doit être régulièrement restauré. Après chaque naissance, le mari doit s'arranger de façon à accomplir la première relation intime avec sa femme après ses relevailles. C'est ce premier rapport sexuel qui détermine à qui revient le futur enfant. Et la femme peut l'accorder à quelqu'un d'autre ou simplement mentir qu'elle l'a déjà fait. Du fait que, moyennant une récompense, un homme marié, un célibataire, un stérile ou un impuissant peut s'arranger avec la femme prolifique pour que ce privilège et la descendance qui en découle lui soient reconnus, il y a lieu de voir dans cette pratique la location d'un utérus, l'insémination (naturelle) ou la maternité de substitution⁵⁸.

⁵⁷HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 14.

⁵⁸HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 15.

Chez les *Nuer*, au Sud du Soudan, une femme dont la fécondité est impossible est considérée comme une « bréhaïne ». Assimilée à des juments qui possèdent des canines, et qui sont le plus souvent infertiles, elle est appelée *femme-homme*. Malgré sa stérilité déclarée médicalement ou socialement définitive, elle réussit à se trouver une progéniture par une maternité de substitution. Les conventions sociales lui permettent d'y parvenir. Comment procède-t-elle? Après avoir accumulé assez de biens, elle épouse une femme dont elle devient le mari. Il ne s'agit pas ici de l'homosexualité, mais d'une union dont l'épouse travaille pour son mari social (femme ayant versé une compensation pour elle). Tous les enfants qu'elle met au monde proviennent de son union avec « un serviteur, le plus souvent d'une ethnie étrangère, qui s'acquitte de tâches pastorales mais assure aussi le service du lit auprès de l'épouse ». Étant payé pour ses services, ce géniteur n'a aucun droit sur les enfants. Ceux-ci appartiennent de droit à la bréhaïne (femme-mari) dont ils portent d'ailleurs le nom en tant qu'époux officiel et légitime de leur mère⁵⁹. Si, au Nigéria, les femmes riches *Ekiti*, qui ne sont pas nécessairement infécondes, procèdent de la même façon⁶⁰, les hommes, grands commerçants de ce même pays, se servent souvent de leurs jeunes épouses dans le but analogue⁶¹.

⁵⁹HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 15-16.

⁶⁰HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 17-18 : Ces femmes « tiennent leur richesse de leurs activités, acquittent les compensations matrimoniales pour se procurer des épouses qu'elles envoient commercer pour leur compte et dont elles tirent un profit capitaliste, comme d'un placement. Ces épouses sont conviées à se mettre en ménage comme si elles disposaient d'elles-mêmes – donc sans versement de compensation matrimoniale –, avec un homme rencontré au cours de leurs voyages et qui est heureux de l'aubaine. Mais elles doivent prévenir leur « époux » lorsque la chose est faite. Si des enfants naissent et atteignent l'âge de cinq ou six ans, l'époux-femme se présente, excipe des droits qu'elle tient du versement de la compensation et exige le retour de son épouse ainsi, accessoirement, que des enfants qui lui reviennent de droit. Pour garder ces derniers, l'homme dupé doit payer une somme importante qui vient grossir la fortune de la femme-époux ».

⁶¹HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 18.

Héritier-Augé ne prend clairement pas position face à ces diverses conventions sociales. Pour elle, il est difficile de déterminer ce qui peut être permis ou interdit, bon ou mauvais⁶². Il n'est donc pas indiqué d'apprécier son propos. Sans porter de jugement moral sur les diverses manières dont l'humanité a combattu la stérilité, elle estime, cependant, qu'il vaut la peine de s'interroger sur la pertinence des méthodes employées surtout si celles-ci doivent se faire, comme c'est souvent le cas, dans le cadre familial :

Dans le cas particulier de l'insémination avec donneur, on peut se demander s'il est pertinent ou nécessaire de chercher un donneur étranger à la famille. Nous voyons dans des sociétés différentes des consanguins procréer pour leurs proches parents. Cela semble correspondre à un désir exprimé par les couples demandeurs. Et l'on sait que les femmes n'admettent volontiers le don d'ovocytes que pour leurs soeurs, parentes ou amies. Il n'est pas certain qu'on puisse établir un parallèle entre les dons de gamètes, mâles et femelles, mais il ne serait pas inutile de s'interroger, à la lumière des données anthropologiques, sur le sens d'un certain désir que les choses se passent, en quelque sorte, en famille⁶³.

Pandimakil a réfléchi sur des cas similaires⁶⁴. À ses yeux, la maternité de substitution telle que pratiquée dans certaines tribus des pays d'Afrique est une stratégie qu'il faut nécessairement encourager à cette période où le SIDA fait atrocement beaucoup de victimes. Comme Héritier-Augé, Pandimakil rapporte des traditions selon lesquelles les conventions sociales ont mis en place des

⁶²HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 6 : « On ne trouvera [...] aucune considération de type moral sur la difficile partition des faits entre le licite et l'illicite, le normal et l'anormal, le naturel et l'artificiel, laquelle est toujours et partout affaire de convention sociale. On ne suggérera pas non plus que nous pourrions chercher ailleurs des modèles directement reproductibles ou adaptables à notre société. L'idée d'une greffe est absurde dans la mesure où ce qui est en jeu n'est pas seulement le fait juridique, mais l'ensemble des comportements et des représentations qui leur sont associées ».

⁶³HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », p. 20.

⁶⁴Peter PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today : The Issue of Surrogacy », dans *Mission*, vol. IX (2002), p. 253-278.

mécanismes et structures permettant de résoudre le problème de l'infécondité. C'est une étude sur le Kenya⁶⁵, le Nigéria⁶⁶, le Soudan⁶⁷ et le Malawi⁶⁸.

Selon lui, la vie est un don reçu de Dieu. Il faut la promouvoir et la continuer. Là où l'infécondité empêche la procréation des enfants, le remède suggéré dans beaucoup de traditions africaines, c'est la polygamie. Mais, dit-il, il s'agit là d'une attitude patriarcale et discriminatoire contre les femmes infécondes⁶⁹. Par contre, la maternité de substitution permet la paternité pour tous⁷⁰. En distinguant le père biologique (géniteur) du père social, légal, légitime ou père tout court, les conventions sociales permettent à toute femme stérile, d'une part, de se trouver une épouse et une progéniture et, d'autre part, de promouvoir à son tour la vie. Par une telle alliance, les sociétés reconnaissant la maternité de substitution permettent ainsi aux orphelins du SIDA d'avoir un père⁷¹.

En analysant les différents axes susmentionnés, peut-on espérer que l'Afrique pourra prendre ses responsabilités face à la biomédecine d'aujourd'hui? Ces penseurs ne passent-ils pas à côté des questions de fond? Que dire de leur discours dans son ensemble et en quoi pourrait consister notre contribution?

⁶⁵PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 254.

⁶⁶PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 255.

⁶⁷PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 258.

⁶⁸PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 275.

⁶⁹PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 276.

⁷⁰PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 260.

⁷¹PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 277-278.

7. Appréciation critique.

Certes, comme l'ont remarqué les penseurs ci-haut cités, il faut reconnaître que la situation de l'Afrique est grave, sérieuse et inquiétante. Mais, dans son ensemble, leur discours – tout en énumérant les drames vécus en Afrique – soulève plusieurs questions. Il ne fait pas du tout justice à l'identité négro-africaine en tant qu'instance jouant le rôle de toile de fond dans la problématique bioéthique en Afrique. En plus, en accordant trop de place à cette instance, il fait poser de sérieuses questions sur les droits fondamentaux de la personne.

En affirmant que la question bioéthique ne pourra être abordée en Afrique qu'à un degré inférieur par rapport à l'Occident, l'axe épistémologique de Ngala n'est-il pas plutôt l'écho d'une thèse des idées préconçues? Dans la République Démocratique du Congo (comme c'est malheureusement parfois le cas en Afrique), la gouvernance ne trouve pas encore le bien-fondé d'avoir un État de droit. Dans un tel climat politique, un malade lésé reste convaincu que son médecin peut se faire acquitter au moyen de l'argent. Il n'est donc pas question ici d'évoquer le bas niveau d'éducation d'un peuple. On a vu certains malades (ou leurs proches) se rendre justice quand ils s'estimaient victimes de l'irresponsabilité et de l'inconscience de la part de leurs médecins. Ils attaquaient ces derniers et, parfois, organisaient, de façon systématique, le pillage de leurs infrastructures hospitalières?⁷²

⁷²La population de la ville de Mbuji-Mayi (en République Démocratique du Congo) garde encore en sa mémoire le cas d'une jeune universitaire qui souffrait de goitre et qui, profitant de sa période de grandes vacances en famille, devait se faire soigner. Malheureusement, elle succomba à la suite de l'intervention chirurgicale de son médecin traitant. Sa famille interpréta en termes de preuve évidente d'inconscience professionnelle et de cupidité le refus de ce médecin généraliste de se faire assister par un bon chirurgien. Elle résolut de se rendre justice. Et la polyclinique du médecin en question fut irrémédiablement saccagée.

D'après Muyengo, il faut changer la bioéthique actuelle en socio-éthique. Si l'on peut, comme il l'affirme lui-même sans toutefois l'expliquer davantage, se rendre compte de l'existence des problèmes bioéthiques dans les hôpitaux d'Afrique noire, est-il nécessaire de « s'exiler » dans la socio-éthique? Les techniques médicales et biologiques actuelles n'interpellent-elles pas, en tant que telles, les négro-africains? Doivent-ils, comme le laisse entendre son axe futurologique, attendre dans une vague vigilance ce que l'histoire aura décidé pour eux?

Il en va de même de l'axe socio-économique de Boné et Zemleni qui, en se basant sur la précarité des conditions de vie des Noirs d'Afrique, qualifient de musarde toute entreprise bioéthique en contexte négro-africain. À y regarder de près, les négro-africains sont-ils tous trop pauvres pour être comptés parmi les nordistes sévèrement sélectionnés sur la base des critères essentiellement socio-économiques? Parler de la biomédecine en Afrique en termes d'*indécente préoccupation* ne renvoie-t-il pas plus au problème d'identité culturelle⁷⁴ qu'à celui – plus économique – de précarité des conditions de vie? Si l'on privilégie la thèse socio-économique, faudra-t-il alors attendre que l'Afrique mange à sa faim, que ses conditions de vie correspondent matériellement et structurellement à celles de l'Occident, que la faim, la malnutrition et les grandes menaces tropicales soient balayées de son terroir pour que la biomédecine moderne l'interpelle?

La maternité de substitution que soutient Pandimakil se produit dans un climat qui pose des questions sur les droits de la personne. Les mères porteuses étant généralement des esclaves ou des

⁷⁴De manière générale, les Négro-africains n'aiment pas parler publiquement de tout ce qui a un rapport direct ou indirect avec le sexe ou la sexualité.

personnes vivant dans une vraie pauvreté, la promesse de la dot que l'on fait à leur famille n'est pas toujours accomplie⁷⁵. Elles travaillent pour le compte des hommes ou des femmes riches qui les considèrent en quelque sorte comme un placement. C'est pour cela que, par des machinations consciemment orchestrées, les maris (hommes ou femmes) exploitent de commun accord les capacités reproductives de ces épouses. Le géniteur éventuel est aussi celui qui paie au cas où il voudrait garder l'enfant. Il est donc « un partenaire aveugle dans une opération qui lui est imposée et qui détruit le couple qu'il croyait avoir formé ». La mère porteuse n'est pas libre. Obligée par sa situation de dépendance, elle agit de manière conforme au contrat. « Ses enfants lui sont retirés; lésée dans ses droits et dans ses attachements, elle est la grande perdante de l'opération »⁷⁶. N'est-ce pas pour cela que la maternité de substitution africaine a été combattue en Afrique?⁷⁷ Le riche semble avoir tous les droits et le pauvre invité à y concourir, même si, en le faisant, il porte préjudice à ses propres droits d'être père ou mère.

Pour une telle littérature, la question bioéthique apparaît aussi bien comme un luxe pour les riches que comme quelque chose pour lequel l'Afrique – parce que pauvre et compte tenu de son bas niveau d'éducation – n'a aucun moyen de prendre ses responsabilités. La prise en compte de la maternité de substitution telle qu'elle se pratique en Afrique pose de sérieux problèmes au sujet des droits humains. Il y a lieu ici de désespérer. Pourtant l'Afrique a une culture, des intellectuels et des Facultés de médecine. Elle a même des Centres de recherche spécifiquement consacrés à l'étude

⁷⁵PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 255.

⁷⁶HÉRITIER-AUGÉ, « La Cuisse de Jupiter », 17-18.

⁷⁷PANDIMAKIL, « Challenging Mission Today », p. 255.

des médecines traditionnelles. Celles-ci sont définies par les experts de l'Organisation Mondiale de la Santé (O.M.S.) comme « l'ensemble de toutes les connaissances et pratiques, explicables ou pas, pour diagnostiquer, prévenir ou éliminer un déséquilibre physique, mental ou social, en s'appuyant exclusivement sur l'expérience vécue et l'observation transmise de génération en génération »⁷⁸. C'est une médecine de l'homme total⁷⁹. En tant que telle, elle peut fructueusement interpellier, modifier et enrichir une certaine conception de la médecine qui s'intéresse uniquement aux seuls agents pathogènes, et qui ne prend pas en compte les diverses dimensions de la personne humaine⁸⁰.

Parler, bien sûr, de la biomédecine telle qu'elle s'est développée en Occident en milieu négro-africain peut paraître à première vue audacieux, et cela, à cause de son contexte précis d'émergence⁸¹. Mais qui douterait aujourd'hui que le souci de permettre aux couples stériles d'avoir un enfant, d'éviter dans la mesure du possible la naissance d'enfants porteurs de lourdes tares héréditaires ou de permettre une thérapie des handicaps, etc., soit noble et conforme aux aspirations les plus profondes de toute l'humanité? L'Afrique doit se sentir aussi concernée et, en même temps, consternée par le développement scientifique et technique actuel. Les nouveaux pouvoirs que l'humanité a acquis interpellent également l'Afrique de même qu'ils présentent un défi pour le reste du monde.

⁷⁸GASSITA, « Préface » dans TRAORÉ, *Médecine*, p. 7.

⁷⁹GASSITA, « Préface », dans TRAORÉ, *Médecine*, p. 8.

⁸⁰BRELET-RUEFF, « Revisitons le sacré », dans SAVARY, *Afriques*, p. 21.

⁸¹On peut lire à ce sujet le livre bien documenté *Au pays de la bioéthique* du professeur Hubert Doucet.

Buetubela Balembo – même si son discours ne nous avance pas plus loin que les autres – l’a bien compris. « Le rétrécissement de la sphère scientifique grâce aux échanges », affirme-t-il, insinue que le défi biomédical est lancé à toute l’humanité⁸². Il porte à croire qu’une attente à la suite des axes socio-éthique, socio-économique et futurologique est une démission. Il en va de même des autres attitudes selon lesquelles la question bioéthique ne pourrait, d’une part, être traitée qu’à un niveau déjà dépassé par son milieu d’origine et, d’autre part, ne relèverait que de l’impérialisme occidental⁸³. Tout cela conduit à l’évasion, à la futurologie, à des préjugés attaquables et au rejet précipité du défi auquel on est confronté. Ce dernier est une problématique qui attend la solution de la part de l’humanité dans son ensemble, et qui demande que l’on tienne compte des questions de fond.

L’idée d’une Afrique monolithique, figée dans ses traditions, entièrement analphabète, semble s’identifier à l’heure actuelle à un mythe qu’il faut chasser de l’esprit. Et ce serait, comme l’a des fois reconnu Boné⁸⁴, une faute impardonnable de se laisser convaincre que les pratiques biomédicales sont destinées exclusivement aux nantis. Étant sur une même planète, les avancées scientifiques et techniques nous défient tous, certains dans l’immédiat, d’autres plus ou moins

⁸²BUETUBELA, « Discours de clôture », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 269.

⁸³DOUCET, « La bioéthique : sens et limite d’un mouvement socioculturel », p. 56. La thèse socio-économique fait du chemin. C’est probablement à cause d’elle qu’au cours de son congé scientifique, le professeur Hubert Doucet a entendu, lors d’une rencontre à l’O.M.S. en Afrique, certains participants africains déclarer que la question bioéthique est quelque chose que l’Occident veut, par son impérialisme, imposer à toute l’humanité. Elle n’a aucun impact en Afrique.

⁸⁴BONÉ, « Le défi génétique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 228 : « Le monde entier est embarqué dès aujourd’hui dans un même modèle culturel de développement technologique, et qu’à plus ou moins brève échéance nous allons tous rencontrer concrètement le même type de problème éthique posé par ce développement ».

indirectement. Même en vivant dans des conditions infra-humaines, l’Afrique se trouver interpellée par les multiples inquiétudes que provoquent les diverses percées scientifiques et techniques modernes.

Si l’on veut produire un discours d’espoir, promouvoir les droits de la personne et faire en sorte que l’Afrique s’auto-responsabilise face à la biomédecine actuelle, il nous semble – et c’est en cela que consiste notre apport à la problématique bioéthique en contexte négro-africain – qu’il faut envisager d’autres avenues. Celles-ci doivent graviter autour des registres ci-après : 1) le phénomène scientifique et technique lui-même en tant que source de nouveaux pouvoirs dont nous disposons à l’heure actuelle, 2) l’espace public comme cadre formel pour des discussions pratiques, et 3) l’identité négro-africaine en tant que lieu où la culture profonde (repères et croyances fondamentaux) doit dialoguer avec les acquisitions biomédicales modernes. La réponse à la question fondamentale telle que posée au premier chapitre en dépend.

1) La science moderne semble très liée à la technique. L’idée de maîtrise et d’opération la caractérise, et c’est pourquoi elle entretient des relations de connivence privilégiées avec la technique⁸⁵. À la suite de Kant, le *Que dois-je faire?* semble dépendre davantage de ce que je suis en mesure de réaliser⁸⁶. La logique interne de la rationalité technique n’étant pas d’apprécier les

⁸⁵LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 24; Idem, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l’homme?*, Coll. Recherches et débats. Nouvelle série 12, Paris, Éditions Fayard, 1955, p. 21; voir aussi Guy BOURGEAULT, *L’éthique et le droit face aux nouvelles technologies bio-médicales*, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 1990, p. 68; Dominique DUBARLE, « Avant-propos », dans Jean-Louis COTTIER, *La technocratie, nouveau pouvoir*, Coll. Signes du temps, Paris, Éditions du Cerf, 1959, p. 8.

⁸⁶HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, p. 119.

possibles, mais plutôt de donner corps à tous les possibles, son paradigme de performance ne promeut que l'efficacité, la réalisation pure et simple de tout ce qu'elle est capable de faire. « On ne peut pas » ne signifie-t-il pas finalement pour la technoscience « on n'est pas capable de »?⁸⁷

La « maîtrise » que fournit la science sous-entend qu'il faut – dans n'importe quel domaine où cela peut être réalisable – favoriser purement et simplement ce qui est contrôlable et orientable, car tout ce qui pourrait encore échapper au pouvoir de la personne humaine lui reste atroce et dangereux. Il faut donc supplanter tout ce qui pourrait surprendre par la mise en place de ce dont on peut prévoir le fonctionnement. C'est ce type de philosophie que l'on rencontre dans le mot biotechnologie ainsi que dans tout ce qu'il peut charrier derrière lui⁸⁸.

Vouloir parler aujourd'hui, de façon pertinente, du défi biomédical en Afrique ou dans n'importe quel contexte équivaut à tenir compte de ce lien entre la science et la technique. Il faut, en effet, remonter aux faits fondateurs. Comment? En se demandant pourquoi le savoir moderne, de type scientifique, a dû se séparer du schème classique du savoir limité à la spéculation⁸⁹ pour en

⁸⁷Evandro AGAZZI, *Le bien, le mal et la science*, Coll. Thémis, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 142; voir aussi LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 198.

⁸⁸LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 294.

⁸⁹C'est ce genre de savoir qu'on trouve dans la Grèce antique : Gustave THILS, « L'activité humaine dans l'univers (1ère partie, chapitre III) », dans Yves Marie-Joseph CONGAR & Michel PEUCHMAURD, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, Coll. Unam Sanctam 65b, t. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 280 : « Pour les Grecs, l'idéal religieux est de "ressembler à Dieu dans la mesure du possible". En fait, les Grecs recherchent, non une *personne* divine, mais un *état* divin, à savoir la libération de la corruptibilité due à la matière, ainsi que la possession immobile du but qu'ils poursuivent. C'est dans la *théoria* que le sage Grec va donc s'approprier le salut, et non dans la *praxis* qui le rive aux choses. C'est en trouvant le principe qui régit le devenir des êtres qu'il pourra échapper au flux perpétuel de ceux-ci. [...] Quelle que soit sa conception du Principe intelligible suprême du monde, le sage Grec fonde tous ses espoirs de maîtrise du monde sur la *théoria*, et il ne peut que mépriser la *praxis*. Seule la *théoria* permet de "vivre mieux". La *praxis* asservit l'homme à la matière, comme d'ailleurs elle viole l'ordre naturel

arriver là où il est aujourd'hui, c'est-à-dire à cette relation de connivence entre science et technique, entre « savoir et pouvoir ». Avoir une telle préoccupation, dit Ladrière, c'est, en définitive, « se poser la question même de la nature et du statut de la science »⁹⁰. Une telle entreprise est indispensable. Elle permet de comprendre les différents mécanismes qui fonctionnent à l'intérieur du phénomène scientifico-technique lui-même, source de nouveaux pouvoirs que l'humanité a acquis.

En d'autres termes, la science continue à faire des découvertes de façon effrénée. Fuir ou se résigner devant le défi biomédical, par exemple, ne résout nullement le problème. Les négro-africains doivent chercher à relever le défi en prenant leurs responsabilités. Ils doivent identifier les divers enjeux et, aussi, réfléchir sur les conditions d'acceptabilité de la biomédecine et, partant, de la science moderne.

S'auto-responsabiliser face à la biomédecine et fonder une éthique à cet âge de la science impliquent donc que l'Afrique dégage d'abord les différentes couches des présupposés opérant à l'intérieur du phénomène scientifico-technique moderne lui-même en tant que source de nos nouvelles potentialités. Elle doit, pour cela, se questionner sur la nature et sur le statut de ce phénomène en se demandant pourquoi il y a un questionnement éthique à son propos. Les liens que la biomédecine entretient avec la science moderne ainsi que les conditions de leur acceptabilité en milieu négro-africain l'exigent. C'est de cette façon que l'Afrique pourra se rendre compte de son

inscrit dans la constitution "physique" des êtres ».

⁹⁰LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 277-278.

fonctionnement, de son impact sur les autres systèmes (social, culturel, etc.), de ses interpellations, de son défi et de nouvelles questions qu'elle pose aux cultures.

En biologie, en effet, les diverses et profondes poussées enregistrées depuis un certain temps, élargissent et rendent inquiétantes les capacités humaines. En pénétrant dans des zones jadis inexplorées (les hormones, le système nerveux, l'acide désoxyribonucléique,...), les nouveaux pouvoirs de l'humanité inquiètent, car ils s'appliquent sur la personne humaine et sur son patrimoine génétique. Ils posent des questions jamais soulevées auparavant⁹¹. Ce qui inspire l'inquiétude est causé par l'ampleur de la puissance dont on dispose actuellement. Ce qu'on déteste dans les percées techniques actuelles, c'est leur capacité de déclencher des phénomènes étranges, qui risquent de n'être ni contrôlables ni mesurables⁹².

2) Sommé de répondre aux questions fondamentalement neuves, le monde actuel se sent littéralement désarçonné. Le secours que peut lui apporter la tradition chrétienne ne semble pas suffisant, car elle n'a pas en la matière de réponses adéquatement articulées pour ce genre des questions qui sont radicalement neuves. Il serait donc hasardeux de lui demander des réponses satisfaisantes. Certes, si petites soient-elles, en plusieurs occasions du défi contemporain, les suggestions de la tradition chrétienne sont pleines d'éclairages précieux et importants. Mais, le caractère inédit des questions soulevées demande que toute réflexion éthique, défiée

⁹¹BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 2-3; voir aussi LADRIÈRE, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, Coll. Cahiers de bioéthique 1, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1979, p. 72-73.

⁹²Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, Coll. Que sais-je? 2405, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 96.

malheureusement aujourd'hui de manière nouvelle, tienne compte du caractère dynamique de la tradition afin de sauvegarder son actualité et sa pertinence : une meilleure interprétation des formules anciennes ne peut se faire de manière fructueuse qu'en les relisant dans leur contexte d'émergence. Les Écritures elles-mêmes sont tributaires du temps et de la culture bien précis. Sans prétendre procurer des réponses adéquatement articulées aux diverses inquiétudes qui préoccupent le monde actuel, elles opèrent en termes d'orientation, de « latéralité éclairante »⁹³.

Avec les situations que crée ou risque de créer l'opacité du phénomène scientifico-technique, les cultures négro-africaines semblent littéralement essoufflées ou dangereusement prises de cours. Les pratiques biomédicales modernes posent des questions nouvelles auxquelles personne ne peut prétendre être dépositaire des réponses à apporter. Ce hiatus demande une stratégie appropriée selon laquelle le concours de chacun s'avère indispensable. Dans cette perspective, l'Afrique doit, ensuite, ménager un *espace public* comme le préconise *l'éthique de la discussion*. Les opinions sur les problèmes que génère la science moderne étant conflictuelles et, parfois même, ouvertement et désespérément opposées, il faut un cadre formel où elles doivent être débattues et confrontées dans l'espoir de parvenir à un consensus que justifie la foi en l'universalité de la raison⁹⁴.

⁹³BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 4; voir aussi Paul VALADIER, « Responsabilité éthique des chrétiens et enracinement historique », dans Conrad van der BRUGGEN, Jean LADRIÈRE et Lucien MORREN, (dirs.), *Éthique, science et foi chrétienne*, Louvain-la-Neuve, 1985, Presses de Louvain-la-Neuve, p. 335-353; Edward SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques, III : Le monde et l'Église*, traduit par Paul Bourgy, Bruxelles, Éditions Cep, 1965, p. 161 : « Ni les principes révélés ni les grands principes humains ne nous disent, à eux seuls, par exemple, quelle forme d'enseignement est la plus apte à promouvoir les convictions chrétiennes et le bien-être de l'humanité, ou encore quelle forme politique doit prendre l'Europe [...]. Toutes ces questions engagent plus que les normes générales; celles-ci restent sans doute valables et doivent être rappelées avec insistance par l'Église, mais elles ne sauraient directement imposer une ligne de conduite déterminée ».

⁹⁴LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 104.

3) Une fois la discussion assurée, encore faut-il qu'elle débouche sur des décisions concrètes et appropriées en tant que réponses jugées susceptibles de réaliser un projet social bien précis dans un contexte social et culturel bien déterminé. Cela requiert, enfin, que les réflexions en vue de fonder en contexte négro-africain une éthique à cet âge de la science moderne, prêtent attention à l'identité des Noirs d'Afrique, à leur culture profonde. Cette réalité est incontournable pour deux raisons. Elle permet de mieux comprendre le type de questions qui se posent en contexte négro-africain. Elle est aussi porteuse de suggestions dans la recherche des solutions éventuelles sur les multiples défis que présentent actuellement, par exemple, les diverses pratiques biomédicales modernes.

Tenant compte de ces différents points, notre hypothèse est que l'auto-reponsabilisation des Noirs d'Afrique face au défi biomédical moderne demande trois registres suivants : 1) la maîtrise des présupposés de la science moderne, 2) la création d'un espace public et 3) la prise en compte de la culture profonde en tant que lieu où l'Afrique se trouve interpellée dans ses repères fondamentaux.

IV. APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE ET CONCLUSION.

La recherche que nous poursuivons se situe au niveau de l'éthique fondamentale. Afin de la rendre pertinente pour n'importe quel contexte socio-culturel, les jalons d'une telle éthique doivent être dégagés à partir d'une anthropologie non pas culturelle, mais philosophique, même s'il s'agit, en définitive, de parvenir à étoffer une auto-responsabilisation et aussi une éthique à cet âge de la science en contexte négro-africain. Pour ce faire, notre méthodologie sera une lecture de la pensée de Jean Ladrière. La structure de celle-ci permet de réfléchir de façon fondamentale sur les divers enjeux de notre problématique.

Selon lui, en effet, la réflexion éthique se trouve présentement face à des situations radicalement neuves, qui déstabilisent et essoufflent l'humanité dans son effort de recherche des solutions pertinemment adéquates. Les situations auxquelles elle est confrontée désarçonnent « en ce sens qu'elles résultent d'un processus de transformation des conditions naturelles de l'existence et de l'action qui affecte profondément les formes de vie héritées de la tradition et qui paraît même susceptible de mettre en péril les bases matérielles de l'existence »¹.

Les pistes qu'offre Ladrière en vue d'une pertinente réflexion forment un tout harmonieux, même si, pour des raisons de procédure, on doit passer par trois moments (par trois questions principales que l'on va poser à son oeuvre), à savoir la science moderne, l'espace public et la culture profonde. Ces trois volets, qui peuvent comprendre plusieurs sous-questions, sont justifiés par la

¹LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale* « *Le Supplément* », 202 (août-septembre 1997), p. 157.

nature même du phénomène scientifico-technique actuel, de la biomédecine moderne et de leur insertion en milieu négro-africain responsable. Nous allons, en même temps, identifier la configuration du discours négro-africain sur ces trois registres et, aussi, montrer comment Ladrière va y apporter sa contribution.

Pour un survol rapide sur la vie et les publications de Ladrière, on peut se référer à l'article de Jean-François Malherbe². Dans le présent travail, on va spécialement utiliser comme textes de base *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, nouvelle édition, suivi des propos de Ladrière : *Existence, éthique et rationalité*, Montréal, Éditions Liber, 2001 et *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997. Ce choix n'est pas arbitraire. Il est motivé par la manière dont ces deux publications abordent les diverses questions qui se posent à la suite de notre problématique, et qui constituent la trame de notre préoccupation. Il s'agit particulièrement du statut de la science moderne, de l'intégration de celle-ci au sein d'une culture, du rôle que doit jouer, dans ce projet, ce que Ladrière entend par *action*, bref de la manière dont pourrait se construire l'auto-responsabilisation d'un peuple face au défi biomédical moderne. Que dire en conclusion?

Cette première partie a eu pour but, d'abord, d'identifier la problématique bioéthique en contexte négro-africain. Elle a, ensuite, précisé la question fondamentale à laquelle les Noirs d'Afrique doivent répondre s'ils envisagent relever, de manière responsable, le défi biomédical qui

²Jean-François MALHERBE, « Jean Ladrière. Des limitations internes aux espérances de la raison », dans *Laval théologique et philosophique*, 57, 3 (octobre 2001), p. 415-420.

leur est lancé. Elle a aussi indiqué quelques tentatives de réponse qui y ont été apportées et pourquoi celles-ci ne rencontrent pas notre satisfaction. Elle a, enfin, montré en quoi vont consister notre apport ainsi que la méthodologie que nous allons utiliser.

Si, ailleurs, la question fondamentale en bioéthique peut concerner l'avenir de l'humanité (France), ou le droit de la personne (États-Unis), les techniques médicales et biologiques actuelles semblent, plus que jamais, soulever en Afrique noire le problème du rapport science-culture. Elles interpellent l'Afrique dans ses repères et croyances fondamentaux de base, qui forment son identité.

En dissociant la fécondation de la sexualité, en effet, les Procréations Médicalement Assistées entrent en procès de communication avec une vieille conviction religieuse selon laquelle le monde invisible préside aux destinées du monde visible. En permettant à la parentalité³ d'avoir une triple dimension (génétique ou biologique, gestationnelle et adoptive ou juridico-sociale)⁴, le mariage, la filiation, l'identité sont mis en cause. Les enfants issus de telles combinaisons – provenant des souches ancestrales différentes – se retrouveraient dans une situation inconfortable. Ils pourraient passer pour des personnes qui seraient plus tard confrontées à la problématique de la non-observance des exigences des croyances religieuses et celles des structures sociales et familiales préétablies. En Occident, le rêve et la capacité biomédicaux de prolonger l'espérance de vie sont compris comme quelque chose d'extrêmement coûteux. En Afrique, là où les croyances sont telles

³Ce terme dit en même temps la paternité et la maternité : BONÉ & MALHERBE, *Engendrés par la science*, p. 64.

⁴BONÉ & MALHERBE, *Engendrés par la science*, p. 64.

que certaines personnes âgées (sorcières) vivent au dépend de leurs victimes, le progrès biomédical d'amélioration de notre longévité pourrait inquiéter. S'il est mis à la disposition de telles personnes, il pourrait entrer en conflit avec le projet vital de la survie du groupe familial, clanique ou tribal.

La littérature existante n'a pas suffisamment fait droit à ces diverses réalités. Et pourtant elles sont fondamentales et, de ce fait, obligent d'être interprétées comme des réalités que l'on doit particulièrement rattacher à ce que plusieurs auteurs considèrent, non sans raison, comme la culture profonde. Ce niveau du sens fondamental est ce qui appartient à la couche appelée le caractère de base d'un peuple, ce qui lui sert de référence par excellence et qu'il doit protéger comme patrimoine spécifique.

L'analyse du discours existant conduit aussi au désespoir tout en soulevant des questions sur les droits humains. La question bioéthique est un privilège réservé aux riches. Elle est aussi quelque chose pour lequel l'Afrique – parce que misérable et compte tenu de son bas niveau d'éducation – n'a aucun moyen de prendre ses responsabilités. Elle devrait même se transformer en socio-éthique comme si la biomédecine n'interpellait pas, en tant que telle, les Noirs d'Afrique. En plus, telle que vécue, la maternité de substitution soulève des questions sur les droits de la personne.

Certes, ainsi que le mentionnent les Évêques du Congo-Kinshasa, l'Afrique vit un drame terrible dans plusieurs domaines de sa vie⁵. Mais ses piteuses conditions de vie n'empêchent pas,

⁵CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple. Message des évêques du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la conférence épiscopale du Zaïre, 1995, n° 8-14.

à notre avis, que l'on puisse y aborder – ainsi que l'illustrent les différents exemples analysés précédemment – les pratiques biomédicales en tant que telles. S'en laisser convaincre frise l'indifférentisme devant un défi qui ne semble pas devoir le permettre.

Pour, d'une part, éviter le torpillage des droits de la personne, la futurologie, l'évasion, le rejet précipité, les idées préconçues et non justifiées de la littérature existante et, d'autre part, espérer aborder adéquatement la question bioéthique en contexte négro-africain, il faut emprunter d'autres avenues en partant d'une question fondamentale. Celle-ci pourrait bien contribuer à des fins pastorales. Elle concerne le rapport science-identité négro-africaine.

Compte tenu du fait qu'il existe un lien entre la science moderne et la biomédecine actuelle, la préoccupation doit porter sur le statut et la nature de la science moderne, source des pouvoirs nouveaux que l'humanité a acquis. C'est dans ce sens que l'Afrique pourra être capable de maîtriser les présupposés qui jouent à l'intérieur du phénomène scientifico-technique lui-même. La même préoccupation doit aussi inviter les Africains à réfléchir sur les conditions d'acceptabilité de ce phénomène (ainsi que celles de la biomédecine actuelle) en leur milieu. Il s'agit, non pas de subir les effets scientifico-techniques, mais de s'auto-responsabiliser face à la science moderne. Cette démarche devra éviter de mettre sous le boisseau la lumière venant de la culture profonde. Cela est indispensable, car la culture profonde est un champ couvert par les récits fondateurs, les convictions religieuses les plus fondamentales et les notions de base exprimant les diverses voies de la destinée d'un peuple. C'est donc à travers les trois registres susmentionnés que les négro-africains peuvent faire preuve d'auto-responsabilisation.

DEUXIÈME PARTIE : PERTINENCE DE LA LOGIQUE DE L'AUTO-RESPONSABILISATION DE JEAN LADRIÈRE.

I. INTRODUCTION.

Après avoir ciblé dans le couple science-culture le défi que les pratiques biomédicales modernes lancent aux négro-africains, la première partie a fort malheureusement fait le double constat suivant : la littérature qui en parle conduit au désespoir. En plus, la façon dont elle aborde le défi biomédical en contexte négro-africain ne semble pas avoir réussi à identifier les questions de fond, qui entrent en jeu, et qui, en principe, auraient pu la rendre vraiment pertinente.

Des suggestions nouvelles ont été faites pour corriger ces lacunes et relever le défi. Il s'agit de la maîtrise des présupposés de la science moderne, de l'aménagement d'un cadre pour un débat public et de la prise en compte de la culture profonde des Noirs d'Afrique. Ces trois registres sont comme une sorte de fil d'Ariane. Ils s'inspirent de la logique de l'auto-responsabilisation de Ladrière et, dans cette perspective, sont à interpréter comme des jalons au moyen desquels l'Afrique pourra prendre ses responsabilités. Il s'agit pour elle de relever le défi biomédical qui lui est lancé et, ainsi que le pense Ladrière, en faisant « l'effort de l'invention pour capter le possible » raisonnable¹, réussir à se trouver des raisons d'espérer.

Le rôle que paraît jouer la logique de l'auto-responsabilisation de Ladrière demande que l'on s'interroge sur sa configuration, sa finalité et son apport à la préoccupation fondamentale du présent

¹LADRIÈRE, « Introduction. De la critique de la société industrielle à la critique de la modernité », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 89 (1991), p. 21.

travail. En d'autres termes, il s'agira de ce qui suit : d'abord, préciser le sens et les objectifs du mot *auto-responsabilisation* dans la pensée de Ladrière; ensuite, indiquer les éléments qui entrent en jeu pour sa construction ainsi que la manière dont ceux-ci, en s'agencant, forment un tout harmonieux; enfin, montrer l'importance que cette logique de l'auto-responsabilisation représente pour notre recherche.

L'objet général de cette deuxième et dernière partie porte principalement sur la problématique de l'intégration de la science moderne. Mais, de façon particulière, il y sera question de la réappropriation des pratiques biomédicales actuelles au sein d'un contexte bien précis : la culture négro-africaine.

C'est autant dire que le binôme science-culture constituera largement ici la toile de fond, à travers laquelle on parlera de l'auto-responsabilisation. Certes, on le sait, celle-ci relève de la nature et de la constitution même de la personne humaine. De ce fait, elle renvoie, en définitive, à une réflexion fondamentale sur ce qu'est l'accomplissement de soi. Pour le moment, cette question sera mise entre parenthèses. Certes, compte tenu de son importance et à cause du processus même de l'auto-responsabilisation, il faudra lui accorder quelques pages ci-dessous. Mais, on y reviendra plus amplement au dernier chapitre. Pourquoi cela? Parce que, estime Ladrière, à travers les différentes initiatives que la personne humaine pourrait prendre, c'est la réalisation intégrale de soi qu'elle vise et, dans ce sens, l'accomplissement de soi devient l'aboutissement de toute action².

²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 190-191.

D'après Ladrière :

Confiée à elle-même, l'existence a constitutivement la tâche de s'égaliser, par son initiative, à ce qui est requis par sa constitution même. Cette tâche fonde pour elle une responsabilité radicale, qui porte sur ce qu'on pourrait appeler la qualité de son être, la mesure de son adéquation effective à l'exigence qu'elle porte en elle. Cette exigence est inscrite dans sa constitution ontologique, elle est en elle le désir d'un accomplissement qui serait l'assomption intégrale de son être dans un consentement sans réserve à la donation originare, dont elle se reçoit. Cette exigence première, qui est de nature ontologique, se redouble dans l'exigence proprement éthique, qui concerne l'action et ce qui se décide en elle³.

Par rapport aux organismes biologiques, l'être humain paraît être ici conscience de soi. Il est un être qui fait l'expérience d'une distanciation entre ce qu'il est et ce qu'il n'est pas encore et qui, en même temps, vit ces deux pôles de son être comme une exigence radicale de coïncidence⁴. Considérée dans cette perspective, l'auto-responsabilisation semble renvoyer la personne humaine – dans sa quête d'adéquation à l'intérieur de soi – au problème de son « unité » interne.

Et même dans le contexte actuel de la modernité (marqué par la recherche d'un savoir authentique, un savoir-faire efficace, une meilleure organisation des échanges commerciaux, un respect strict des droits humains)⁵, l'auto-responsabilisation fait encore face (quoique dans une perspective différente) au problème de l'unité. Autrement dit, si on l'entrevoit dans la direction du

³LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 145.

⁴LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 29-32.

⁵LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans Lucien VACHON, (dir.), *L'universalité catholique face à la diversité humaine. Actes de la 7^e Assemblée générale de la Conférence des Institutions Catholiques de Théologie (CICT). (Sherbrooke 1er au 6 août 1996)*, Coll. Brèches théologiques 28, Montréal, Éditions Médiaspaul, 1998, p. 26.

rapport entre la science et la culture – rapport qui évoque le problème de l'intégration du construit, de sa rationalité⁶ et du vécu⁷ –, l'auto-responsabilisation, dit Ladrière, se trouve face à ce que l'on pourrait appeler « l'unité d'une culture »⁸.

Qu'on l'envisage donc dans le cadre d'une réflexion fondamentale sur la personne humaine, ou encore, à travers le projet de l'intégration du vécu et du construit, l'auto-responsabilisation n'a qu'un seul défi : la problématique de la réalisation de « l'unité ». Dans la réalisation de soi, la personne humaine veut correspondre à elle-même. L'auto-responsabilisation est spontanée, car elle est inscrite dans la constitution même de son être⁹. Il n'en va pas autrement de l'articulation du couple science-culture, car le défi lui reste encore présent. Et dans les deux cas, c'est toujours l'être humain qui est interpellé. C'est à lui, en tant qu'auteur d'initiatives, source de créativité, créateur du sens, que revient – où qu'il se trouve – la tâche de réaliser l'unité ci-haut mentionnée.

⁶LADRIÈRE, « Avant-propos », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 9 : L'univers qui se constitue est « fait à la fois de structures abstraites, de dispositifs matériels et d'institutions de type systémique, qui se superpose à l'univers naturel et qui est habité par une raison objective originale, dans laquelle on ne peut voir ni une simple image de la raison qui est en nous ni une simple réduplication de celle qui est dans la nature. Elle est le produit d'une activité constructrice, mais elle s'en détache et se constitue en forme autonome de la raison, porteuse d'une dynamique propre et imposant à l'action les contraintes de ses propres lois de fonctionnement. Comme la caractéristique première de cet univers est de résulter d'un processus de construction, on pourrait appeler la rationalité qui appartient à la raison qui l'habite "rationalité du construit", en la distinguant à la fois de la rationalité – tant théorique que pratique – qui est dans l'esprit et de la rationalité qui est dans la réalité cosmique ».

⁷Ladrière utilise parfois des mots simples pour désigner les réalités auxquelles le construit et le vécu peuvent renvoyer. Il parle de « lieu d'exil », d'« un univers pauvre en signification » pour désigner le construit et de « patrie » pour le vécu : LADRIÈRE, « La contribution de la science à la composante cognitive de la culture », dans Giovanni Batista MARINI BETTÓLO MARCONI & Paul POUPARD, (éds.), *Scientific meeting on : Science in the context of human culture II. September 30 - October 4, 1991*, Coll. Pontificiae Academiae Scientiarum scripta varia, Vatican City, Pontificia Academia Scientiarum, 1997, p. 133. Aux yeux de Ladrière, si le construit vise la maîtrise et l'efficacité (c'est cela la vraie finalité de la science et de la technique), le vécu reste en rapport étroit avec le sens et l'enracinement et, pour cette raison, peut porter le costume de culture ou de milieu propre.

⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

⁹LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 145.

Comment doit-il alors procéder? C'est, au fond, à l'anthropologie, non pas culturelle, mais philosophique, d'y répondre, car ce *où qu'il se trouve* veut dire : quel que soit le contexte dans lequel il pourrait se situer. Ce qu'il lui revient d'adopter ici, c'est une sorte de stratégie susceptible de l'aider précisément à solutionner deux problèmes. D'une part, le défi de l'unité au niveau de soi, c'est-à-dire cette distanciation qu'il éprouve à l'intérieur de soi entre son être présent (ce qu'il est) et son être à venir (ce qu'il n'est pas encore, mais qui se présente à lui comme une sollicitation en vue d'un accomplissement de soi). D'autre part, le défi de l'unité au sein de sa culture, c'est-à-dire l'harmonisation de son vécu concret avec le construit qu'engendre perpétuellement la science moderne, laquelle fait partie de son monde.

Il s'agit, en fin de compte, de son auto-responsabilisation. Par rapport au problème posé, à savoir l'accomplissement de soi, ou encore, l'articulation du vécu et du construit, c'est par l'action (on y reviendra) que la personne humaine tente de trouver la solution. C'est par elle en tant qu'initiative qu'elle fait preuve d'auto-responsabilisation. Mais, du fait que l'harmonisation du binôme science-culture concerne directement notre problématique, on en parlera davantage dans cette deuxième partie du présent travail.

Comparativement à ce qui vient d'être affirmé, on peut dire que l'action doit procéder d'une certaine façon dans son projet de relever le défi biomédical tel qu'il a été identifié dans notre première partie. En tant que démarche, elle doit au préalable chercher à comprendre comment et pourquoi les présupposés de la science moderne soulèvent un questionnement éthique. C'est à partir d'un tel questionnement qu'elle (l'action) doit pouvoir se ressaisir. Elle doit aussi ménager un

espace public où doit avoir lieu un débat à cause du caractère jadis insoupçonné des questions soulevées par la science moderne. Si elle doit également se montrer attentive à la culture profonde, aux suggestions du contexte dans lequel elle est appelée à opérer, c'est en raison de l'importance du poids que représentent les divers facteurs référentiels de base en tant que support d'auto-identification sociale et culturelle d'un peuple. Il y a donc trois importants registres pour l'action en tant que démarche. On dira davantage pourquoi. Ils constituent l'ossature de la logique de l'auto-responsabilisation chez Ladrière. Et à ses yeux, il est d'une importance capitale de garder toujours à l'esprit la remarque suivante :

Le mot « action » doit être pris naturellement ici au sens le plus large. Il ne s'agit pas seulement des modalités d'intervention qui entraînent une modification de l'environnement matériel, comme dans l'action technologique, ou des rapports sociaux, comme dans l'action politique, mais de toute forme de démarche en laquelle l'être humain, comme volonté, c'est-à-dire comme source autonome de causalité, inscrit sa marque dans le monde. À ce titre, la recherche scientifique est aussi action, tout comme la création esthétique, ou l'accomplissement d'un rite symbolique, ou l'acte d'engagement par lequel un individu se lie au nom d'une valeur de fidélité ou de réciprocité¹⁰.

Étant donné que l'action, en tant qu'initiative, se révèle multiforme, le travail qui lui est demandé (ou, mieux encore, celui que révèlent ses diverses manières de procéder face au problème précis de l'unité de la culture dans le contexte actuel), c'est de se reprendre. Il s'agit donc ici pour l'action, d'une visée éthique, c'est-à-dire d'un processus à travers lequel elle doit, en visant ce qui est bien, se ressaisir et se coordonner dans la complexité de son vaste champ opératoire. Dans l'effort que l'on déploie en vue de l'intégration du vécu et du construit, il faut, dit Ladrière,

¹⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 189-190.

identifier le défi. Il faut chercher à savoir si les bases sur lesquelles reposent la science et ses démarches ne débouchent pas sur des voies qui entraînent l'action sur des pistes tout à fait étranges et qui, parfois, sont même totalement et sérieusement en disharmonie avec ce que l'on suppose être les « exigences véritables de la volonté libre »¹¹.

En traitant la question de l'intégration du vécu et du construit, Ladrière utilise parfois le terme *éco-éthique*. Avant d'aborder l'action et sa méthodologie, c'est-à-dire la façon dont, tout en se construisant elle-même de façon cohérente, celle-ci articule le vécu et le construit, on ouvrira les parenthèses en montrant la pertinence et les limites de ce vocable que Ladrière considère lui-même comme un « concept-critère »¹².

Cette allusion n'est pas un dérapage. Elle n'est donc pas à interpréter dans le sens d'une pure et simple digression. L'objectif de l'analyse des présupposés de la science moderne est de comprendre pourquoi et comment celle-ci pose problème en faisant advenir un questionnement éthique. Dans ce sens, il faut mettre à profit tout ce qui pourrait apporter une contribution à la question de savoir si les conséquences de la science moderne sont accidentelles, ou plutôt, liées à sa propre nature. Le concept éco-éthique se pose, à sa manière, cette même question. Les conclusions auxquelles il aboutit sont intéressantes. Elles apportent une contribution non négligeable au projet d'identification d'un questionnement éthique à partir duquel l'action est

¹¹LADRIÈRE, « La raison scientifique et la foi », dans *L'articulation du sens. Les langages de la foi*, Coll. Cogitatio fidei 125, vol. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 266.

¹²LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 168-169; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 63-64.

appelée à se ressaisir. C'est donc un concept qui garde toute son importance dans la mesure où il permet de fournir des éléments indispensables à la justification du caractère incontournable de notre premier registre.

Dans son évaluation de l'environnement scientifico-technique, en effet, l'éco-éthique renvoie à une profonde réflexion sur le sens du mot *habitabilité*. Cette réflexion précise les conditions qui militent en faveur de l'habitabilité pour un milieu dit humain. Elle offre l'avantage qu'il y a pour l'action, en tant que démarche, d'envisager dans sa médiation entre le vécu et le construit, la maîtrise des présupposés de la science moderne. En effet, si, comme le pense Ladrière, l'action doit être consciente (même si ce n'est que de manière plus ou moins claire) de ce qu'elle réalise et de l'importance de ce qu'elle fait surgir pour la personne humaine dans sa particularité¹³, elle doit, à notre avis, du fait qu'elle engage la personne humaine, faire ce travail.

Cette dernière partie du présent travail comprend quatre volets : 1) Jean Ladrière et la logique de l'auto-responsabilisation, 2) discours négro-africain sur les trois registres et appréciation critique à la lumière de Jean Ladrière, 3) apport de Jean Ladrière au discours négro-africain sur les trois registres, et 4) accomplissement de soi comme finalité du mouvement du sens.

Diverses raisons permettent, en définitive, de comprendre pourquoi les trois registres évoqués précédemment font partie du mode de fonctionnement de l'action elle-même. Ils ne lui sont pas dictés du dehors. Ils sont plutôt des processus qu'elle s'impose en vue d'atteindre son objectif.

¹³LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144.

La maîtrise des présupposés de la science moderne a pour but de comprendre au préalable pourquoi la science moderne pose problème au plan éthique. Cela exige, en plus de l'apport du terme *éco-éthique*, d'autres démarches. On les verra au fur et à mesure que l'on avancera. Le premier volet de cette deuxième partie étant une justification des trois registres pour l'action, on va se limiter au concept *éco-éthique* et au type de rapports que le construit entretient avec le vécu.

Ce qui justifie l'aménagement de l'espace public sera aussi évoqué : c'est, d'abord, la nouveauté et la complexité des cas que génère la science moderne. C'est, ensuite, le caractère conflictuel des solutions apportées. C'est, enfin, le fait que tout le monde peut, en tant que sujet éthique, apporter sa pierre à l'édifice.

Les raisons qui militent en faveur de la prise en compte de la culture profonde seront également données. Elles consistent, en nous inspirant de Ladrière, à voir dans la culture une instance qui est, d'une part, révélatrice par rapport à l'éthicité¹⁴ des situations et, d'autre part, suggestive par rapport aux éventuelles solutions éthiques à envisager¹⁵.

Le deuxième volet de cette deuxième partie entend poursuivre la réflexion sur les trois registres en mettant en dialogue les auteurs négro-africains et Jean Ladrière. Le discours négro-africain existant est parfois imprécis et, devant l'autonomie des systèmes, il n'offre pas de solution

¹⁴LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 152.

¹⁵LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103.

rigoureuse. Celui de Ladrière lui apporte plus de lumière. Il permet de faire mieux saisir les enjeux de la problématique de l'intégration de la science et de la culture, et d'y apporter de bonnes pistes de réflexion. Cet apport se précise encore davantage au troisième volet dont l'objectif est de montrer comment le dynamisme des systèmes scientifico-technique et culturel constitue – au même titre que la fluidité de l'interprétation qui est en jeu dans l'espace public – une sorte de coopération au profit de l'action. Le dernier volet concerne l'accomplissement de soi comme finalité du mouvement du sens non pas en vue de l'instauration d'un monde rationnel, mais comme ouverture à un monde sans déréliction.

II. CHAPITRE TROISIÈME : JEAN LADRIÈRE ET LA LOGIQUE DE L'AUTO-RESPONSABILISATION.

1. Introduction.

L'auto-responsabilisation est un processus qui ne s'amorce que lorsqu'il y a un problème, une interpellation, ou tout au moins, la poursuite d'une finalité de la part de la personne humaine. C'est ce qui se produit, pour ne citer que deux cas, lorsqu'elle est en quête de la réalisation de soi en vue d'un épanouissement intégral, ou encore, lorsqu'elle est confrontée, par exemple, à un défi comme celui de l'articulation du vécu et du construit.

Dans les lignes qui suivent, il sera question du sens et des objectifs de ce terme (*auto-responsabilisation*), du surgissement de la problématique science-culture et de la médiation de l'action en vue de la solutionner, de la façon dont, en procédant méthodiquement, l'action construit la logique de l'auto-responsabilisation et, aussi, des avantages que celle-ci offre à notre investigation. Comme indiqué précédemment, on y fera également allusion au terme éco-éthique.

2. Sens et objectifs du terme auto-responsabilisation.

Le sens et les objectifs du terme auto-responsabilisation sont à comprendre à partir de deux problématiques bien précises : 1) celle de l'unité d'une culture. On y consacra la majeure partie de ce chapitre compte tenu du défi biomédical tel qu'il a été identifié en contexte négro-africain, et 2) celle de l'unité au niveau du soi (que l'on examinera au sixième chapitre). Lorsque, dans le contexte moderne actuel, en se demandant « dans quelles conditions la science et la technologie

peuvent s'intégrer à une culture sans en ruiner l'harmonie interne », Ladrière parle de l'unité d'une culture¹ et surtout, lorsque, en parlant de la personne humaine, il fait usage du terme *existence*², on saisit mieux ce que peut signifier pour lui le mot auto-responsabilisation.

Remplaçable également par les vocables comme *auto-réalisation*, *auto-liaison*, *auto-constitution*, *auto-structuration* ou *auto-détermination*, ce terme a une double visée. Ces deux visées sont, au fond, liées, car elles peuvent être ramenées à une seule et même préoccupation fondamentale : la recherche de *l'unité* au moyen de l'action. Que ce soit au niveau de soi, ou encore, au niveau du vécu et du construit, c'est cela qui est poursuivi. Et c'est particulièrement dans la recherche de l'harmonisation entre le vécu et le construit que l'auto-responsabilisation, comme une véritable propension de l'action en tant qu'initiative de la personne humaine, nous introduit directement dans la problématique du rapport entre la science et la culture.

Pour Ladrière, le terme auto-responsabilisation semble donc caractériser deux types de mouvement dans les initiatives de la personne humaine : elle est une sorte d'initiative à l'intérieur de soi, quelque chose qui est lié à la nature même de la personne humaine³, si bien qu'on peut

¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

²LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 27. Selon Ladrière, la personne humaine est toujours « à jamais hors d'état de coïncider avec elle-même, de s'enfermer dans une définition stable d'elle-même, de se donner une entière cohérence. Elle se vit dans l'instabilité, dans le déséquilibre, dans la tension, dans cette perpétuelle fuite en avant qui la projette vers ce qui, du fond du futur, ne cesse de la requérir. C'est ce mode d'être que désigne le terme "existence" »; Idem, « La transition des générations », dans *La revue nouvelle*, t. LVIII, n° 9 (septembre 1973), p. 131-132.

³Dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité* :

- « Le concept de "dimension éthique" », p. 21-42;
- « Éthique et situation », p. 43-65;
- « L'éthique et la tâche de la pensée », p. 91-105;

affirmer qu'une bonne ontologie, c'est-à-dire une connaissance adéquate de l'être de la personne humaine doit lui reconnaître une capacité de s'auto-déterminer. Tout le discours que Ladrière fait sur le concept *existence* tel que défini en note précédemment abonde dans ce sens. Il s'agit d'un mode spécifique d'être de la personne humaine se servant de son *action* en tant qu'initiative en vue de se réaliser pleinement.

Pour bien saisir cela, il faut partir d'une comparaison entre les humains et les animaux. Ces derniers ont l'instinct, une sorte de garantie congénitale, qui leur permet de se développer, de s'orienter vers les finalités de l'espèce et de la conserver. Chez les humains, cela ne va pas de soi. Trouver pourquoi, mais surtout quand et comment oeuvrer pour s'assurer un épanouissement harmonieux et intégral, demande beaucoup de réflexion. Souvent on hésite, et les choix, si l'on veut qu'ils soient raisonnables, ne sont pas toujours faciles à faire. Ils requièrent même que l'on ait au

- « La responsabilité », p. 145-164;

- « Éco-éthique et liberté », p. 229-243;

- « La problématique bioéthique », p. 277-307;

Dans *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Coll. Bibliothèque de sciences religieuses, vol. 1, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1970 :

- « Déterminisme et responsabilité. Le langage de l'action », p. 141-159;

Dans *Vie sociale et destinée*, Coll. Sociologie nouvelle. Théories 7, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973 :

- « Technique et eschatologie terrestre », p. 79-104;

- « Les droits de l'homme et l'historicité », p. 116-138;

Dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs. Contribution à l'étude du règlement juridique des conflits de valeurs en droit pénal, public et international. X^{es} Journées d'études juridiques Jean Dabin organisées par l'université de droit pénal*, Coll. Bibliothèque de la Faculté de droit de l'université catholique de Louvain XIV, avant-propos de Jacques Verhaegen, Bruxelles, Éditions Émile Bruylant, 1982 :

« L'éthique et les intérêts collectifs », p. 115-135;

Dans *L'articulation du sens*, vol. 2 :

- « L'existence comme lieu de la foi », p. 229-257;

Dans *Les enjeux de la rationalité* :

- « Problématique prospective », p. 181-197;

Dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine* :

- « La signification de la revendication identitaire », p. 11-34.

préalable des critères d'évaluation, car, en pensant, on se retrouve constamment devant un champ de possibilités avec lesquelles on peut jongler⁴.

Il va sans dire que, de l'avis de Ladrière, si les humains étaient uniquement des organismes biologiques, leur devenir serait parfaitement et totalement régi par les mêmes lois biologiques qu'on trouve chez les animaux. Dans une telle prédisposition naturelle, il n'y aurait aucun problème éthique. Mais, un humain, c'est un *existant*, ce qui veut dire un étant tendu entre son être présent et son être à venir. Cette expérience de duplicité intérieure le met en suspens et en pointillé. C'est une sorte de trou dans l'être, un désir à combler et un manque d'une partie de soi. C'est un hiatus qu'il vit par rapport à son être à venir, non pas cependant comme une tare irréparable, mais comme une interpellation. C'est une sorte d'appel d'être en vue de se réaliser pleinement. Et comme le fait de vivre simultanément ces deux moments se révèle essentiellement comme une exigence absolue de correspondance, c'est dans l'action que l'être humain doit constamment prendre l'initiative pour se réaliser. En obéissant à cette espèce d'injonction interne, il veut s'accomplir en essayant de réduire au maximum la distance qui sépare les deux pôles de son être⁵.

Chez Ladrière, l'auto-responsabilisation s'entend également dans le sens d'une initiative qui est dictée par le souci humain de voir s'articuler le vécu et le construit. C'est à ce diapason qu'il faut

⁴Hans-Georg GADAMER, « La perte de la formation sensible comme cause de la perte des critères de valeur », dans *Herméneutique. Traduire-Interpréter-Agir. Textes de H.-G. Gadamer et B. Welte*, traduit par Fernand Couturier, Jean-Claude Petit et Monica Thoma, essai sur Heidegger et Gadamer par Fernand Couturier, notes bio-bibliographiques par Jean-Claude Petit, Montréal, Éditions Fides, 1990, p. 37-38.

⁵LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 29-32; Idem, « Les droits de l'homme et l'historicité », dans *Vie sociale et destinée*, p. 130; Idem, « L'éthique et les intérêts collectifs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs*, p. 118-119.

situer toute la réflexion qu'il élabore sur le terme *intégration* dans le cadre de la recherche de l'unité au sein d'une culture dans le contexte qui est le nôtre. Notre environnement s'est beaucoup modifié. En effet, en plus de la technique, du droit et de l'économie, la science tend progressivement et de manière de plus en plus décisive à mettre tout à sa rescousse. En essayant d'échapper à la mainmise de la personne humaine, elle fonctionne de manière autonome et, par ce fait, réussit à constituer un sérieux défi pour les humains⁶.

Dans un tel contexte, le problème de son harmonisation avec l'ensemble de la vie sociale doit figurer dans la première liste de dossiers dont l'éthique doit s'occuper aujourd'hui. Il doit faire mobiliser les énergies afin que la science et la technique qui, qu'on le veuille ou non, font déjà partie intégrante de notre patrimoine mondial, parviennent à s'articuler avec le monde vécu.

Ainsi que paraît le suggérer l'importance qu'il faut réserver au problème de l'harmonisation du vécu et construit, l'auto-responsabilisation semble, chez Ladrière, partir d'une préoccupation fondamentale, celle de l'intégration en vue d'une cohérence effective. Celle-ci se comprend comme une visée qu'exigent aussi bien l'*existence* dans l'expérience de ses deux composantes (être présent et être à venir) que la dichotomie qu'il y a entre le monde vécu et le monde construit. En prenant, en effet, ses responsabilités, l'être humain cherche, d'un côté comme de l'autre, à restaurer l'unité. Il s'agit, d'une part, de réduire le plus possible cette distanciation qu'il expérimente à l'intérieur de soi et, d'autre part, celle qu'il constate au niveau de son vécu concret par rapport au construit de l'univers scientifico-technique dans lequel il se trouve projeté.

⁶LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 181-197.

Pour Ladrière :

Ce qui est caractéristique de cette tension, c'est que l'être à venir n'est pas, par rapport à l'être présent, un être extérieur, mais qu'il est [...] présent dans l'être actuel au titre d'une exigence. [...]. L'action est précisément l'initiative qui se situe entre ces deux composantes de l'être [l'être présent et l'être à venir, son vis-à-vis]; mais ce vis-à-vis de soi est également un vis-à-vis du monde. La responsabilité que chaque être humain a envers lui-même est en même temps une responsabilité qu'il a envers tous les hommes; c'est par le fait même une solidarité qui le lie à [...] l'ordre créé tout entier⁷.

L'auto-responsabilisation n'est donc pas une propension à laquelle on peut se soustraire facilement. Elle fait partie de l'être même de la personne humaine. Face à la double problématique de l'unité qu'on vient d'identifier, elle vise l'harmonisation à deux niveaux : d'une part, l'exigence absolue d'adéquation entre l'être que l'on est et l'être que l'on n'est pas encore et, d'autre part, l'intégration du vécu et du construit. Ce n'est qu'en restaurant l'unité à ces deux niveaux et, plus particulièrement, en réussissant à trouver les moyens grâce auxquels elle pourra favoriser l'intégration du vécu et du construit, que la personne humaine sera parvenue à relever un des défis majeurs qui concernent les enjeux les plus décisifs de notre temps.

Ladrière pense que l'action demeure le seul moyen d'y parvenir. Elle a un mode de fonctionnement qui le lui permet. Pouvant facilement se situer à la jointure du vécu et du construit, l'action s'avère être la seule voie capable d'entretenir avec eux (et de favoriser au sein du groupe) des relations de réciprocité. Un tel statut lui permet de les faire dialoguer, de favoriser leur

⁷LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 302-303; Idem, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 15-16.

complémentarité et, par la recherche permanente d'adéquation avec ses aspirations les plus fondamentales, de réussir à réaliser son propre rêve⁸.

C'est donc par l'action qu'une harmonisation interne du soi ainsi qu'une articulation du vécu et du construit sont possibles. L'action se conçoit comme toute forme d'initiative, de démarche ou d'entreprise. Elle a sa propre dynamique. Elle se constitue en mettant à profit les divers atouts que peuvent lui offrir le vécu et le construit (et même, de manière générale, les différents systèmes⁹) à partir desquels d'ailleurs elle s'inspire et à l'émergence desquels elle collabore.

Étant au carrefour dans ce rapport de réciprocité, c'est par et en elle que les différents systèmes – issus d'ailleurs d'elle – se confrontent. Ils parviennent ainsi à dialoguer et à s'interpeller les uns les autres en vue de lui permettre de s'assurer au maximum une cohérence interne et d'atteindre son propre objectif¹⁰. Il y a donc ici une espèce de mouvement circulatoire de l'action, à l'issue duquel elle n'entend viser, en définitive, que sa propre finalité¹¹.

⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 193 : « Il y va, non de l'avenir des systèmes, qui, après tout, ne demandent qu'à s'assurer dans leur propre domaine de croissance, mais du destin de l'action. Si celle-ci est liée aux systèmes par ses conditions d'effectivité, elle ne tient sa signification véritable que d'elle-même, de sa structure interne, et en particulier de ce qu'indique sa destination, qui n'est du reste que son propre accomplissement »; voir aussi Jean-François MALHERBE, « La précellence de l'action », dans *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Coll. Cogitatio fidei 129, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 115.

⁹Selon LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 37 : « Un système est une entité idéale qui possède éventuellement une certaine structure interne, qui peut être caractérisée par certaines propriétés bien définies, en général variables au cours du temps, et qui est susceptible de se trouver, à chaque instant, dans un état en principe entièrement analysable ». Dans cette perspective, la science, la technique, la culture, l'économie, la politique, etc. peuvent, à notre avis, revêtir chacune à leur manière le caractère de système.

¹⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 184.

¹¹LADRIÈRE, « La philosophie sociale », dans Raymond KLIBANSKY, (par les soins de), *La philosophie contemporaine. Chroniques*, vol. IV, Firenze, Éditions La Nuova Italia, 1971, p. 259 : « L'action se déploie conformément à des règles et à des normes qui paraissent lui être imposées de l'extérieur; en réalité elle les engendre elle-

Mais, en s'appropriant les atouts des systèmes auxquels appartient le vécu et le construit, c'est-à-dire les diverses performances systémiques¹² dont ils font preuve, l'action les détourne de leur dépendance et cohérence propres. Elle désamorce ce qui contribue à leur autonomie, accouplée d'un risque d'isolement (pour ne pas dire d'enrôlement) et, par ce fait, les met à sa remorque et au service de sa propre finalité¹³. Étant donné la relation de tension qui mijote généralement entre les systèmes scientifico-technique et culturel (dont relèvent le construit et le vécu), la tâche de l'action n'est pas facile. L'ampleur de ses responsabilités augure les risques qu'elle court.

En considérant, en effet, la tendance générale de chacun de ces systèmes à vouloir sauvegarder son autonomie, on peut dire que, en cherchant à les assujettir à son propre vouloir, en procédant de manière à les mettre à sa solde, en s'organisant de telle sorte qu'ils puissent se laisser gouverner par son propre projet, l'action porte à ce point de lourdes responsabilités. Elle doit demeurer constamment vigilante¹⁴. C'est pourquoi le problème de sa détermination éthique demeure une préoccupation sous-jacente aux publications de Ladrière¹⁵.

même. Mais elle ne les produit que conformément à une loi interne qui coïncide avec son dynamisme propre et qui est en elle l'exigence de son accomplissement ».

¹²Par cette expression, nous entendons l'ensemble des variables essentielles à un système, tout ce qu'il considère comme acquis au bout de certaines épreuves, qui jouit d'une certaine stabilité, qui obéit à ses lois internes, le définit en tant que tel et qui lui semble relativement évident.

¹³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

¹⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 194.

¹⁵C'est le cas de *L'éthique dans l'univers de la rationalité* : LADRIÈRE, « Préface », p. 11.

3. Surgissement de la problématique science-culture.

On l'aura remarqué, c'est la poursuite d'une harmonisation entre le vécu et le construit qui relance la problématique du rapport entre la science et la culture. Cela ressort mieux si l'on garde à l'esprit la tendance générale de chaque système, c'est-à-dire sa propension à vouloir fonctionner de façon de plus en plus indépendante¹⁶. Au sujet du système culturel (auquel appartient le vécu), par exemple, Ladrière écrit ce qui suit :

Les déterminations qui composent le destin de l'action, et en particulier les valeurs, peuvent en quelque sorte se détacher d'elle, se projeter en systèmes éthiques, en représentations, en formes symboliques. L'ensemble de ces projections forme alors un système culturel, qui a son objectivité, sa relative autonomie, qui, pour l'action, devient une sorte de puissance extérieure qui la sollicite, lui sert d'appui, mais aussi dans une certaine mesure la contraint. Et l'évolution d'un tel système obéit à des lois propres, qui correspondent aux nécessités internes auxquelles sont soumises les valeurs et les formes¹⁷.

Cette tendance à l'autonomisation du système culturel vaut également pour le système scientifico-technique dont relève le construit. Il suffit de les observer attentivement pour s'en rendre compte. Dans ses multiples dimensions référentielles, et plus particulièrement, dans celles qui s'acquièrent difficilement aux changements, le système culturel a, en effet, tendance à sauvegarder son autonomie. À travers les facteurs-médium assurant la cohésion d'un peuple, entendons par là tous ces repères fondamentaux que traduit encore mieux l'expression *culture profonde* (le mariage *minyanka* en dit long sur cette réalité), cette propension à l'autonomisation s'observe. La même

¹⁶LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

¹⁷LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 184.

conclusion peut être tirée au sujet du système scientifico-technique, car, dans sa finalité de la recherche effrénée de la maîtrise et de l'efficacité, ce phénomène n'accorde le crédit qu'au mode de connaissance dont il relève.

Les diverses réflexions sur le dossier science-culture (ou science-éthique) se justifient parce que, au fur et à mesure que les progrès sont enregistrés, l'humanité se retrouve en quelque sorte dans une voie sans issue. Ce qui est ressenti aujourd'hui et avec toujours plus d'inquiétude, c'est le fait que les progrès réalisés par la science moderne demeurent encore incapables de proposer des solutions satisfaisantes aux multiples interrogations et énigmes que provoquent la technique et sa science¹⁸. De façon générale, on tente de répondre à la question suivante : la technique est-elle le meilleur ou bien le pire des outils? Ou encore : la technique mérite-t-elle d'être gardée ou larguée?

D'après Ladrière :

L'État moderne et les institutions de l'ultra-rationalisme sont la réalité d'aujourd'hui et il est vain de s'imaginer que l'on pourrait revenir à des formes archaïques de culture et de vie sociale ou créer de toutes pièces une civilisation qui pourrait fournir aux habitants de la planète des conditions de vie acceptables sur la base d'une culture de l'intuition, de la sympathie, de la spontanéité et des harmonies préétablies¹⁹.

¹⁸Fernand COUTURIER, « La Technique comme Destin et Liberté », dans *Dialogue*, 16 (1987), p. 42; voir aussi Pierre THUILLIER, « Introduction », dans *Les passions du savoir. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Coll. Le temps des sciences, [Paris], Éditions Fayard, 1988, p. III-IV ; LADRIÈRE, « La transition des générations », p. 142-143; DOUCET, *Au pays de la bioéthique*, p. 14.

¹⁹LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 29; Idem, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 88; voir aussi Pierre AUBENQUE, « Métaphysique et technique », dans Lambros COULOUBARITSIS, (éd.), *L'héritage du monde grec*, Coll. Cahiers de philosophie ancienne 7, Bruxelles, Éditions Ousia, 1989, p. 28.

D'après Couturier, cette thèse est également partagée à leur manière par Jacques Ellul et Gilbert Hottois²⁰. À ces deux on joint également Peter Kemp²¹, Karl-Otto Apel²² ainsi que tous les autres penseurs qui réfléchissent sur les modalités d'intégration de l'univers scientifique et technique au monde vécu. Actuellement, la question n'est plus de savoir si la technique peut être gardée ou larguée. Cette préoccupation a pris une connotation beaucoup plus réaliste. Étant donné qu'il n'est plus possible de vivre aujourd'hui sans le système scientifico-technique moderne, c'est-à-dire comme si Galilée, Newton, Einstein ou tout autre scientifique n'avaient pas existé²³, cette question est désormais formulée de la manière suivante : « que faire, maintenant que nous ne

²⁰COUTURIER, « La Technique comme Destin et Liberté », p. 42. Pour plus d'informations sur Ellul et Hottois, on peut lire respectivement Jacques ELLUL, *Le système technicien*, Coll. Liberté de l'esprit, Paris, Éditions Calman-Lévy, 1977; Gilbert HOTTOIS, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Coll. Res. L'invention philosophique, Paris, Éditions Aubier, 1984.

²¹C'est ce qu'on peut découvrir à travers sa voie moyenne : Peter KEMP, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, traduit par Pierre Rusch, Coll. Passages, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 285 : « L'attitude du tout ou rien est souvent une lâcheté éthique. [...] Pour tracer une limite, il faut trouver la *moyenne* entre le trop et le pas assez : la moyenne entre une vie sans technologie et une vie où la technologie remplace toute forme d'activité humaine, entre l'absence totale de technologie et l'introduction de la technologie à tout prix, partout où elle est techniquement possible. Trouver cette voie moyenne, c'est trouver l'équilibre entre deux extrêmes, par exemple entre la libération sans réserve des recherches biomédicales sur l'homme, et l'interdiction totale de telles recherches, ou entre l'acceptation de n'importe quel risque pour le plaisir d'une « belle » réalisation technique et le souci exclusif de mettre l'existence à l'abri de tout risque ».

²²Dans sa recherche d'une éthique valable pour tous, Apel considère la science moderne comme faisant partie de notre univers : APEL, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science*, p. 43-44 : « Les conséquences technologiques de la science confèrent aujourd'hui aux actions et aux faillites des hommes une telle ampleur et une telle portée qu'il n'est plus possible désormais de se contenter de normes morales qui, d'un côté, règlent la vie humaine collective dans les groupes de petite taille mais qui, de l'autre, abandonnent à la lutte pour l'existence (au sens darwinien) les relations entre ces groupes ».

²³LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 88; Idem, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, p. 22; voir également AUBENQUE, « Métaphysique et technique », dans COULOUBARITSIS, *L'héritage du monde grec*, p. 28; ATOMATE EPAS-NGAN ARM'ATOM, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa. Sous le haut patronage de la Conférence épiscopale du Zaïre et avec le concours financier de la Fondation Konrad Adenauer. Du 1^{er} au 07 décembre 1985*, Coll. Recherches philosophiques africaines 11, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1985, p. 178; Alvin TOFFLER, *Le choc du futur*, traduit par Sylvie Laroche et Solange Metzger, Coll. du Défi, Paris, Éditions Denoël, 1971, p. 404 : « tourner le dos à la technologie serait non seulement stupide mais [également] immoral ».

pouvons plus rien faire? »²⁴ Mieux encore : que faire, maintenant que la science moderne fait partie intégrante de notre univers?

Le problème de l'intégration de l'univers scientifico-technique dans le monde de la vie est préoccupant. Il a mobilisé les efforts intellectuels et continue à préoccuper bon nombre de penseurs à travers le monde. Le souci de l'être humain, dit Doucet, est clair : intégrer de façon responsable les progrès de la science en général et, en particulier, ceux de la biomédecine à l'ensemble de la vie; ce qui exige, d'une part, une bonne saisie de la nature et du statut de la science et, d'autre part, une prise au sérieux et en totalité de diverses aspirations les plus fondamentales de la personne humaine²⁵.

En d'autres termes, il s'agit de s'interroger sur la relation à établir entre la poursuite du savoir et la conduite de la vie, entre la science et l'éthique ou, mieux encore, entre le monde de la science moderne et le monde dans lequel on est enraciné, donc entre le construit et le vécu.

²⁴COUTURIER, « La Technique comme Destin et Liberté », p. 42. L'ouvrage de Jacques Ellul peut être, certes, considéré comme un écrit à classer parmi les plus apocalyptiques en ce qui concerne le rapport entre l'être humain et la technique dans ses efforts d'intégration de celle-ci : « Il existe certaines études contestant directement cette autonomie; l'étude la plus poussée est celle de Bela Gold : « L'entreprise et la genèse de l'innovation », *Analyse et Prévision*, 1967. [...] Mais en réalité, malgré son intention, ce que Bela Gold démontre c'est que la croissance technique a au contraire « amené une modification des principes servant de guide aux décisions directoriales ». Les « choix » sont en réalité complètement imbriqués dans des processus dominés par des impératifs techniques. Et, comme le fait très justement remarquer Bela Gold, si on ne pose pas le progrès en soi comme objectif essentiel de recherches, si l'innovation n'est pas consciemment désirée, cependant « l'opinion générale est que le progrès technologique est *inévitabile* et qu'on ne peut le négliger... ». Son étude ne me paraît pas démonstrative de son point de vue, mais il (sic) met en lumière très utilement le cadre dans lequel se déroule concrètement le progrès technique [...]. En tout cas, il (sic) démontre que l'on est très loin de pouvoir choisir et décider [...] d'une politique de « guidage » des innovations et de la croissance technique » (p. 169-170, note 2). Même en disant qu'on ne peut rien à cette avancée effrénée de la technique, Ellul semble parfois reconnaître que la maîtrise de ce système par la personne humaine est possible (p. 169 et 286).

²⁵DOUCET, *Au pays de la bioéthique*, p. 35.

Comment les articuler tous deux? C'est en répondant à cette question que la logique de l'auto-responsabilisation va se préciser davantage. Il s'agit d'identifier les diverses initiatives de l'action, c'est-à-dire les différents processus auxquels l'action, en tant que démarche, doit nécessairement pouvoir faire recours afin de réaliser dans son rôle de médiation une véritable et cohérente intégration du construit dans le vécu.

4. Vers une logique de l'auto-responsabilisation.

Ce qui fait problème peut être formulé de la manière suivante : comment pourrait se faire l'assomption du construit dans le vécu? Autrement dit, le monde moderne présente une nouvelle configuration. Il se caractérise par un savoir de plus en plus objectif et rigoureux, un savoir-faire de plus en plus efficace, des échanges commerciaux de plus en plus mondialisés et une installation de plus en plus marquée des droits de la personne²⁶. Comment ces éléments constitutifs de la modernité peuvent-ils être fructueusement intégrés par le vécu, la culture (ou les bases identitaires) d'un peuple sans devenir pour ce dernier de véritables sources d'aliénation? Comment les diverses formes du construit « pourront-elles s'inscrire dans une destinée, s'incorporer à une histoire, devenir en définitive des éléments constitutifs d'une identité, selon la variété des formes que peut prendre celle-ci? »²⁷.

²⁶LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 26.

²⁷LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 29.

Le problème éminemment pressant, qui est à la base de la recherche d'une solution rapide dans la logique de l'auto-responsabilisation de Ladrière, c'est donc ici celui de l'intégration du construit dans le vécu. Aux yeux de Ladrière, seule l'action peut le résoudre²⁸. Il faudra alors identifier les différents mécanismes auxquels l'action, en tant que démarche, doit recourir et la manière dont, en s'en servant pour sa mission, elle procède méthodiquement tout en faisant preuve d'auto-détermination. Mais, ces mécanismes eux-mêmes ainsi que ce que l'on pourrait appeler la méthodologie de l'action exigent – pour ne présenter ici qu'un scénario – que celle-ci examine d'abord les types de rapport qu'entretient le construit avec le vécu. L'objectif d'une telle démarche est de permettre à l'action de comprendre pourquoi, au sujet de la science moderne, il y a un questionnement éthique. C'est à partir de ce questionnement qu'elle pourra se recueillir et se reprendre dans ses divers déploiements.

Ce préalable est indispensable. Il rejoint les suggestions de Ladrière sur la question bioéthique²⁹. Il rappelle, en effet, le premier registre de notre hypothèse selon lequel la pertinence d'une démarche qui entend aborder la problématique bioéthique en contexte négro-africain ou autre, oblige à remonter jusqu'aux éléments fondateurs. L'objectif poursuivi ici est précis. Il consiste à mieux comprendre les divers enjeux, c'est-à-dire le fonctionnement même (statut, nature) de la science moderne, son étroite relation avec les biotechnologies de pointe et, à travers celles-ci, la biomédecine actuelle elle-même. Il s'agit, de manière générale et à travers les différents types de scénarios envisageables, de saisir les présupposés qui jouent à l'intérieur du système scientifico-

²⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

²⁹LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 277.

technique moderne, et qui contribuent à l'avènement d'un questionnement éthique dans leur relation avec le système culturel. Un tel processus est important. Il constitue un préalable au rôle de médiation que doit jouer l'action dans la mesure où il permet en quelque sorte de se poser des questions sur la pertinence de nouveaux pouvoirs que l'humanité a acquis.

4. 1. Importance de la maîtrise des présupposés de la science dans la médiation de l'action.

La maîtrise des présupposés de la science moderne devra permettre à l'action de prendre conscience (même si cela ne peut être que de manière confuse) de ce qu'elle envisage réaliser pour la personne humaine. Elle devra aussi l'aider à saisir la portée des enjeux auxquels elle est confrontée ainsi que le type de questions auquel elle est appelée à répondre. Pour réaliser un tel projet, plusieurs scénarios sont possibles : on peut procéder par l'analyse de la nature des rapports que le construit entretient avec le vécu. On peut aussi le faire en s'inspirant de la réflexion sur le concept *habitabilité* auquel renvoie le terme *éco-éthique*. On peut également partir du discours sur « l'arraisonnement »³⁰ (technique), « la métaphysique de la représentation »³¹ (science moderne) ou les conséquences méthodologiques (analyticité, causalité, réductionnisme, empiricité³²) qui affectent le système scientifico-technique, etc.

³⁰ Terme que Heidegger utilise pour caractériser la technique : Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Coll. Les Essais 160, traduit par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

³¹ Expression de Heidegger, reprise par Ladrière pour exprimer l'essence de la science moderne : LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 280-282.

³² Dans sa réflexion sur la métaphysique de la représentation, qui caractérise la science moderne, Ladrière explique bien ces conséquences méthodologiques : LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 288-290.

Tout cela peut être mis à contribution, et même permettre de faire une analyse substantielle du système scientifico-technique dans la mesure où, à travers les différents discours, on cherche à répondre à une seule et même préoccupation principale : pourquoi la science moderne pose-t-elle un questionnement éthique?

Dans ce chapitre, on va se limiter aux deux premiers scénarios. La raison, c'est que, en parlant respectivement des rapports entre le vécu et le construit et des conditions qui pourraient contribuer à favoriser l'habitabilité d'un milieu où l'être humain pourrait vivre, ces deux premiers scénarios font ressortir explicitement la problématique de l'intégration des systèmes scientifico-technique et culturel.

Dans les écrits de Ladrière, on trouve trois types de rapport entre le monde de la vie et le monde du construit : le rapport de prolongement, le rapport de médiation et le rapport de déstabilisation. Par rapport au monde vécu, ces divers rapports sont liés à la nature et au statut même du système scientifico-technique. Ils permettent d'avoir une idée sur ses mécanismes de fonctionnement. Ils contribuent particulièrement à faire comprendre comment ce système fait surgir un questionnement éthique, à partir duquel s'avère nécessaire l'entrée en scène de l'action en vue d'harmoniser le vécu et le construit, c'est-à-dire la problématique de l'unité d'une culture.

On trouve généralement dans une culture trois groupes de facteurs : ceux qui se rapportent à la connaissance et que l'on peut qualifier de cognitifs, ceux qui ont une résonance normative et qui sont en rapport avec l'action, et ceux qui jouent un rôle expressif. Il s'agit en quelque sorte de

la science, de l'éthique et de l'esthétique, car, dans cette composition, se trouvent repris « les concepts axiologiques traditionnels du vrai, du bien et du beau »³³.

Certes, le premier rapport auquel on va bientôt faire allusion, celui de prolongement entre le vécu et le construit, concerne les éléments cognitifs d'une culture³⁴ et, dans cette perspective, contribue à montrer l'efficacité de la méthode scientifique ainsi que l'intérêt qu'a toute culture à en tirer profit. Mais l'analyse des rapports entre le vécu et le construit étant particulièrement de comprendre pourquoi il y a un questionnement éthique, à partir duquel l'action doit pouvoir se reprendre, l'accent sera spécialement mis sur le rapport de déstabilisation du vécu par le construit. La raison en est que, à ce niveau, les enjeux du binôme science-culture apparaissent le mieux. À travers ses méthodes, délibérément conçues, le système scientifique et technique crée, en effet, un monde qui déstabilise l'éthique et, à travers celle-ci, le monde vécu :

C'est dans le fonctionnement de cet univers qu'apparaissent des situations inédites, à propos desquelles l'action est rendue perplexe sur ce qu'il lui appartient de faire (ou de ne pas faire). Dans ces situations la conscience éthique est affectée par l'incertitude parce qu'elle n'est plus dans les conditions habituelles d'applicabilité des normes : l'évidence qui conditionne l'application est en défaut³⁵.

³³LADRIÈRE, « La contribution de la science à la composante cognitive de la culture », dans MARINI & POUPARD, *Scientific meeting on : Science in the context of human culture II*, p. 119-120; Idem, « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », dans UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, *Foi et culture à l'Université catholique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 1988, p. 32-35; Idem, « Nature et culture, approche philosophique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », 182-183 (octobre-décembre 1992), p. 213.

³⁴LADRIÈRE, « La contribution de la science à la composante cognitive de la culture », dans MARINI & POUPARD, *Scientific meeting on : Science in the context of human culture II*, p. 120.

³⁵LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 85.

4. 1. 1. Rapport de prolongement entre le vécu et le construit.

La science a pour objectif la recherche d'un savoir authentique et rigoureux. Elle a comme préalable la maîtrise de la nature et de l'homme lui-même. À sa base se trouve un postulat positiviste, qui lui paraît naturel. Ce qui importe pour elle, c'est la vérifiabilité des énoncés de recherche. La méthode à suivre devient, finalement, son cheval de bataille. Grâce à ses multiples procédés d'abstractions, elle anticipe sur les questions auxquelles elle répond et, subtilement, elle exerce une sorte de pression (avec effet d'amenuisement) sur les capacités de juger de ses adversaires potentiels³⁶.

Mais la recherche d'un savoir estimé authentique ne procède pas à partir de rien. Elle reprend et s'appuie toujours sur un préalable, un déjà-là. Elle n'est pas totalement détachée de l'interprétation naturelle de la réalité. Il y a une reprise du pré-connu dans un effort remarquablement critique. Entre ces deux pôles se trouve un rapport particulièrement dynamique, grâce auquel la science et la technique (qui lui reste indissociable) peuvent fructueusement se construire et continuer à aller de l'avant³⁷. Les éléments cognitifs de n'importe quelle culture peuvent donc largement en tirer profit.

³⁶Hans-George GADAMER, « Le problème herméneutique », dans *L'art de comprendre*, Écrits I : *Herméneutique et tradition philosophique*, traduit par Marianna Simon, introduction de Pierre Fruchon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 34; Idem, « La philosophie dans la société moderne », dans *L'art de comprendre*, p. 34-35.

³⁷LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 161; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 55-56.

4. 1. 2. Rapport de médiation entre le vécu et le construit.

Si le défi qui est lancé à la personne humaine ne peut être relevé qu'en restaurant l'unité tant au niveau de soi qu'au niveau du vécu et du construit, l'univers du construit, comme ébauche de la vie en plénitude, permet, quoique de manière imparfaite, de réaliser cette ambition. Il est la forme prometteuse, bien que non achevée, de la réalisation du rêve de la personne humaine. La raison, c'est que celle-ci a beaucoup d'ambitions. Mais, elle ne peut se satisfaire pleinement des réponses que lui offriraient les diverses médiations particulières disponibles. C'est pour cela que l'univers que crée pour elle le système scientifico-technique, par exemple, reste lui-même inadéquat par rapport au champ à perte de vue de ses désirs³⁸.

Entre la technique et les fins de la personne humaine, entre le « projet techniciste » et la vie éthique, il existe un unique et même dynamisme. En effet, si la vie éthique est la recherche d'un accomplissement de soi, c'est-à-dire l'effort vers les béatitudes ou la vie en plénitude, le système scientifico-technique en est, comme réponse concrète à certaines de ses aspirations les plus profondes, une forme médiatrice dans la quête d'une telle vie, c'est-à-dire une espèce de transition

³⁸LADRIÈRE, « Technique et eschatologie terrestre » dans *Vie sociale et destinée*, p. 103 : « La technique peut être considérée comme le royaume de l'homme par excellence, non pas en tant qu'elle met à sa disposition un champ toujours plus étendu d'action et d'affirmation de lui-même, mais en tant qu'elle lui offre une figuration de la vie bienheureuse. Cependant l'infini du désir va au-delà des médiations qui sont chargées d'en assurer la réalisation. La figure de la technique est elle-même seulement une figure transitoire, un moment particulier dans le déploiement d'un destin qui se creuse sans cesse et se nourrit d'un horizon illimité ». Toute la littérature qui parle des bienfaits de la technique illustre à suffisance ce rôle de médiation : Mathilde NIEL, *Le phénomène technique. Libération ou nouvel esclavage?*, Coll. L'Université permanente, Paris, Éditions Courrier du livre, 1965, p. 11; ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 174-178; DUQUET, *L'éthique dans la recherche universitaire*, p. 105 : La science permet de percer les secrets de la nature, d'explorer l'espace, de résister aux maladies, de remplacer ou de réparer les organes inopérants ou fatigués, de comprendre les anciennes civilisations, de prévoir le temps qu'il fera ou de prolonger la vie d'un malade le plus longtemps possible, etc.

dans la recherche effrénée d'une vie heureuse. Et, conclut Ladrière, c'est cela qui, de toute évidence, les rend proches l'un de l'autre. C'est encore cela qui permet en quelque sorte d'envisager leur agglutination³⁹.

4. 1. 3. Rapport de déstabilisation du vécu par le construit.

Tant dans sa recherche d'un savoir objectif en vue de la maîtrise ou de l'efficacité que dans son rôle médiateur, le système (ou milieu) scientifico-technique veut mener une politique de mainmise sur tout le reste. La maîtrise et l'efficacité qu'il vise présagent qu'il faut – dans n'importe quel secteur où cela peut être envisageable – travailler purement et simplement à l'avènement de ce qui peut être contrôlable et dirigeable. Ce qui est sous-jacent à cette façon de procéder, c'est que, pour la science, tout ce qui échapperait encore au pouvoir humain reste porteur d'atrocités et de dangers potentiels. Il faut donc oeuvrer pour la disparition pure et simple de tout ce qui pourrait encore surprendre en mettant en place ce dont on pourrait facilement maîtriser les éventualités⁴⁰.

³⁹LADRIÈRE, « Technique et eschatologie terrestre » dans *Vie sociale et destinée*, p. 103-104 : « Dans la volonté originnaire du logos techniciste et dans le vouloir pur de la vie éthique, ne pouvons-nous penser que c'est un seul et même vouloir qui s'exerce? Car enfin, qu'est-ce que la vie éthique, si ce n'est l'effort vers la vie bienheureuse, donc vers la totalité saisie dans son essence, si ce n'est par conséquent un effort de réappropriation par lequel cette essence elle-même tente de se recueillir auprès de soi, à travers les avatars d'une existence finie, depuis l'éloignement, où la vie empirique tient le soi à distance de lui-même, depuis l'absence dont le manque, et la souffrance du désir, est en chacun la trace sensible? Et qu'est-ce que le logos techniciste si ce n'est une figure médiatrice dans ce processus de retour, dans cette réappropriation de l'essence de la totalité par elle-même? Mais comment pourrait-il être cette médiation s'il n'était habité lui-même déjà par le vouloir de cette réappropriation, dont la vie éthique est la manifestation seulement la plus immédiate? C'est donc une seule et même énergie, semble-t-il, qui s'exerce dans le vouloir originnaire de la technique et anime la quête du désir. La raison profonde de la convergence que nous avons évoquée, ce qui en définitive en fonde la possibilité, en assurant une liaison nécessaire entre le logos techniciste et le désir, ce serait donc la commune appartenance de l'un et de l'autre à un même mouvement originnaire, l'un au titre de médiation, l'autre au titre de visée directe, l'un s'intégrant dans l'autre comme condition nécessaire, encore que partielle, de son effectuation ».

⁴⁰LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 294.

Grâce à cette conviction, la science se met en devoir d'introduire progressivement dans la culture une situation nouvelle : le remplacement systématique du vécu par le construit⁴¹ et, par voie de conséquence, l'engendrement des situations inédites⁴². On l'a vu particulièrement à travers les exemples sur la fécondité, la filiation et la vieillesse en milieu négro-africain. Son souci de permettre aux couples stériles d'avoir un enfant, et aussi, celui de permettre à certains patients atteints des maladies graves de prolonger leur vie, interpellent l'Afrique dans ses repères religieux, sociaux et culturels. Si des questions surgissent, c'est parce que, dans son autonomisation, le système scientifico-technique a tendance à fonctionner sans tenir compte des autres paramètres de la société. Il ne vise et ne privilégie que ses propres finalités : l'efficacité et la maîtrise.

Cela n'est pas un fruit du hasard. C'est un comportement qui est lié à son essence même. L'exigence de contrôlabilité qu'il poursuit sans cesse détermine d'avance la manière de procéder. Elle lui permet même de présenter ses diverses performances, bien que tributaires de ses méthodes et, de ce fait, limitées, comme les seules pertinentes qui soient. Elle crée, malgré tout, en elle, la conviction que ses moyens sont parfaitement appropriés pour permettre effectivement de construire un discours fidèle à la réalité. De quelle réalité s'agit-il? La réponse de Ladrière à cette question est encore révélatrice. Elle montre un fonctionnement en vase clos du système scientifico-technique ainsi qu'un risque qu'il court en accordant un poids délibérément excessif au mode de connaissance dont il relève :

⁴¹LADRIÈRE, « La contribution de la science à la composante cognitive de la culture », dans MARINI & POUPARD, *Scientific meeting on : Science in the context of human culture II*, p. 133.

⁴²LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 85.

En somme, la garantie que la science se donne de la validité de ses constructions c'est tout simplement leur capacité à soutenir des interventions qui ne font que retrouver dans le réel des propriétés impliquées dans celles qui définissent la réduction initiale. Il n'empêche que le crédit accordé à une telle garantie se fonde sur l'idée d'une adéquation du discours à la réalité « donnée » et donc sur l'idée traditionnelle de vérité, même si la garantie que donne le critère de vérifiabilité n'est jamais que relative et si la validité dont on se réclame n'est jamais que celle d'une approximation provisoire de ce que pourrait et devrait être un discours vrai⁴³.

En visant uniquement la maîtrise et l'efficacité, le système scientifico-technique parvient ainsi progressivement à déstabiliser l'éthique et à produire un monde tout à fait distant des certitudes à partir desquelles on réussissait autrefois à trouver les règles de conduite. Il construit peu à peu un univers qui entoure l'intuition éthique d'un halo d'indéterminations, rend problématiques et politiques les décisions éventuelles et, par ce fait, court un risque évident de faire déboucher les prises de position éthique sur une sorte de « décisionnisme éthique »⁴⁴.

Le monde qu'engendre le système scientifico-technique fait émerger des questions au sujet desquelles les évidences font place aux ambiguïtés, à l'ambivalence et à la perplexité. On ne voit pas du tout ce qu'il faut faire. Tout ce qui allait de soi est systématiquement désamorcé. Les facteurs qui y contribuaient presque naturellement n'existent plus du tout. L'action est désemparée et, dans ces conditions, les normes ne peuvent qu'avoir du mal à se faire appliquer⁴⁵. Que faire alors?

⁴³LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 70-71.

⁴⁴LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 72.

⁴⁵LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 85; Idem, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 297 : « L'action ne peut intervenir que là où il y a une indétermination au moins relative. Or c'est là précisément le type de situation qui est suscité par la technologie moderne. Là où il y avait des suites purement causales, des enchaînements entièrement déterminés, s'ouvrent, grâce à l'intervention de la technologie, des bifurcations de plus en plus nombreuses ».

Avant de passer au deuxième registre (espace public) auquel, dans son projet de se ressaisir, l'action doit recourir et, chemin faisant, réussir (face au binôme science-culture) à construire progressivement la logique de l'auto-responsabilisation, on va ouvrir les parenthèses en parlant des avantages et des limites du concept éco-éthique. Ladrière l'utilise parfois dans cette problématique de l'intégration du vécu et du construit. Il ne s'agit pas du tout ici d'une échappatoire ou d'une sortie de piste que l'on pourrait interpréter en termes de pure et simple digression. Il s'agit plutôt d'un essai de compréhension de l'univers scientifico-technique par rapport au monde vécu. C'est donc une tentative qui – dans une réflexion sur le sens du mot *habitabilité* auquel renvoie le concept éco-éthique – poursuit un objectif précis : saisir et justifier davantage l'importance et la pertinence de notre premier registre, à savoir la maîtrise des présupposés de la science moderne. L'action a besoin d'une telle démarche compte tenu du rôle de médiation qu'elle doit jouer dans la problématique de l'intégration du vécu et du construit, c'est-à-dire celle de l'unité d'une culture dans le contexte qui est le nôtre.

4. 1. 4. Pertinence et limite du concept-critère *éco-éthique*.

Par rapport à la personne humaine, l'environnement que crée le système scientifico-technique est vraiment un monde. C'est un véritable milieu dont le mode de fonctionnement relève d'un arsenal de lois propre, qui, pour cette raison, en fait un monde autonome. L'intégration d'une réalité de cette envergure, qui fonctionne en obéissant à ses propres lois internes, ne semble pas aller de soi. Les tentatives envisageables pour son assomption doivent, au besoin, tenir compte de cette nouvelle configuration, c'est-à-dire du caractère particulier de ce monde artificiel. Pour Ladrière,

la problématique qui en émerge peut être formulée de la manière suivante : de quelle façon l'univers du construit, créé par le système scientifico-technique moderne, peut-il devenir pour la personne humaine un environnement où celle-ci peut se retrouver, c'est-à-dire un cadre où elle peut s'épanouir harmonieusement sans se sentir aliénée?⁴⁶

Ladrière pense qu'il est indiqué – en vue d'aborder cette question – de réussir, au préalable, à trouver un « concept-critère », c'est-à-dire un terme qui a la même résonance sémantique que le vocable de cadre ou « d'habitat », mais qui puisse en même temps jouer un rôle d'évaluation du milieu engendré par le système scientifico-technique actuel. À ses yeux, l'idée d'une éco-éthique, telle que présentée par Tomonobu Imamichi semble pertinente. En proposant d'avoir toujours à l'esprit l'idée d'habitat comme leitmotiv dans les diverses réponses éventuelles à la problématique soulevée, ce professeur japonais contribue à ouvrir de belles pistes pour l'intégration du système scientifico-technique au monde vécu⁴⁷.

Pour que cet environnement artificiel, ménagé par le système scientifico-technique, puisse alors devenir un habitat dans une telle perspective, il faut que puisse se créer entre le construit et le vécu (deux milieux plus ou moins opaques) une espèce de complicité, d'homogénéité, de

⁴⁶LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 168-169; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 63-64; voir aussi Ursula FRANKLIN, « La technologie, une pratique », dans *Le nouvel ordre technologique*, Coll. L'essentiel, traduit par Georges Khal, [Ville Saint-Laurent, Québec], Éditions Bellarmin, 1995, p. 149-176. Dans cet article-conférence, Franklin se pose la même question. Pour elle, si l'on veut que la maison dans laquelle la technologie nous a tous introduits devienne un véritable habitat, il faut protester jusqu'à ce qu'il y ait des changements fondamentaux, car, à l'allure où vont les choses, elle risque de devenir un *techmodépotoir* invivable.

⁴⁷LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 168-169; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 63-64.

connivence ou de correspondance, c'est-à-dire une atmosphère qui puisse faire de n'importe quel coin où la personne humaine vivrait, son vrai cadre⁴⁸.

L'éco-éthique permet donc de donner au système scientifico-technique une connotation positive ou négative selon que l'environnement que ce système engendre contribue ou non à favoriser les vraies conditions « d'habitabilité » pour la personne humaine. Ce paysage en deux tableaux plus ou moins séparés hermétiquement n'est pas figé. Il ne s'agit que d'une indication. La complexité des situations rend difficile d'en avoir une saisie nette et pertinente. Elle incite plutôt à faire relever le jugement éthique de la prudence. C'est uniquement à partir d'une telle attitude que les meilleures prises de position éthique peuvent se faire prévaloir⁴⁹.

On l'aura remarqué, le concept-critère d'éco-éthique ne semble pas du tout s'être défait de son rôle d'évaluation. Il continue à porter son costume d'agent appréciateur et, cela, dans la mesure où il semble se plaire à fournir les conditions d'*inscriptibilité existentielle*⁵⁰. Il reste pour cela un critère, et par conséquent, limité. Peu importe son importance. Il peut, bien sûr, permettre d'évaluer

⁴⁸LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 64. Ladrière l'exprime encore mieux : « Il faut que puisse s'instaurer entre l'être humain et le milieu technologique cette sorte de proximité, de familiarité, de connaturalité qui fait d'une demeure, d'un environnement, d'un village, ou même d'un quartier dans une grande ville, un lieu où l'existant puisse se retrouver comme en son lieu propre, où il puisse inscrire son propre passé, à partir duquel il puisse construire ses propres projets, qu'il puisse éprouver comme le lieu où sa destinée peut s'accomplir, auquel il puisse confier son être même, en lequel son existence puisse se déployer librement ».

⁴⁹LADRIÈRE, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 65-66.

⁵⁰L'expression vient de LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 66. À la page 65-66, on lit : « Par rapport à ce critère de l'habitabilité, la manière dont le milieu technologique s'inscrit dans l'existence pourra être jugée positive ou négative. La signification existentielle positive, c'est celle de l'harmonie et l'intégration, la signification négative c'est, en sens inverse, celle de la non-cohérence et du morcellement ».

l'univers qu'engendre le système scientifico-technique, faire saisir encore mieux les présupposés de celui-ci et, au besoin, inspirer les initiatives éventuelles en vue de son intégration. Mais le moyen adéquatement indiqué pour pouvoir envisager sérieusement un tel projet, c'est, de toute évidence, l'action, même si celle-ci, en tant que démarche, peut, pour la pertinence et l'efficacité de sa propre mission, s'inspirer des performances et avantages qu'offre le concept-critère éco-éthique.

En tant qu'initiative humaine et dans la reprise de soi au sein de son vaste champ opératoire, l'action a besoin d'une prise de conscience par rapport à ce qu'elle accomplit pour l'auto-réalisation de la personne humaine. Elle doit identifier la problématique qu'elle est appelée à solutionner ainsi que les questions de fond auxquelles elle doit répondre. Et c'est justement cela qui a justifié, en plus d'un détour vers le concept éco-éthique, l'étude de différents types de rapport que le construit entretient de manière particulière avec le vécu.

4. 2. Importance du recours à l'espace public dans la médiation de l'action.

La question principale qui sera examinée ici pourrait être la suivante : à cet âge de la science moderne, qu'est-ce qui doit justifier pour l'action, en tant que démarche, le recours absolu aux discussions pratiques, à un débat, donc à un espace public, défini lui-même comme cadre formel, au sein duquel les concernés doivent débattre des questions qui font problème pour eux?

Avant de voir comment Ladrière répond à cette question, disons un mot sur ce que l'on appelle aujourd'hui *espace public*. D'après Jean-Marc Ferry, c'est au XVI^e siècle que se trouvent

les racines de ce terme. Et les diverses convictions les plus profondes semblent constituer la toile de fond de son émergence dans la mesure où elles font camper chacun sur sa position. Les guerres de religion qui inquiétaient l'Occident permirent, en effet, de faire comprendre la gravité des risques que pouvait faire courir n'importe quelle forme de convictions les plus marquées. De peur que celles-ci ne conduisent à des conflits interminables et meurtriers, il fallait réussir à les rendre privées et, par ce fait, faire en sorte que la raison d'État (la raison politique) devienne une puissance publique (axiologiquement neutre), au détriment de toutes les convictions métaphysiques, morales ou religieuses qui, parce que potentiellement et perpétuellement conflictuelles, étaient dangereusement menaçantes. Ce projet parvint à les confiner toutes dans une sphère moins inquiétante. Elles furent alors définies comme des opinions purement et simplement privées. Ce fut donc la déstabilisation systématique de la religion, ainsi que de la morale ou l'éthique, jadis interprétées comme principe d'organisation sociale⁵¹.

Mais, bien que reléguée au niveau de la sphère privée, la conviction morale devra permettre à la conscience morale individuelle de jouer son rôle d'instance critique, et c'est cette instance critique qui, peu à peu, sera conviée à se confronter à d'autres consciences morales individuelles, permettant ainsi de déboucher sur l'aménagement de ce que l'on peut appeler un espace public⁵². Conçu lui-même comme cadre formel, un lieu où peuvent se faire diverses formes des discussions sur les différents aspects qui font problème dans la vie, l'espace public sera même institutionnalisé par l'État sous la forme de discussion parlementaire ou législative. C'est le triomphe et le règne de

⁵¹Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, Coll. Humanités, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 74-77.

⁵²FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 77.

la critique, la constitution d'une opinion ou d'un sens commun critique par le seul moyen des échanges et des discussions pratiques⁵³.

Ce règne de la raison veut dire que celle-ci devient un principe à partir duquel la personne humaine s'inscrit dans un univers bien déterminé, où son discours n'a plus rien à avoir avec un jeu arbitraire de l'opinion, mais a plutôt la capacité de s'imposer par la seule pertinence de sa cohérence interne, laquelle cohérence permet à l'esprit humain d'y « consentir parce qu'il y reconnaît sa propre signature »⁵⁴.

Pour Ladrière, malgré le fait que ce cadre lui-même soulève des problèmes⁵⁵ (on y reviendra), trois raisons fondamentales justifient sa pertinence et permettent d'y recourir à cet âge de la science : d'abord, le caractère hautement inédit des situations engendrées par la science moderne; ensuite, la diversité d'opinions émises sur la manière de les solutionner; et, enfin, le fait qu'en éthique personne ne peut prétendre garder le monopole de dire ce qu'il faut faire ou ce qu'il ne faut pas faire⁵⁶.

⁵³FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 78.

⁵⁴LADRIÈRE, « Philosophie et politique », dans Walter BIEMEL & alii, *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/psychologie. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Coll. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 27, Bruxelles, Éditions des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, p. 309.

⁵⁵LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54-55; Idem, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 85-86; Idem, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 158-160.

⁵⁶LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103-104.

Si donc la nouveauté des questions que soulève la science moderne essouffle littéralement et prend au dépourvu tous les humains; si, aussi, ces questions suscitent des appréhensions souvent diverses, contradictoires et même conflictuelles au niveau de l'intuition, c'est-à-dire au niveau de la saisie de la portée des enjeux que l'on peut en avoir; si, également, la compétence de dire l'éthique (la raison pratique) peut se retrouver en toute personne humaine, l'aménagement d'un espace public semble, de toute évidence, se présenter comme l'unique véritable porte de sortie. Il s'agit d'un cadre formel de discussion, c'est-à-dire d'un lieu où doivent être débattus les différents points de vue sur les aspects problématiques de la vie.

Il ne s'agit pas du tout de voir dans cette distribution généralisée (dans le sens d'une omniprésence⁵⁷) de la raison pratique un nivellement pur et simple des contributions que l'on pourrait enregistrer soit dans la rectitude du jugement à porter, soit dans l'éclairage des actions à mener, soit encore dans l'évaluation des situations à problème. À tous ces niveaux, et même dans la mise au point des méthodes à suivre, ou encore, dans l'articulation de ce que l'on peut considérer comme étant une exigence éthique, des différences notoires peuvent se constater parmi les participants⁵⁸.

⁵⁷La raison pratique se retrouve en chaque être humain : LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 91 : « Cette question concerne non la conduite éthique comme telle mais la réflexion éthique, en tant qu'elle s'exprime dans un discours spécifique. Elle revient à demander s'il est nécessaire, pour tenir légitimement un tel discours, de disposer d'une compétence particulière, définissant un certain type d'expertise, ou si tout être humain, par le seul fait qu'il a une conscience éthique, est habilité à tenir valablement ce discours. [...]. L'éthique est essentiellement liée à l'action et relève donc primordialement de la raison pratique, non de la raison théorique, et la raison pratique, en tant que composante fondamentale de la raison, appartient par essence à tout [être humain] ».

⁵⁸LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 104-105.

Il s'agit plutôt de réaliser que les situations provoquées par la science moderne ne permettent plus à l'action d'intervenir spontanément. Elles ont ouvert des pistes de plus en plus nombreuses, qui problématisent l'éthique, et qui rendent de plus en plus difficiles les choix à faire⁵⁹. Le système des évidences ayant fait place aux ambiguïtés, à l'ambivalence et à la perplexité, la compétence de dire l'éthique étant l'apanage de tous les humains, la reprise critique au sein d'un espace public (dans une discussion pratique) de diverses suggestions qui pourraient se présenter à l'action sous forme de sollicitations éthiques doit garder ici toute sa valeur.

L'objectif de l'action est de relever le défi qui se présente à la personne humaine et, chemin faisant, de lui permettre de réaliser ses rêves. Dans la problématique de la science et de la culture, c'est la recherche de l'harmonisation entre le vécu et le construit qui est visée. La tendance à l'autonomisation du système auquel chacun d'eux appartient fait pressentir les difficultés auxquelles l'action, en tant que médiation, devra faire face. Mais la coercition qu'exerce sur elle son propre vouloir profond, les sollicitations et les limites que présentent les divers systèmes avec lesquels elle entretient pourtant des relations de réciprocité privilégiées dans le processus de réalisation de son propre destin, l'arrachent à toute tentative de fuite et d'indifférence. Elle doit donc se décider.

Comment devra-t-elle alors procéder pour pouvoir articuler le vécu et le construit? Telle que posée, cette question soulève donc ici la problématique de l'unité d'une culture (négro-africaine ou autre, selon que, dans le contexte actuel de la modernité, on l'envisage dans tel ou tel terroir bien déterminé). Elle renvoie plus particulièrement à une démarche éthique. Non seulement parce que

⁵⁹LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 297.

« les véritables fins de l'action [...] sont d'ordre éthique »⁶⁰, mais aussi parce qu'en visant, à travers cette intégration du vécu et du construit, ce qui est bien, le destin de la personne humaine, en tant qu'exclusivement concernée par l'éthique, est en jeu⁶¹.

La démarche éthique se fait toujours en vue d'une décision. Et la décision, en tant que terminus d'un processus, est toujours précédée par certaines étapes qui ont un rapport direct ou indirect avec le repérage ou l'identification de divers facteurs qui sont en jeu, avec la saisie de la problématique, avec la mise en balance des solutions probables et, également, avec l'évaluation des risques éventuels⁶².

Tout cela demande que l'action, en tant que démarche, fasse un jugement éthique et, compte tenu de la complexité des problèmes soulevés par le système scientifico-technique moderne, ce jugement doit combiner 1) la maîtrise des présupposés de la science moderne (on y a fait allusion dans la réflexion sur le concept éco-éthique, et aussi, à travers les rapports entre le vécu et le

⁶⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 198; Idem, « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », dans UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, *Foi et culture à l'Université catholique de Louvain*, p. 34.

⁶¹LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 29-32; Idem, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144; Idem, « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », dans UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, *Foi et culture à l'Université catholique de Louvain*, p. 31: « Il y a [...] un ordre de valeurs qui, en toute culture, joue un rôle fondamental, en ce sens que c'est à partir de lui que tous les autres ordres de valeurs, en définitive, sont situés et jugés : c'est l'ordre éthique. Les valeurs qui en relèvent concernent de façon directe la manière dont l'existence humaine s'assume elle-même en tant que destinée. Ou, en d'autres termes, elles concernent les finalités ultimes de l'action, en tant que, dans son rapport à ces finalités, l'action décide de la qualité ultime qui adviendra à l'existence. L'action éthique c'est celle qui s'accorde à l'exigence la plus radicale qui définit l'existence comme existence proprement humaine, c'est-à-dire à cet appel qui est la requête de l'humanité de l'homme en lui ».

⁶²LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144; voir aussi Eric FUCHS, *Comment faire pour bien faire? Introduction à l'éthique*, Coll. Le champ éthique 28, Genève, Éditions Labor et Fides, 1995, p. 49-56.

construit), 2) l'espace public (dont on va parler ici), au sein duquel doivent être organisées des discussions pratiques sur les diverses manières intuitives dont l'action est sollicitée, et 3) la culture profonde ou, de façon encore beaucoup générale, le contexte socio-culturel (qui fera l'objet du point suivant) en tant que lieu d'ancrage entre les pratiques biomédicales modernes et les bases identitaires d'un peuple⁶³.

Pour Ladrière, dès que l'on s'éloigne des évidences au moyen desquelles on peut s'orienter (ce qui se produit généralement dans le cas de la science moderne), la responsabilité de l'action commence et devient énorme. C'est à elle que revient la tâche de trouver la solution. Peu importe les outils auxquels elle va recourir pour s'en sortir et réaliser ainsi son vouloir profond, elle doit absolument se mettre en route et c'est elle qui sera jugée⁶⁴. À vrai dire, elle est sommée d'opérer. Mais, quelles que soient les situations, elle ne le fera qu'en obéissant aux règles qu'elle s'est assignées elle-même. Dans ce processus, l'étape la plus importante, par laquelle l'action se donne des obligations et fait son choix de manière irrévocable, « c'est la décision »⁶⁵.

Dans beaucoup de situations, et plus particulièrement dans celles qui interpellent le plus l'éthique actuellement, on retient les situations dans lesquelles le système des évidences est devenu inopérant, c'est-à-dire des situations difficiles, pour lesquelles on a des divergences d'appréciation considérables, à l'issue desquelles les solutions proposées sont purement et

⁶³LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103-104.

⁶⁴LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 301.

⁶⁵LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 96.

simplement des contradictions. Mais, étant donné que ces situations demeurent pratiquement incapables de fournir elles-mêmes tout ce qu'il faut pour sortir de l'indétermination qu'elles ont créée, c'est à la délibération qu'il faut nécessairement recourir pour s'en sortir. La « conscience délibérante » aura donc pour tâche d'évaluer les solutions éventuelles afin d'y trouver celle qui semble probante, c'est-à-dire celle qui, par rapport aux enjeux mêmes de la situation, paraît la plus significative⁶⁶.

Il ne faut pas perdre de vue ici le fait que, dans le contexte actuel, les cas auxquels l'action doit faire face sont généralement des cas construits, engendrés par l'action elle-même. La saisie immédiate et spontanée de ce qu'il faut faire éthiquement (ce que l'on appelle l'intuition éthique) semble tellement vague, diversifiée et imprécise qu'il paraît indiqué de reprendre tout ce qui est suggéré dans une démarche réflexive en vue d'une pertinente évaluation. C'est ce qu'il faut envisager lorsqu'il est question des cas qui laissent le champ ouvert à des solutions discordantes, voire conflictuelles. C'est ici que la démarche réflexive doit intervenir. Sa mission consiste à reprendre et à coordonner de manière critique les différentes façons dont, dans ces cas, la visée intuitive sollicite l'action⁶⁷.

En d'autres termes, les opinions diverses, conflictuelles, voire contradictoires sur un même cas dépendent du caractère toujours interprétatif de l'intuition éthique. Face à la science moderne,

⁶⁶LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 154.

⁶⁷LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77; Idem, « Préface », dans Marie-Luce DELFOSSE, *L'expérimentation médicale sur l'être humain. Construire les normes, construire l'éthique*, Coll. Sciences-Éthiques-Sociétés, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1993, p. 6.

cette saisie immédiate semble vraiment loin de faire l'unanimité. Cette discordance n'est cependant pas irrémédiable. Elle exprime simplement les imperfections de l'intuition, qui sont dues au caractère complexe et jadis insoupçonné des cas auxquels elle est confrontée. Cela exige que la conscience délibérante opère individuellement et collectivement, qu'on réfléchisse et qu'on ménage un espace public. Il s'agit d'une sorte de table ronde, un lieu où les opinions, parce que diverses et parfois contradictoires, doivent être confrontées dans des discussions pratiques, dans l'espoir de parvenir, chemin faisant, à une espèce de consensus que justifie la foi en l'universalité de la raison. Et, humainement parlant, « l'appréhension intuitive » rend cette démarche possible⁶⁸.

Certes, dans la mesure où elles sont diversifiées, contradictoires, voire conflictuelles, les opinions sur un cas à problème sont différemment partagées. Mais, tout en justifiant déjà le recours au débat pour la mise en balance de leur pertinence respective, leur émission représente aussi un avantage pour l'action qui s'amorce en vue d'une décision. En effet, ces diverses opinions pressentent et disent déjà – quoique de manière encore diversifiée, conflictuelle, voire contradictoire – ce qu'il faut faire. En mettant alors toutes les sollicitations intuitives sous la mouvance de l'esprit critique, les discussions pratiques entendent apprécier les diverses suggestions qu'elles (opinions) proposent à l'action. Chemin faisant, elles envisagent y opérer un discernement et, également, en évaluer les divers degrés de pertinence respectifs. L'aménagement d'un espace public est donc nécessaire.

⁶⁸LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 100; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77.

Mais ce cadre formel, motivé, certes, par la présence permanente de ce que l'on pourrait appeler l'indétermination éthique, présente en lui-même certains problèmes. Son point d'arrivée étant la prise de décision, l'espace public doit, en définitive, réussir à lever cette indétermination éthique afin de permettre à l'action de suivre son cours, et à la décision, de se prendre finalement. Cela ne semble malheureusement pas aller de soi. Et parce que l'indétermination éthique apparaît ici comme un mur à fendre, il arrive malheureusement que l'on ne s'en sorte qu'en prenant carrément une décision, par exemple, et en faisant en sorte que celle-ci soit soumise au préalable à certaines conditions (par exemple un débat) pour son acceptabilité. Une fois cet a priori réalisé, la personne désignée (un représentant, une institution, un groupe de personnes, etc.) prend alors la décision. Mais, pour que son geste soit légitime, il faudra faire supplanter la contrainte provenant du caractère coercitif (ce que l'on appelle normativité) des normes par celle qui proviendrait de la société comme groupe organisé, et qui exigerait des membres de celle-ci le respect absolu des décisions prises. Cela « pose à tout le moins la question des conditions de légitimité et comporte en tout cas le risque d'une dérive vers des formes plus ou moins subtiles de totalitarisme »⁶⁹. Qu'est-ce à dire?

Pour qu'une décision oblige, il faut, en principe, qu'elle se construise à partir de l'intuition, et qu'elle s'impose à l'action comme obligeante. L'intuition étant ici entourée d'un halo d'incertitude, le caractère normatif de la décision – même si celle-ci, préparée par des spécialistes, apparaît raisonnable aux yeux de tous – semble dépendre plus de la légitimité du pouvoir dont une instance (morale, politique, charismatique, etc.) peut être investie. Quelle que soit la légitimité du

⁶⁹LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54.

pouvoir dont pourrait jouir le décideur, et quel que soit également le résultat auquel on pourrait parvenir, une telle façon de procéder s'écarte des manières habituelles de dire l'éthique. Certes, en décidant volontairement, on fait preuve d'usage de la raison pratique. Mais, fait remarquer Ladrière, celle-ci semble ici s'être métamorphosée, car elle s'inspire malheureusement largement « d'une sagesse de compromis, qui s'arrange comme elle peut avec la situation en remplaçant l'intuition éthique défaillante par une procédure qui permet à l'action de se déterminer tout en lui donnant un minimum de justification »⁷⁰.

Ce qui est privilégié et considéré comme légitime et raisonnable pour la décision, c'est la procédure à suivre. C'est de cette dernière que devra sortir la décision dont devra relever le jugement éthique. Il y a donc ici le danger de confondre la sûreté d'une méthode avec sa fécondité. Ce type de rationalité (appelée procédurale) reste, pour Ladrière, déficiente, car elle court le risque de ne pas émerger de la situation qui est sensée l'avoir suscitée⁷¹. Certes, quelque chose de positif (sur le plan éthique) peut être trouvé dans cette façon de procéder dans la mesure où, par l'échange d'arguments, on vise à réduire au maximum la distanciation qui nous sépare de l'exigence éthique. Mais, malgré ce but apparemment sincère d'épargner à l'action un manque de pertinence et une incohérence totale, il faut admettre que la décision à laquelle on va aboutir grâce à un tel processus n'en demeure pas moins un « pis-aller »⁷².

⁷⁰LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 85-86.

⁷¹LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54-55.

⁷²LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 86; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54-55.

Toutefois, reconnaît Ladrière, une rationalité procédurale, qui ne met l'accent que sur les procédures à suivre, sans pour autant cesser d'être un véritable pis-aller, peut se justifier dans certains cas. En effet, dans un contexte où, politiquement et même culturellement, l'indétermination éthique apparaît comme quelque chose d'absolument insoluble, la prise en compte de ce type de rationalité peut, à défaut de mieux, paraître inévitablement indiquée comme l'unique recours possible à faire⁷³. C'est autant souligner le rôle que pourrait jouer le contexte dans la mission de l'action.

4. 3. Importance du recours à la culture profonde dans la médiation de l'action.

Dans son recours à la culture profonde, l'action se trouve confrontée à la problématique de l'unité d'une culture, car elle se voit impliquée dans le processus d'intégration des deux systèmes auxquels appartiennent le vécu et le construit. La question qui semble se poser ici est double. Elle pourrait se formuler comme suit : comment l'action, en tant que médiation, va-t-elle procéder pour pouvoir favoriser l'intégration du vécu et du construit? Qu'est-ce qui justifie, pour elle, la prise en compte de la culture profonde en tant que base identitaire d'un peuple?

Par le terme *intégration*, le premier volet de la question augure la problématique de l'unité d'une culture. À l'heure actuelle, pense Ladrière, cette problématique doit être envisagée autrement⁷⁴. Le deuxième volet, par contre, souligne la nécessité qu'il y a pour l'action à ne pas

⁷³LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 55.

⁷⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183-188.

mettre sous le boisseau le contexte. Deux raisons militent particulièrement en faveur de cela : la première concerne l'apport du contexte lui-même en ce qui concerne l'éthicité des situations et, la deuxième, les suggestions qu'il pourrait présenter par rapport aux solutions envisageables (on y reviendra).

Vouloir articuler, harmoniser, intégrer, rendre compatibles le vécu et le construit, c'est, pour l'action, réussir à assumer dans son dynamisme spécifique les diverses cohérences internes que présentent le système culturel et le système scientifico-technique. C'est cela l'enjeu principal, mais qui est aussi crucial⁷⁵. Principal parce que c'est à cela que l'on est actuellement confronté depuis l'avènement de la science moderne. Crucial parce que cela pose en même temps l'insoluble problème que Ladrière place sous le nom de *l'unité d'une culture* :

D'une part il faut se demander dans quelles conditions la science et la technologie peuvent s'intégrer à une culture sans en ruiner l'harmonie interne, et d'autre part il faut examiner ce que peut signifier l'unité d'une culture dans les circonstances de la modernité, qui sont définies précisément par la science, la technologie et les phénomènes économiques et politiques qui les accompagnent [...]. Dans ces conditions [...] on voit difficilement ce qui pourrait, dans l'état présent de l'évolution humaine, fournir les bases d'une telle unité⁷⁶.

Pour Ladrière, l'insolubilité de ce problème dépend de ce que l'on entend par articulation, harmonisation, intégration ou compatibilisation du système culturel et du système scientifico-technique. Si tous ces termes ont une même résonance sémantique, s'ils veulent dire qu'il s'agit

⁷⁵LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

⁷⁶LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183. Cette préoccupation de Ladrière explicite encore mieux la question fondamentale qui a été posée au premier chapitre du présent travail.

de fusionner ces deux systèmes dans un mélange absolument homogène, l'unité ci-haut mentionnée reste effectivement impossible⁷⁷.

Mais, pense Ladrière, il est même inutile de rechercher une telle unité⁷⁸, car, sous cette forme, elle risquerait probablement de porter préjudice au dynamisme même de ce que l'on définit comme culture⁷⁹, à moins, bien sûr, de vouloir la comprendre autrement et, dans les circonstances actuelles, elle ne peut être envisagée que dans le sens d'une véritable mise en commun, ou encore mieux, dans le sens d'une sorte de collaboration systémique. Il ne peut donc s'agir que d'« une unité de composition, non d'intégration » entre les systèmes⁸⁰.

Une telle unité va inévitablement entraîner « une relative dispersion »⁸¹. Il ne s'agit, cependant, pas d'une cacophonie, mais d'une richesse qui est favorisée par une attitude de souplesse de la part de l'action. Une telle attitude ne porte, cependant, pas atteinte à la latitude interne, car elle est une sorte de perméabilité aux diverses performances systémiques, que l'action (tout en restant

⁷⁷LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

⁷⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 187.

⁷⁹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 195 : « S'il est vrai que la cohérence doit être cherchée essentiellement dans l'action et non dans l'extériorité des formes culturelles, que les différents systèmes sont appelés, au nom même des exigences de l'action, à être mis en communication les uns avec les autres, que cependant leurs interactions restent largement indéterminées, s'il est vrai que les différentes composantes de l'action, y compris celles qui appartiennent au système culturel, sont largement indépendantes les unes des autres ou en tout cas le deviennent sous l'impact des évolutions récentes (dues à l'influence du développement scientifique et technologique), alors il faut admettre que la culture ne peut plus être conçue comme une forme intégratrice qui imposerait à l'existence un type d'unité univoquement défini et objectivement commandé par un principe unificateur interne. Du reste, cette conception étroitement intégratrice ne serait guère compatible avec une vue vraiment dynamique de la culture ».

⁸⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 187.

⁸¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 196.

toujours fidèle à sa propre visée) doit manifester dans son processus de recherche d'adéquation permanente avec son propre vouloir profond. Cela implique inévitablement pour l'action un sérieux accroissement des responsabilités, lequel demande aussi constamment beaucoup de prudence⁸².

Les cohérences internes des systèmes ou, ce qui revient au même, les performances systémiques ne sont pas proportionnellement égales. La variabilité des circonstances et des domaines les classifie. C'est encore elle qui va aussi déterminer le type de crédit que l'action devra accorder à chacun des systèmes. L'action optera pour tel système dans telle circonstance et, dans telle autre circonstance, elle se déclenchera en faveur de tel autre système. Même si elle est appelée à les faire tous dialoguer, tout dépendra donc de la pertinence qu'elle va reconnaître à tel ou tel autre système, c'est-à-dire, selon l'expression même de Ladrière, du *coefficient d'importance* dont pourrait bénéficier un système. Une fois que le choix est fait pour un système, celui-ci va imposer ses règles à l'action qui, à son tour, va s'en approprier et en faire siennes⁸³.

De toute évidence, la responsabilité que porte l'action apparaît ici dans toutes ses dimensions, car c'est à elle que revient le dernier mot, le droit de prononcer le verdict. C'est par et

⁸²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 194 : « Bien entendu, ceci impose à l'action une mission redoutable. Car elle ne peut évidemment assurer les équilibres nécessaires et se frayer son propre chemin à travers les conditionnements qui la sollicitent qu'à condition de rester perpétuellement vigilante et de réinterpréter sans cesse les termes mêmes dont elle se sert pour se figurer son sens ou se donner ses finalités ».

⁸³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 193 : « L'action a pour tâche de mettre en relation tous les systèmes, mais aussi de distribuer sur ces systèmes divers coefficients d'importance selon lesquels s'ordonnera la configuration particulière qu'elle se donne ainsi. Et, dans la mesure où un système reçoit un coefficient d'importance beaucoup plus élevé que d'autres, il a tendance à imposer à ceux-ci sa propre loi et à rendre quasiment inévitable une réinterprétation de tout le champ de l'action dans les termes de sa propre logique interne. N'importe quel système peut ainsi, en principe, mobiliser [...] à son profit, avec la complicité de l'action, les ressources de tous les autres ».

en elle que peuvent s'équilibrer ou se trancher les conflits systémiques. C'est, également, par son rôle que les multiples performances spécifiques qu'affichent les différents systèmes en dialogue peuvent se faire prévaloir⁸⁴. La tâche n'est pas facile. L'ampleur de la responsabilité que porte l'action ainsi que le risque qu'elle pourrait courir en se laissant conduire à l'aveuglette⁸⁵ sont évidents. Ils obligent à mettre à profit les outils qui peuvent l'épauler dans sa noble mission. Ils la mettent en devoir de demeurer constamment vigilante. Cela est conditionné par la méthodologie même de la prise de décision :

En tant qu'initiative, l'action ne peut être un processus aveugle : engageant l'existence, elle doit comporter une conscience au moins confuse de ce qu'elle accomplit et de la portée de ce qu'elle fait advenir pour l'existence en tant que telle, dans ce qu'elle éprouve et dans ce qu'elle veut d'elle-même. Dans le processus de l'action, le moment crucial, en lequel s'effectue le passage à l'effectivité, est celui de la décision. Mais celle-ci est précédée par le moment de la délibération, en lequel sont pesées les motivations, appréhendées les composantes de la situation, envisagées les initiatives possibles, évaluées les conséquences prévisibles, et à la faveur duquel finalement est forgé le projet déterminé sur lequel va s'appuyer la décision⁸⁶.

Mais, précise Ladrière, ce travail de discernement doit lui-même s'inspirer des ressources et suggestions socio-culturelles du contexte dans lequel il se fait. Ces facteurs sont indispensables pour deux raisons : en tant que supports d'auto-identification d'une société donnée, ils se présentent, d'une part, sous forme d'entités bien précises, constituées déjà en elles-mêmes comme un patrimoine plus ou moins éthiquement déterminé, un ensemble de repères qui reflètent un contexte.

⁸⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 193.

⁸⁵MALHERBE, « La précellence de l'action », dans *Le langage théologique à l'âge de la science*, p. 117.

⁸⁶LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144; Idem, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 382.

En tant que tels, ces facteurs sollicitent déjà d'une certaine manière l'action et, de ce fait, restent porteurs de suggestions non négligeables dans la prise des positions éthiques éventuelles. En d'autres termes, la tâche de la réflexion étant spécialement de soumettre à l'esprit critique les diverses sollicitations intuitives, ce projet lui-même doit, pense Ladrière, se construire au moyen de divers matériaux disponibles que le contexte pourrait lui fournir; il s'effectue « nécessairement dans le contexte d'une culture donnée et au moyen des ressources que cette culture met à sa disposition. La tradition éthique d'une culture est partiellement institutionnalisée »⁸⁷.

D'autre part, ces mêmes facteurs référentiels permettent de mieux saisir l'éthicité d'une situation⁸⁸. C'est ce rôle qui nous a fait voir 1) pourquoi les Procréations Médicalement Assistées pourraient être une subversion chez les *Mossi*, 2) pourquoi les enfants qui seraient issus des parents appartenant à des souches ancestrales distinctes pourraient passer pour des personnes qui seraient plus tard exposées au problème de la non-observance des croyances et des structures socio-familiales référentielles chez les *Baluba*, 3) pourquoi ces mêmes enfants pourraient avoir des problèmes au sujet du droit à l'usage (et au bénéfice) des moyens de production dans toutes les sociétés négro-africaines où le fait d'appartenir à une famille, à un clan ou à une tribu légitime les droits et les obligations de la personne, 4) pourquoi les techniques qui contribuent à la longévité de

⁸⁷LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103-104; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77.

⁸⁸LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 152 : « La reconnaissance de la nature singulière de la situation suppose un jugement de nature cognitive. Ce qui s'exprime en un tel jugement ce n'est pas une sorte d'image réflexive de la situation, mais la compréhension que la conscience délibérante peut en avoir. Et cette compréhension est conditionnée par tout le contexte dans lequel elle se trouve et par toute l'histoire dont elle est héritière. Car une situation concrète n'est pas isolable de toutes les relations qui la relient à un certain état du monde, à ce dont il provient et aux possibles qu'il abrite. C'est tout ce réseau complexe de relations qui constitue, pour celui qui la vit, le sens concret de la situation ».

notre vie pourraient porter préjudice au problème de la survie familiale, clanique ou tribale en Côte d'Ivoire et au Burkina-Faso et, aussi, 5) pourquoi le non respect du mariage *tête pour tête* chez les *Minyanka* au Mali ou les *Bambutu*, pygmées de l'Ituri, vouerait toute forme de mariage à l'échec.

Ces facteurs identitaires sont donc très importants, car ils sont un cadre qui moulent la personne humaine et dans lequel elle est appelée à tisser sa propre destinée. Ils lui offrent un sens, un réseau référentiel, des visées et un enracinement⁸⁹. Ils sont aussi des maillons identitaires de la grande chaîne culturelle déclenchée par les aïeux.

Dans certaines sociétés, fait remarquer Ladrière, du fait qu'elles pourraient à juste titre être considérées en quelque sorte comme les bases identitaires d'un peuple, ces réalités référentielles sont déterminantes. Il s'agit particulièrement de celles qui s'inspirent des liens de parenté, et que Ladrière place sous le nom d'*identité naturelle*. Ladrière lui-même ne parle pas de *culture profonde*. Mais la rigueur avec laquelle ces réalités règlent les rapports sociaux des personnes qui en dépendent, rappelle la problématique du respect des croyances et des structures socio-familiales négro-africaines et, par ce fait, les rapproche de ce que l'on a appelé *la culture profonde* des Noirs d'Afrique :

On rencontre des formes d'identité qui s'imposent de façon très contraignante mais qui en tout cas fournissent au processus d'auto-identification des supports extrêmement efficaces. Les plus typiques sans doute sont celles qui sont basées sur les structures familiales et sont transposées du groupe familial à des groupes plus larges comme le clan ou la tribu. Ce qui est remarquable dans de telles formes

⁸⁹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 181 et 193.

d'identité c'est qu'elles établissent des liens sociaux en prenant appui directement sur des rapports naturels. [...]. Par là elles se revêtent de signification (sic) effectives qui ont un retentissement profond dans la vie des membres de la collectivité. L'identité forte que créent les systèmes de ce type fondent des appartenances et des solidarités qui ont un caractère quasi-sacré et apparaissent dès lors comme indéfectibles⁹⁰.

Même si la tendance moderne consiste à balayer sur son passage les différentes formes d'auto-identification et à les remplacer par l'État et l'ultra-rationalisme (droit, science, technique, économie)⁹¹, la personne humaine restera toujours un être en situation culturelle, qui devra inévitablement être rencontrée dans cette situation⁹², car la culture « impose aux individus qui en font partie un certain style d'existence »⁹³. En plus, à cause de son caractère plus ou moins sacré, voire indéfectible, l'identité qui s'inspire des structures familiales, claniques ou tribales semble avoir des répercussions sérieuses sur certaines sociétés et ceux qui les composent.

En anthropologie culturelle, la culture se définit de façon tout à fait générale comme quelque chose de cohérent (un système intégré), comme un code expressif, comme une manière de penser ou de se comporter, acceptée par tous, et dont le refus porterait préjudice à la personne ou à sa

⁹⁰LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 25.

⁹¹LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 25-26.

⁹²LADRIÈRE, « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes*, p. 11; Idem, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, p. 13 : « Il y a là, apparemment, un cercle vicieux [...]. Mais cette identification n'est ni une pétition de principe ni le résultat d'une induction passablement conjecturale. Elle se fonde sur l'expérience que nous faisons de nous-mêmes et dont dérivent toutes les évidences au moyen desquelles nous orientons nos recherches et nous interprétons les faits ».

⁹³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 77.

société⁹⁴. C'est donc un ensemble précis de valeurs qui sont à la base d'un type déterminé de comportements, qui sont susceptibles de caractériser un type précis de personnalité, et qui révèlent une forme précise d'identité collective. C'est pour cela que la culture apparaît comme une véritable force extérieure, relativement coercitive pour la personne qui en dépend. Réformable, bien sûr, mais sans être pour autant « malléable à volonté », elle soutient la personne et, en même temps, lui indique une direction en proposant à son action des modèles axiologiques référentiels précis. Ce sont d'ailleurs ces modèles qui expliquent la diversité des cultures (sur laquelle insiste particulièrement l'anthropologie culturelle) dans la mesure où ils font de tout être humain observé le reflet et l'échantillon de tel terroir culturel⁹⁵. Effectivement parce que, étant « centre de perspective », la personne humaine ne semble ni en mesure d'occuper simultanément l'ensemble de perspectives possibles (en s'accordant à toute la lumière du réel) ni capable de « devenir vision pure, au-delà de toute mise en perspective » imaginable⁹⁶.

C'est donc en tenant compte d'une telle ressource (la culture profonde d'un peuple) que l'action pourrait concerner effectivement les sociétés envisagées. Il s'agit ici d'un support d'auto-identification ou d'un ensemble de repères. Il s'identifie à ce que l'on considère chez Ladrière comme le « système d'opérateurs de sens »⁹⁷, de signification, d'orientation ou de renvoi à un

⁹⁴LADRIÈRE, « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes*, p. 19.

⁹⁵LADRIÈRE, « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes*, p. 20-22.

⁹⁶LADRIÈRE, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, p. 16.

⁹⁷LADRIÈRE, « Nature et culture, approche philosophique », p. 211; Idem, « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », dans UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, *Foi et culture à l'Université catholique de Louvain*, p. 31: « En un mot, la culture c'est l'ensemble des médiations par lesquelles l'existence, en ses

horizon de sens. C'est donc une entité en rapport étroit avec les références de base les plus significatives. En tant qu'initiative, l'action ne doit pas opérer à partir de rien. Elle doit, à notre avis, s'appuyer nécessairement sur un déjà-là (processus de réappropriation), et cela, même si elle envisage lui apporter des modifications profondes comme c'est parfois le cas, écrit Ladrière, dans le processus de l'anticipation du futur⁹⁸. C'est pourquoi Ladrière parle précisément en termes de *mobilisation* (et non de *création*) des ressources de la part de l'action⁹⁹. Il s'agit de la prise en compte par l'action de l'histoire propre du soi, de son héritage, de son patrimoine, pourquoi pas de sa culture profonde? Peut-on parler en contexte étasunien des pratiques biomédicales modernes sans garder à l'esprit les droits de la personne, ou encore, en milieu français, sans tenir compte de la préoccupation qui concerne le type d'humanité que l'on veut être? Même si, constate Doucet, ces préoccupations sur les droits de la personne et le type d'humanité peuvent se retrouver partout¹⁰⁰, l'accent particulier, spécifique à un terroir, doit être pris en compte.

Il faut donc tenir compte de la culture profonde, ou de façon générale, de l'apport du contexte. L'éthicité des situations et le caractère suggestif de la culture (en ce qui concerne les prises de position éthique éventuelle) l'exigent. Il faut promouvoir l'aménagement d'un espace

démarches concrètes, reçoit de quoi s'inscrire dans un univers de sens ».

⁹⁸LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 30.

⁹⁹LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 17.

¹⁰⁰C'est le cas en Amérique et en France : Hubert DOUCET, « Un théologien dans le débat en bioéthique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, 202 (août-septembre 1997), p. 27 : « À ce stade de l'histoire de la bioéthique, beaucoup de milieux ont tendance à privilégier le droit dans la quête d'une réponse à trouver. Si on reproche souvent aux Américains de fonder leur éthique sur le droit ou plus justement sur la jurisprudence, on peut faire le même reproche aux Français qui voient dans la législation la réponse aux problèmes éthiques, comme en témoignent les lois de bioéthique ».

public à cause de la complexité des situations engendrées par la science moderne. Il est aussi important de prendre conscience du questionnement éthique que fait surgir ce système. Il faut, pour cela, passer par la maîtrise des présupposés qui jouent à l'intérieur de celui-ci, en tant que source de nouveaux pouvoirs (dont la biomédecine moderne elle-même) que l'humanité a acquis. Ce sont donc là des registres au moyen desquels l'action pourrait mieux jouer son rôle de médiation.

Il ne s'agit nullement ici d'un agrégat disparate de démarches, encore moins, d'un tas de mécanismes confus, qui lui seraient tous imposés du dehors, mais plutôt des processus qu'elle est appelée à s'imposer elle-même, donc d'une auto-responsabilisation. L'action n'obéit par principe qu'à sa loi interne. Elle ne vise, en définitive, que son propre objectif. Tout porte donc à penser que, à travers son mouvement de recueillement, d'unification et de réalisation de son propre vouloir profond, les trois registres ci-haut mentionnés sont, pour elle, un ensemble de démarches internes. Ils sont une sorte de trajectoire qu'elle semble avoir naturellement décidé de suivre elle-même dans la reprise et l'accomplissement de soi. Par ce fait, elle peut ainsi se canaliser et s'introduire dans une voie susceptible de l'aider à aborder en face, et de façon appropriée, la problématique de l'unité de n'importe quelle culture en général et, de manière particulière, celle du contexte négro-africain.

5. Apport de la logique de l'auto-responsabilisation.

Ce qu'il convient de noter ici peut, en gros, correspondre à trois choses : 1) des argumentations à éviter; 2) des éléments à prendre en compte; 3) des griefs contre la littérature existante sur le défi biomédical en contexte négro-africain.

Les problèmes suscités par les pratiques biomédicales sont suffisamment graves pour qu'on envisage de les traiter minutieusement. Des biotechnologies de pointe, certains croient avoir eu une solution à tous les problèmes (optimisme). D'autres y voient des initiatives purement et simplement diaboliques (pessimisme). À proprement parler, elles ne méritent ni cet excès d'encensement ni ce mépris à outrance¹⁰¹.

Les diverses interventions biomédicales présentent, certes, des victoires fabuleuses, des avantages impressionnants, des progrès énormes, et l'on ne pourrait nier les menaces qu'elles charrient derrière elles. À ce titre, elles obligent à s'interroger plus qu'avant sur ce qu'est l'être humain dans la mesure où, par leurs réalisations, elles posent sur l'être humain plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Compte tenu de la gravité des problèmes qu'elles soulèvent, elles ne peuvent, logiquement parlant, ménager aucune place à toute argumentation devant conduire à l'indifférence, à la pusillanimité et à l'engouement. Il faut travailler d'arrache-pied. Il faut continuer à réfléchir. Il faut chercher comment agir en toute responsabilité. Fuir ou se résigner ne pourrait pas résoudre le problème¹⁰².

¹⁰¹François GROS & alii, *Sciences de la vie et société*, Paris, La Documentation française, 1979, p. 266-267; BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 42; voir aussi NIEL, *Le phénomène technique*, p. 8; Oswald SPENGLER, « La technique en tant que tactique vitale », dans *L'homme et la technique*, Coll. Les Essais 89, 3^e édition, traduit par Anatole A. Petrowsky, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 34-38; ALEXANDER, « La science des années soixante-dix », dans *Au-delà de la science*, p. 40; Franck TINLAND, « Introduction », dans Philippe BRETON & alii, *La techno-science en question. Éléments pour une archéologie du XX^e siècle*, Coll. Milieux, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1990, p. 6; Francis JACQUES, « De l'interrogation scientifique à la malédiction technologique » dans Dominique JANICAUD, (resp.), *Les pouvoirs de la science. Un siècle de prise de conscience*, Coll. Problèmes et controverses, Paris, Éditions J. Vrin, 1987, p. 26; LADRIÈRE, « La transition des générations », p. 143.

¹⁰²THÉVOZ, « Une réflexion interdisciplinaire : la bioéthique », p. 67.

La responsabilité éthique doit donc, estiment certains auteurs¹⁰³, se situer au milieu des tensions, c'est-à-dire en un point qui renvoie dos à dos la phobie et l'idolâtrie pour la science. Face aux progrès scientifico-techniques rapides et à leur déstabilisation des références, ménager un cadre où diverses opinions peuvent être confrontées dans l'espoir de parvenir à un consensus semble profitable. De la biomédecine à la bioéthique, le passage paraît aller de soi, mais l'ampleur du défi que cela implique le rend périlleux et exigeant. Et pourtant, c'est à cela que l'on est appelé.

Le poids du défi auquel l'action est confrontée, le caractère inévitable que doit avoir son engagement à y répondre ainsi que la grandeur de sa responsabilité requièrent au préalable une bonne analyse du système scientifico-technique lui-même. Cette étape est nécessaire, même s'il s'agit, en définitive, non pas d'une vision claire et nette des choses à faire ou à ne pas faire, mais d'une sensibilisation à la prudence, particulièrement motivée par la complexité et le caractère ambivalent des situations. À travers le type de rapports que le construit entretient avec le vécu, ou encore, à travers le projet de l'éco-éthique que l'on a examiné, l'action cesse d'être un processus aveugle. On y repère une prise de conscience du questionnement éthique que fait surgir la science moderne, des enjeux en présence et du type de questions auquel elle (action) doit faire face dans son progressif et continu mouvement de réalisation de soi. Pour autant qu'elle reste l'unique médiation salutaire entre le système scientifico-technique et le système culturel, l'action doit passer par ce préalable de maîtrise des présupposés de la science moderne.

¹⁰³C'est le cas des penseurs tels que : BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 42; KEMP, *L'irremplaçable*, p. 286-287 : « C'est pourquoi la théorie d'Aristote convient parfaitement au débat actuel. Aujourd'hui encore, le plus facile est d'opter pour les extrêmes, le plus difficile de trouver la juste limite. Comme il s'agit souvent de problèmes vastes et complexes, on désigne des commissions et des groupes de réflexion pour trouver cette voie moyenne entre les extrêmes, on forme des conseils et des comités d'éthique pour parvenir à des décisions qui aient une chance d'être acceptées par tous ceux qui ont affaire à la technologie considérée ».

La médiation de l'action est un processus en vue d'une décision. Elle a besoin d'un jugement éthique. Elle doit donc se faire en toute lucidité¹⁰⁴ et, surtout, ne rien oublier de tout ce qui pourrait contribuer à son bon cheminement. En plus de la maîtrise des présupposés de la science moderne, l'action doit s'ouvrir au débat et aux suggestions socio-culturelles d'un milieu. En d'autres termes, il faut, d'une part, réfléchir ensemble sur les diverses manières intuitives dont l'action est sollicitée et, d'autre part, prendre en compte le contexte dans lequel elle (action) est appelée à opérer.

Ces divers éléments se tiennent. C'est pourquoi on en parle en termes de logique. La saisie des mécanismes qui fonctionnent à l'intérieur du système scientifico-technique est importante. Elle est justifiée par le souci de comprendre, à partir de l'essence de ce système lui-même, pourquoi il y a un questionnement éthique, indispensable au mouvement de recueillement et de réalisation de soi de l'action. Dans les discussions pratiques, les sollicitations intuitives sont presque spontanées. Leur apport diversifié, conflictuel, voire contradictoire est provoqué par le caractère hautement artificiel et insoupçonné des situations. Il appelle un travail critique de mise en balance, qui doit se faire lui-même collectivement en vue d'un consensus. Les suggestions du contexte sont indispensables tant pour comprendre comment se présentent les enjeux dans tel milieu socio-culturel bien précis que pour apporter une certaine contribution aux solutions envisageables, et éviter ainsi la pure discursivité.

Ladrière n'a pas inventé ces divers éléments opératoires de l'action. Ils sont de l'ordre de l'anthropologie philosophique, car ils font partie des performances mêmes de la personne humaine.

¹⁰⁴LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144.

Il les a identifiés comme outils susceptibles d'aider celle-ci à relever le défi auquel elle est confrontée. Ils sont donc à comprendre comme une sorte de fil d'Ariane. Et parce qu'ils appartiennent à tous les humains, où qu'ils se trouvent, ils peuvent donc être fructueusement utilisés en contexte négro-africain dans le cadre de la recherche d'une éventuelle solution aux problèmes cruciaux que génèrent le système scientifico-technique moderne en général et les diverses pratiques biomédicales actuelles en particulier.

Et c'est cet apport de Ladrière que l'on ne trouve malheureusement pas dans la littérature existante sur le défi biomédical en contexte négro-africain. Dans la mesure où tout défi lancé aux humains exige de leur part la recherche d'une solution, le discours de Ladrière contribue à stigmatiser toutes les argumentations qui conduiraient au désespoir. Il permet d'aborder en face la problématique concernant l'intégration de la science et de la culture tout en ouvrant, par rapport à la littérature existante sur le défi biomédical en Afrique, de nouvelles pistes pour une pertinente réflexion. C'est un discours d'espoir, car il fait confiance à la personne humaine. Il laisse entendre que celle-ci dispose des moyens susceptibles de l'aider à sortir des méandres que provoque le système scientifico-technique; ce que les auteurs réfléchissant sur le défi biomédical en contexte négro-africain ne nous semblent pas du tout avoir permis.

6. Conclusion.

Dans ce chapitre, il a été question de comprendre à travers la pensée de Jean Ladrière le sens et les objectifs du concept auto-responsabilisation, de montrer comment surgit la problématique

science-culture et de présenter l'action, en tant que démarche, comme médiation nécessaire dans l'articulation du construit et du vécu auxquels appartiennent respectivement les systèmes scientifico-technique et culturel.

La tendance systémique générale étant l'autonomisation, harmoniser le binôme science-culture s'avère périlleux et même difficile à réaliser. Mais les contraintes qu'exerce sur l'action son propre vouloir profond, les diverses sollicitations intuitives présentées dans le débat et les limites qu'accusent les divers systèmes avec lesquels elle entretient des relations de réciprocité privilégiées dans son processus de réalisation de soi, l'arrachent à toute tentative de fuite et d'immobilisme. Elle doit donc se décider. Mais, compte tenu du caractère indépendant des systèmes, et aussi, parce qu'une décision ne doit pas se prendre à la légère, il ne peut s'agir là que d'une très grande responsabilité.

En d'autres termes, une décision est, certes, supposée se faire toujours accompagner d'une méthodologie préparatoire qui reste elle-même en rapport étroit avec le jugement éthique. Mais les questions auxquelles on est confronté aujourd'hui sont fondamentalement nouvelles et conflictuelles. Ce sont de véritables cas dont les tenants et les aboutissants sont particulièrement rendus complexes dans la mesure où ils ne favorisent pas le processus d'intégration des systèmes en présence. Dans un tel contexte, les diverses sollicitations intuitives, qui se présentent à l'action simultanément et de manière généralement conflictuelle, doivent être reprises dans un débat où les bases identitaires de la société concernée doivent être prises en compte.

L'analyse du système scientifico-technique aux fins de saisir les enjeux s'est limitée aux types de rapport qu'il entretient avec le système culturel et aux apports de l'éco-éthique. Même si cela nous a permis de comprendre comment ce système oeuvre à l'avènement de la déstabilisation de l'éthique, son statut et sa nature – que font encore mieux ressortir les conséquences méthodologiques (analyticité, causalité, réductionnisme, empiricité) qui affectent ce système – n'ont pas été abordés ici, mais simplement sous-entendus.

Certes, cela n'a pas empêché de voir comment la science moderne oeuvre à la déstabilisation de l'éthique, et aussi de réaliser l'importance qu'il faut accorder à la maîtrise des présupposés de la science moderne dans la logique de l'auto-responsabilisation de Ladrière. Mais les conséquences méthodologiques susmentionnées – auxquelles s'ajoute toute une réflexion aussi bien sur le type de métaphysique caractérisant la science moderne que sur le *dévoilement* comme essence de la technique moderne – permettent encore mieux de comprendre la manière dont le système scientifico-technique fait surgir un questionnement éthique. Plus loin (au cinquième chapitre), on aura l'occasion d'y revenir.

Le débat au sein duquel une critique mutuelle doit avoir lieu en vue d'une éventuelle convergence soulève lui-même un problème à deux volets : celui des procédures et celui du consensus entre les participants. Mais ces deux volets « sont liés, car un accord, fût-il partiel, sur les normes présuppose un accord, fût-il aussi partiel, sur les procédures d'élaboration »¹⁰⁵. Ce cadre formel risque, cependant, de produire lui-même un type de rationalité qui conduit malheureusement

¹⁰⁵LADRIÈRE, « Préface », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 11.

parfois à toutes sortes de dangers : décisionnisme éthique, procéduralisme, politisation de l'éthique ou totalitarisme. L'objectif de ce chapitre étant particulièrement de montrer la cohérence et de justifier la pertinence qu'ont les trois registres (science, espace public, culture) dans la logique de l'auto-responsabilisation de Ladrière, une simple allusion à ces divers dangers nous a semblé suffisante.

L'importance du contexte a été soulignée à travers deux choses : ses suggestions dans la prise des décisions et la capacité qu'il a de faire comprendre l'éthicité d'une situation. Il suffit de se rappeler les différents exemples sur la procréation, la filiation ou la parentalité et la vieillesse en Afrique pour s'en rendre compte. L'identité d'un peuple est importante parce qu'elle est à la fois révélatrice et suggestive. En plus, selon Ladrière, une rationalité basée sur le procéduralisme est elle-même une solution à laquelle l'on ne peut recourir qu'en cas de faute de mieux, c'est-à-dire au cas où, dans un milieu socio-culturel donné ou une forme politique bien précise, l'indétermination éthique resterait insoluble¹⁰⁶. C'est dire, une fois de plus, l'importance que revêt le contexte.

Ces trois registres constituent l'ossature de la logique de l'auto-responsabilisation chez Ladrière. Ils soulèvent, cependant, d'autres questions qui valent la peine d'être traitées. Celles-ci sont en rapport avec la nature et le statut de la science, l'autonomisation systémique et le caractère conflictuel des opinions au sein de l'espace public. Elles ne diluent en rien la cohérence et la teneur de la pertinence des trois registres. Elles permettent simplement de poursuivre la réflexion et de préciser davantage leur incontournabilité. On va donc y revenir, en mettant Ladrière en dialogue

¹⁰⁶LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 55.

avec les auteurs qui en parlent en contexte négro-africain (quoique dans une optique différente), et aussi, en montrant comment son discours permet de répondre mieux à notre problématique.

III. CHAPITRE QUATRIÈME : DISCOURS NÉGRO-AFRICAIN SUR LES TROIS REGISTRES ET APPRÉCIATION CRITIQUE À LA LUMIÈRE DE JEAN LADRIÈRE.

1. Introduction.

Chercher à fonder en contexte négro-africain une éthique à cet âge de la science est un travail de longue haleine. Y réussir à s'auto-déterminer et à produire un discours d'espoir face au défi biomédical moderne en est un autre. Mais, dans les deux cas, il sied de commencer par maîtriser les enjeux et les présupposés qui jouent à l'intérieur du phénomène scientifico-technique lui-même. Cette approche est indispensable tant à cause des liens étroits que ce système a avec la biomédecine actuelle que dans la mesure où elle permet de faire mieux comprendre comment et pourquoi ce phénomène amène un questionnement éthique, déstabilise toute culture et, par ce fait, défie l'humanité dans son ensemble.

La compétence de dire l'éthique qui fait partie des qualités de toute personne humaine¹, l'organisation collective qui caractérise le système scientifico-technique lui-même et, plus particulièrement, le caractère hautement inédit des problèmes auxquels celui-ci nous fait assister aujourd'hui vouent à l'échec toute initiative purement personnelle. Il semble prometteur de ménager un cadre formel de discussions pratiques en raison d'inhabituelles et complexes situations créées par la science moderne. Le but étant de déboucher sur un consensus, l'action a donc besoin d'une telle plate-forme ou instance critique pour réussir. C'est en se déterminant collectivement, en effet,

¹Du fait que la raison pratique se retrouve en chaque personne humaine, il y a donc une espèce d'absence d'hégémonie et de compétence privilégiée pour dire l'éthique : LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 104. Cette thèse se retrouve aussi dans : Jean-François MALHERBE, *Qu'est-ce que l'« éthique appliquée »? Leçon inaugurale*, Coll. Essais et conférences 1, Sherbrooke, Éditions G. G. C., 2000, p. 27-28.

que l'on peut parvenir à endiguer les effets dévastateurs que la science est en train de perpétrer contre l'humanité².

Dans l'espace public, l'Afrique doit absolument prêter une oreille attentive aux diverses sollicitations que ses bases identitaires pourraient présenter à l'action. En tant que lieux où sa culture profonde doit entrer en communication avec les pratiques biomédicales modernes, ces facteurs sont porteurs de suggestions relativement déterminantes et indispensables. Comme indiqué au chapitre précédent, celles-ci pourraient mener à une meilleure saisie de l'éthicité³ des situations en contexte négro-africain autant qu'à des solutions éventuelles⁴.

De tout ce qui précède, on peut dire qu'il y a trois registres ou, ce qui revient au même, trois processus à suivre : 1) la maîtrise des mécanismes de fonctionnement du système scientifique et technique moderne, 2) l'aménagement d'un espace public et 3) la prise en compte de la culture profonde.

Quelle est la configuration du discours négro-africain sur ces trois registres? Permet-il d'auto-responsabiliser les Noirs d'Afrique et, aussi, de favoriser un sentiment d'espoir face au défi biomédical moderne? Quelles sont les failles qu'il paraît présenter et à partir desquelles les

²LADRIÈRE, « Science contemporaine et foi chrétienne. Nouvelle position d'un ancien problème », dans *La science, le monde et la foi*, p. 25.

³LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 152.

⁴LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103-104; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77.

réflexions de Ladrière pourraient apporter une certaine contribution? C'est de cela qu'il s'agira particulièrement dans ce chapitre.

Certes, les premières publications (Ngwey, Buakasa, Ngangura, Elungu, Towa), auxquelles on va bientôt faire allusion, ne parlent pas directement du défi biomédical en Afrique. Pour la plupart d'entre elles en tout cas, il s'agit plutôt de la science et de la technique. Traitées dans une perspective diversifiée, celles-ci sont, cependant, abordées de façon à être rapprochées. À travers ces penseurs, en effet, la conviction qui se forme de plus en plus est que l'indépendance et le progrès du Tiers monde en dépendent.

Cette première série de publications (exception faite pour Towa) émane de certaines rencontres⁵. Elle apparaît dans son ensemble comme une série de productions motivées par les rapports de domination et de tension, qui s'étaient établis (et parfois continuent encore) entre l'Occident et le Tiers monde. Pour y remédier, propose-t-elle, il faut que l'Afrique acquière la science et la technique modernes. Que ce soit dans le but de se développer, que ce soit dans celui de l'aspiration à l'indépendance (en cherchant à se libérer du joug occidental), que ce soit même dans celui d'avoir les mêmes armes que l'Occident (ce qui, dans ces deux derniers cas, pourrait faire

⁵*Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa, 1978; Philosophie africaine et développement. Actes de la 8è Semaine Philosophique de Kinshasa du 2 au 8 décembre 1984, Coll. Recherches philosophiques africaines 10, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1984; Conception africaine et conditions humaines du développement intégré. Actes du 1er Séminaire Interrégional de Mbeo du 21 au 23 avril 1987, Coll. Recherches philosophiques africaines 14, Kinshasa, Éditions des Facultés Catholiques de Kinshasa (on mettra désormais F. C. K.), 1989; Philosophie sociale et développement coopératif. Actes du 2ème Séminaire Scientifique régional de philosophie. Mbanza-Ngungu. Du 20-23 juin 1987, Coll. Recherches philosophiques africaines 16, Kinshasa, Éditions des F. C. K., 1987; Philosophie et communication sociale en Afrique. IIIè Séminaire Scientifique National de Philosophie du 29 novembre au 03 décembre 1987, Coll. Recherches philosophiques africaines 17, Kinshasa, Éditions des F. C. K., 1987.*

songer à ce que l'on appelle depuis un certain nombre d'années *la dissuasion nucléaire*⁶), l'acquisition de la science moderne ou, ce qui revient au même, l'intégration de celle-ci au sein de la culture négro-africaine doit être effective et rapide. En d'autres termes, ce corpus parle clairement de divers et complexes rapports de tension entre l'Occident et le Tiers monde, rapports causés et entretenus par l'avènement de la science moderne, perçue elle-même comme un facteur qui procure à l'Occident sa capacité de domination, et qui, à cause de cela, est aussi recherché dans le Tiers monde⁷.

On sait que la science, pour atteindre ses finalités (maîtrise, efficacité), n'accorde le crédit qu'à son propre mode de fonctionnement. Mais, par rapport à une culture, cette manière de procéder n'est pas toujours rassurante. Cela fait que, au-delà des rapports de tension ci-haut mentionnés, la poursuite d'un tel phénomène par le Tiers monde fait également émerger un rapport d'un autre type,

⁶On peut lire à ce propos : Jean LALOY, « La dissuasion en acte », dans Charles PIETRI & alii, *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Coll. Les Quatre fleuves 19, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 45-59. Une appréciation critique de la dissuasion nucléaire est faite par Pierre HASSNER, « Les enjeux éthiques de la dissuasion nucléaire. Quatre débats nationaux », dans *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Coll. Points. Essais 416, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 155 : « Dans le monde d'aujourd'hui, les armes nucléaires, la méfiance entre États, le conflit Est-Ouest sont des réalités incontournables que les rêves d'invulnérabilité grâce à des boucliers spatiaux ou de communauté grâce à des « partenariats de sécurité » ne peuvent guère que dissimuler. La clarté et la prudence commandent d'accepter le primat politique de l'*endiguement* et le primat stratégique de la *dissuasion*. Mais quelle que soit leur nécessité vitale, ils ne sont pas suffisants. Ils ne sauraient constituer le dernier mot des politiques stratégiques et diplomatiques occidentales. Nous devons porter nos regards *au-delà de l'endiguement*, vers la réconciliation Est-Ouest, et *au-delà de la dissuasion nucléaire* (en particulier au-delà de la version qui repose sur la vulnérabilité mutuelle assurée), dans la direction d'un équilibre à l'intérieur duquel les armes défensives et classiques joueront un grand rôle. L'élément nucléaire restera, et, avec lui, le danger de l'escalade et, en dernière analyse, de l'apocalypse. L'humanité ne peut éviter le risque de l'autodestruction, mais elle peut éviter d'en faire le fondement essentiel de sa sécurité ».

⁷D'après Kadioto, en effet, beaucoup d'intellectuels négro-africains (Houtondji, Njoh-Mouelle, Botolo, Gambelo, Manzombi, Elungu, Tshibangu, Makamu, Towa, etc.) voient dans la science moderne et la philosophie occidentale « le salut, la libération et le développement de l'Afrique » : KADIOTO KABANDA, « La problématisation de "l'être africain actuel" face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 86-88.

celui du couple science-culture, que l'on pourrait assimiler à un processus de dialectisation⁸, et qui, comme l'indique ce terme lui-même, pose le problème de leur harmonisation. La tendance à l'autonomisation⁹ – dont, en tant que systèmes, science et culture partagent le privilège – fait pressentir le type de difficulté auquel doit s'attendre tout projet concernant leur articulation.

La science soulève, certes, un nombre important de questions inquiétantes. Mais, dans la mesure où il est actuellement impossible de vivre sans elle¹⁰, réfléchir sur les conditions de son harmonisation avec la culture devient inévitable. Qu'on le veuille ou non, la poursuite de la science moderne par le Tiers monde entraîne, par le fait même, le problème de son rapport avec la culture. Cela exige que l'on cherche à voir comment cette première vague de publications a abordé la problématique du binôme science-culture, laquelle est au coeur du chapitre précédent. En plus, étant donné que, prises ensemble comme corpus, ces diverses publications fournissent des éléments sur le statut et la nature du système scientifico-technique moderne, sur le débat¹¹ et, également, sur la place de la culture négro-africaine dans la problématique de l'intégration de la science moderne au sein du monde vécu négro-africain, il nous a semblé indiqué de les analyser.

⁸Dans le sens d'un rejet total, une prise en compte absolue et un rejet (ou prise en compte) conditionné(e) de la culture négro-africaine.

⁹Elle consiste, pour chaque système, de n'obéir qu'à sa propre logique interne.

¹⁰LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 88; Idem, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, p. 22; voir également ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 178; TOFFLER, *Le choc du futur*, p. 404; AUBENQUE, « Métaphysique et technique », dans COULOUBARITSIS, *L'héritage du monde grec*, p. 28.

¹¹L'Afrique possède dans son patrimoine culturel ce que l'on appelle *la palabre*. C'est une forme de débat public à laquelle on recourt en cas de conflit. On y reviendra plus loin dans ce chapitre.

À côté de cette première série de publications, d'autres auteurs (classés en deux groupes) semblent avoir, de manière un peu plus particulière, pris conscience des méfaits de la science moderne. Pour y apporter des remèdes, le premier groupe, représenté par Tshiamalenga, estime qu'il faut dialectiser (dans le sens de les rendre complémentaires) la science moderne et l'éthique, tandis que le deuxième, dans lequel se trouvent Atomate, Banona, Kadioto, Kā Mana, etc., prône l'humanisation de la science moderne (on y reviendra). Tout en faisant largement écho aux penseurs précédents, les publications de ces deux groupes tentent, de façon générale, de réfléchir sur les conditions devant permettre aux négro-africains de s'assurer une meilleure intégration de la science moderne au sein de leur société. On s'en servira donc comme charnière entre les premiers penseurs et notre appréciation critique à la lumière de Ladrière.

2. Configuration du discours négro-africain sur les trois registres : problématique de l'intégration de la science moderne ou de l'unité de la culture négro-africaine.

Chercher à articuler la science et la culture, c'est, du même coup, se retrouver face à la problématique de l'intégration des deux systèmes¹² dont l'une des caractéristiques principales est la tendance à l'autonomisation¹³. Cela concerne, en d'autres termes, la problématique de l'unité d'une culture à cet âge de la science¹⁴, laquelle problématique a besoin de l'action, en tant que démarche, pour sa solution¹⁵. L'auto-responsabilisation à laquelle conduit celle-ci (action) passe

¹²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

¹³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

¹⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183 et 187.

¹⁵LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

nécessairement par un ensemble de registres qu'elle s'impose elle-même en vue d'atteindre ses propres objectifs. Les analyses faites au chapitre précédent ont montré que ces registres sous-entendent la maîtrise du statut et de la nature de la science, l'aménagement d'un espace public et la prise en compte de la culture profonde du milieu concerné. Comment se présente alors le discours négro-africain sur ces trois registres?

2. 1. Statut et nature de la science moderne.

Ce que l'on vise ici, c'est de voir comment, à travers la littérature négro-africaine existante, la science moderne pose problème sur le plan éthique. Trois auteurs seront examinés : Ngwey Ngond'a Ndenge, Buakasa Tulu Kia Mpansu et Ngangura Kasole. À part le premier dont le discours se présente sous les aspects d'une réflexion particulièrement personnelle, les deux derniers s'inspirent largement de Jean Ladrière. Étant donné leur penchant pour celui-ci, il est fort probable qu'ils auraient présenté autrement leur propos s'ils avaient eu l'occasion d'approfondir un peu plus ses réflexions. Ladrière a, en effet, un discours pertinent sur la science moderne, sur l'action humaine et, bien entendu, sur le rôle de médiation que celle-ci est sensée jouer dans l'articulation de divers systèmes en dépit de leur tendance à l'autonomisation. Que dit chacun de ces auteurs?

Après avoir défini les rapports entre l'hémisphère Nord et l'hémisphère Sud en termes de tension et de domination, Ngwey pense que, si l'Europe réussit à étendre son pouvoir jusqu'en Afrique, c'est grâce au savoir moderne, de type scientifique, dont elle dispose. Si l'Afrique entend se libérer de ce joug européen, elle doit s'arranger de telle sorte qu'elle puisse acquérir cela même

qui fait la puissance de l'Europe, c'est-à-dire sa science et sa technique. Dans un article publié en 1981¹⁶, Ngwey parle de ce qu'il entend par science, de ses effets en contexte négro-africain et de l'intérêt qu'ont les Noirs d'Afrique à l'accaparer. Mis à part ce qui pourrait faire écho à la question de la dissuasion nucléaire, et qui pourrait relever des aspects purement politiques et stratégiques, cet article est intéressant parce qu'il fournit des éléments sur le statut et la nature de la science.

Selon Ngwey, la science est un effort méthodique de recherche, par lequel on approche le réel d'un point de vue bien précis, au moyen duquel on acquiert un savoir de plus en plus grand, grâce auquel on tente de relever certains défis qui se présentent aux humains, à l'issue duquel on maîtrise progressivement son milieu. C'est donc une recherche de maîtrise du réel, et qui, en tant que telle, peut se constater dans n'importe quelle culture du globe, même si, en présentant des variables selon les sociétés, elle semble effectivement se montrer davantage développée dans certains milieux plutôt que dans d'autres¹⁷.

En Occident, fait remarquer Ngwey, cet effort méthodique a été, évidemment, amorcé par quelques personnes. Mais d'autres facteurs tels que le judaïsme, le christianisme, l'hellénisme, etc., y ont aussi apporté une très grande contribution. Par le simple fait d'avoir, par exemple, désacralisé

¹⁶Cet article parle de beaucoup de choses. On ne retiendra que ce qui a un rapport avec notre propos : NGWEY NGOND'A NDENGE, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES (M.I.I.C.). SECRÉTARIAT INTERNATIONAL DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES (SIQS), *Science et antiscience*, Coll. Recherches et débats. Nouvelle série 1, Paris, Éditions Le Centurion, 1981, p. 105-123.

¹⁷NGWEY, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, *Science et antiscience*, p. 106-107; voir aussi MBAMBI MONGA OLIGA, « Philosophie et développement de l'Afrique. Une lecture de M. Towa et d'Elungu pene Elungu », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 52.

la nature (devant laquelle, ailleurs, on a parfois tendance à s'émerveiller ou à se croire en face de la manifestation divine), le développement diversifié de l'humanité et celui de la science elle-même (auxquels, évidemment, peuvent être ajoutés le torpillage de l'univers et les manipulations de toutes sortes) ont été rendus possibles¹⁸.

En plus des conséquences auxquelles conduit la domestication de plus en plus marquée du monde dans lequel on vit, le progrès multiforme moderne s'est malheureusement fait en jetant un discrédit sur tout ce qui – comme l'éthique, la religion et l'esthétique – reste étranger à la science. Cela a eu comme conséquence pratique l'émergence d'une mentalité que l'on peut qualifier de technocratique selon laquelle les scientifiques sont désormais considérés comme les seuls guides de l'action. À ce titre, ils sont des agents à qui on reconnaît la compétence et le monopole tant dans la détermination de la validité des décisions à prendre que dans la précision et la promotion des conditions de pertinence, favorables aux actions à mener¹⁹.

Cette idéologisation de la science, source de puissance industrielle et militaire, a aussi, malheureusement, engendré d'autres maux : 1) nivellement des cultures dans l'abolition pure et simple du droit à la différence, 2) esprit de conquête, d'oppression et de domination, dans une organisation systématique de l'esclavage et de la colonisation de ceux qui n'ont pas encore

¹⁸NGWEY, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, *Science et antiscience*, p. 107.

¹⁹NGWEY, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, *Science et antiscience*, p. 108-109; Idem, « La tâche écologique de la philosophie en terre africaine », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 53.

découvert le pouvoir de la science, et pire encore, 3) dépendance permanente du Tiers monde, causée par son manque de savoir rigoureux (de type scientifique au sens moderne) et de savoir-faire efficace²⁰.

La science étant, pour l'Occident, un instrument d'assujettissement et, pour le Tiers monde, un moyen d'émancipation, l'Afrique doit envisager de l'acquérir si elle tient à ce que sa liberté et sa dignité (interprétées toutes deux comme menace en Occident) soient effectivement conquises. Et ce n'est qu'en disposant de son autonomie que l'Afrique pourrait déterminer ses propres besoins et objectifs, définir elle-même ses projets de société, et utiliser la science comme moyen pour pouvoir les réaliser. Mais, pour Ngwey, c'est dans la science et la technique modernes elles-mêmes que se trouve la clé de cette libération et de cette autonomie de l'Afrique²¹, c'est-à-dire le moyen efficace et indispensable à son auto-responsabilisation.

Un autre auteur, qui a réfléchi sur la nature et le statut de la science, c'est Buakasa. Son apport se trouve dans deux petites publications analysées ci-dessous. Dans la première, consacrée aux sciences (mathématiques, physique, chimie, biologie, anthropologie, sociologie, psychologie, etc.) en Occident, ce penseur commence, d'abord, par préciser ce qu'il entend par sciences. Il identifie, ensuite, le type d'image que celles-ci projettent en Afrique. Cette image étant, à ses yeux,

²⁰NGWEY, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, *Science et antiscience*, p. 110-117; Idem, « La tâche écologique de la philosophie en terre africaine », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 55.

²¹NGWEY, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, *Science et antiscience*, p. 123; voir aussi SIDIKI DIAKITE, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 101.

négative, Buakasa indique, enfin, la manière dont l’Afrique doit, de toute urgence, s’arranger pour parvenir à la changer. Son discours rejoint celui de Ngwey, car la domination de l’Occident demeure la toile de fond de ses réflexions. Trois points principaux peuvent en être dégagés : 1) les sciences en général; 2) leur statut en Afrique; 3) le projet de modification de ce statut²².

Les sciences relèvent de la raison critique. Celle-ci se conçoit essentiellement comme une mise en cause des évidences et de toute forme de savoir non éprouvé, c’est-à-dire un savoir que pourrait, par exemple, fournir l’expérience. La raison critique est, dans ce sens, une exigence qui permet aux sciences de réfléchir sur elles-mêmes, de contrôler leurs propres méthodes d’opération et de les organiser de manière à répondre adéquatement aux critères qu’exige leur fécondité. Les sciences s’auto-contrôlent et s’auto-règlent parfaitement. Elles sont donc auto-critiques et autonomes. Leur organisation interne contribue à les rendre pertinentes, sûres, rigoureuses et efficaces. Elle les aide à fonctionner de manière cohérente, à éviter des contradictions internes, et à s’approcher de plus en plus de ce que l’on peut appeler système. Elle leur permet même d’ouvrir, dans leur efficacité pour l’action humaine, des possibilités immensément nouvelles, jadis insoupçonnées. Mais, pour que l’humanité puisse en tirer grand profit, les sciences, parce que capables d’effets néfastes, ont besoin des personnes de conviction, des hommes et des femmes engagés. L’engagement suppose des acteurs décidés, qui sont prêts à embarquer afin de permettre aux aspirations les plus profondes de cette même humanité de prendre corps²³.

²²BUAKASA TULU KIA MPANSU, « Les sciences de l’Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 295.

²³BUAKASA, « Les sciences de l’Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 300-304.

Le savoir scientifique donne aux humains un pouvoir de plus en plus grand et efficace. Malheureusement, c'est dans l'inégalité que l'humanité en bénéficie. L'Afrique, elle, vit dans la dépendance totale par rapport à l'Occident. Celui-ci, par contre, en profite largement. Il n'envisage nullement changer les règles du jeu de telle sorte qu'elles puissent fructueusement contribuer à la standardisation des avantages dont il est actuellement le seul bénéficiaire. Dans ses stratégies, il veut garder le monopole, car les modifications risqueraient de déstabiliser ses diverses performances ainsi que ses nombreux acquis militaires, industriels, économiques et politiques²⁴.

Pour changer un tel statut des sciences, l'Afrique doit, évidemment, tenir compte de certains préalables. Étant donné qu'elles ne sont ni les seules possibles ni les seules qui soient pertinentes (l'acupuncture chinoise et les techniques psychiatriques négro-africaines font leur preuve), les sciences de l'Occident ne doivent donc pas être transplantées en Afrique. Même si ce continent est appelé à s'ouvrir à la science moderne (pour son efficacité dans l'action) ainsi qu'aux diverses expériences positives que pourraient lui offrir d'autres continents, un tel processus (transplantation) risquerait de porter, à coup sûr, préjudice à son patrimoine culturel²⁵.

Cela dit, ajoute immédiatement Buakasa, l'acquisition rapide de la science moderne doit être poursuivie et, ce qu'il faut faire sans plus tarder, c'est de réfléchir sur les modalités de transfert de ce savoir vers l'Afrique. Pour cela, il faut commencer par comprendre la science aussi bien en elle-

²⁴BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 305-308.

²⁵BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 312-313.

même (ses méthodes, son mode de fonctionnement) qu'en ses relations avec d'autres systèmes. Il faut également voir comment les finalités de la science peuvent s'harmoniser avec les réelles aspirations des masses d'Afrique. Et, en cas de doute sur des résolutions à prendre, il faut aussi trouver de la place pour une discussion interne, au sein de laquelle les intérêts de la population doivent être constitués en critère décisionnel. C'est de cette façon que l'on peut « garantir à la science une fondation solide. Car, les peuples d'Afrique sont pour la science, ils ne sont pas opposés à la science, dans la mesure où ils sont pour la sincérité, la vérité, la fidélité aux besoins propres du pays, la confiance en l'homme, etc. »²⁶

Dans une autre réflexion centrée cette fois sur les sciences humaines, Buakasa se pose trois questions principales : à quelle idée la science renvoie-t-elle? Quel type de modèles adoptent les chercheurs en sciences humaines? Quel modèle prendre comme pertinent en contexte négro-africain?²⁷

Selon lui, la science est une théorie, c'est-à-dire une sorte de propositions ou de concepts bien structurés et hiérarchisés, que permet d'admettre une rigoureuse investigation à un moment bien précis. Elle est, en plus, un effort de conquête progressive de la cohérence de la raison à l'intérieur d'elle-même. Elle est également un mouvement auto-critique visant l'objectivité, un moyen de prévention, d'intervention, de transformation et de domination efficace. Si certaines

²⁶BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 313-314.

²⁷BUAKASA, « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 147-156.

disciplines (mathématique, physique, chimie, biologie) ont réussi à atteindre un tel degré de performance et à se faire appeler « sciences exactes », d'autres, par contre – même si, parmi elles, certaines (comme la linguistique) peuvent se classer en tête du peloton –, ont encore un long chemin à parcourir²⁸.

Quant au modèle, Buakasa pense qu'il s'agit d'un cadre inspirateur, c'est-à-dire un préalable précis et suggestif, indispensable à la mise en route d'une théorie pouvant permettre l'étude, la saisie ou l'explication d'une réalité empirique observée²⁹.

Dans les sciences humaines, trois tendances caractérisent l'attitude que pourraient, de façon générale, adopter les chercheurs : la première est inspirée par les mathématiques. Elle est rigoriste. Elle soutient que la société humaine, comme une structure, est bien organisée. Elle fonctionne comme une entité qui s'auto-contrôle et assure une cohésion entre ses différents constituants. On pourrait donc, ainsi que le suggèrent la psychotechnique, la démographie, etc., la traiter comme une réalité qui serait compatible avec le langage de type formel ou de type physique et chimique. La deuxième tendance part des lois biologiques auxquelles est aussi soumis l'être humain. Ces lois sont perçues comme premières et, de ce fait, constituent la base même sur laquelle la morale, la religion, la culture, ou simplement, le patriotisme peuvent se plaquer. Elles font donc de la zoologie le seul grand ensemble au sein duquel les diverses sciences humaines ont chacune leur place. La troisième

²⁸BUAKASA , « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 147-149.

²⁹BUAKASA , « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 149.

tendance considère la culture et l'histoire comme déterminantes dans la société humaine, conçue elle-même comme un lieu où diverses actions cohérentes font émerger un sens³⁰.

Ces trois tendances ne jouissent pas d'une même pertinence. Les limites qu'elles pourraient présenter exigent que le chercheur les relaie afin de leur assurer une véritable efficacité. En plus, pour qu'un modèle soit fécond en contexte négro-africain, par exemple, il doit, précise Buakasa, rester en étroite connexion avec la réalité qu'il est appelé à étudier, à saisir ou à expliquer³¹.

Réfléchissant à son tour sur la science moderne, Ngangura³² découvre qu'elle est ambivalente dans ses effets : elle accroît, certes, le pouvoir de la personne humaine sur la nature et sur elle-même, contribue au bien-être de l'humanité, fournit des moyens de contrôle efficaces, épargne aux humains des calamités naturelles et des fatalismes. Mais, elle court le risque de faire prendre des décisions de manière incontrôlée, de chosifier la personne humaine, de dévaluer les symboles et le sens, de faire disparaître le sacré et les valeurs, et, à travers tout ce processus, de déstabiliser la culture en tant que base référentielle garantissant l'identité d'un peuple.

³⁰BUAKASA , « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 149-152.

³¹BUAKASA , « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 146.

³²NGANGURA KASOLE, « Fondation épistémologique et perspective de l'impact de la techno-science en Afrique », dans *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. I, n° 1 (janvier-juin 1983), p. 55. Cet article est un prolongement de ses réflexions contenues dans NGANGURA KASOLE, *Science, technique et société. Préalables épistémologiques pour l'étude de l'impact de la science et de la technique en Afrique. Prétextes, arguments et grille de lecture*, Lubumbashi, Faculté des Lettres, 1981.

Parce que, malheureusement, l'ambivalence de la science est vécue de manière aveugle et inconsciente, sans chercher à faire progresser les choses dans la direction de ce qui pourrait être raisonnable et souhaitable, il faut, de toute urgence, songer à une planification. Ce n'est que par une prospective que l'on peut faire une programmation raisonnable. Un tel projet, estime Ngangura, entend soumettre à une discussion rationnelle le rapport entre les divers progrès de la science moderne et le monde vécu négro-africain³³. Il est indispensable, car il permet de relativiser la rationalité scientifico-technique, de l'articuler avec les valeurs culturelles, sociales et économiques, et de ne promouvoir que les techniques appropriées, c'est-à-dire celles dont l'opportunité, le coût et la rentabilité sont conformes aux différentes réalités particulières de leur zone d'insertion³⁴.

De tout ce qui précède, la science moderne apparaît aux négro-africains comme un système opératoire, qui fonctionne de manière autonome, présente des liens particulièrement étroits avec la technique, confère aux humains beaucoup de pouvoirs en rendant efficaces leurs actions et, de ce fait, leur offre généralement des avantages précieux et non négligeables. Mais la science moderne, comme n'importe quelle oeuvre humaine, a également son côté négatif. Elle inquiète autant qu'elle présente des espoirs.

Certes, à travers les couples comme *assujettissement-émancipation, exploités-colonisés, domination-libération*, etc., le discours négro-africain a du mal à se défaire de la stratégie moderne à laquelle plusieurs pays aspirent aujourd'hui, laquelle est actuellement à l'origine de ce qu'on

³³NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 62.

³⁴NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 60-61.

appelle la dissuasion nucléaire³⁵. Il a aussi du mal à s'éloigner sérieusement de la vieille discussion opposant *modernité* à *tradition*. Mais il présente en gros des points positifs en ce qui concerne la nature et le statut du système scientifico-technique moderne. À partir de tels éléments qui, pour la plupart, sont beaucoup plus énumérés que démontrés, on peut déjà comprendre comment et pourquoi ce système fait problème.

Mais, dire qu'un problème se pose, affirmer que la science déstabilise toute culture, etc., n'est pas suffisant. Il faut au besoin réussir à le prouver, en montrant comment le problème parvient à se poser et, aussi, comment la science déstabilise toute culture. C'est ce que fait Ladrière avant de proposer des voies et moyens pour une bonne réflexion.

En plus, le fait que les auteurs négro-africains tiennent généralement un discours qui vise principalement une acquisition rapide de la science moderne, cela risque de rendre accessoire la problématique de l'absorption de la science en terroir négro-africain. Leur attitude pourrait même faire traiter de manière pressée et inadéquate la question concernant les balises pour une bonne harmonisation du binôme science-culture en contexte négro-africain. Certes, dans la mesure où il estime qu'il faut une planification pour résoudre le problème de l'intégration de la science dans les milieux négro-africains, le propos de Ngangura est déjà une tentative de solution. Mais, par rapport à l'autonomisation systémique, il demeure lui-même aussi insuffisant (on y reviendra).

³⁵Selon laquelle l'acquisition de la science moderne devrait permettre à l'Afrique de combattre à armes égales et de devenir semblable à l'Occident.

Il en va autrement chez Ladrière. En plus de la circonscription du défi, il indique également comment le relever. En effet, en vue de comprendre pourquoi le système scientifico-technique actuel inquiète, Ladrière va, à travers la maîtrise de ses présupposés internes, parler du rapport de déstabilisation que la science entretient avec l'éthique³⁶. Il va même plus loin en approfondissant la question : il parle (on y reviendra au chapitre suivant) du type de métaphysique qui caractérise la science moderne, lequel type permet de comprendre davantage aujourd'hui pourquoi celle-ci fait surgir un questionnement éthique. En plus, par une profonde réflexion sur la nature et le mode de fonctionnement de l'action, Ladrière offre des pistes de solution.

Certes, la science est un système autonome³⁷. Mais, du fait que, tout en étant à la fois une menace et une chance, elle demeure incontournable à l'heure actuelle, ne soulève-t-elle pas le problème de son intégration harmonieuse dans une société? C'est à une telle question qu'il faut s'atteler aujourd'hui. Que faire alors pour réussir une meilleure insertion du système scientifico-technique en milieux négro-africains? Pour les Noirs d'Afrique, déclarent les auteurs évoqués ci-dessus, c'est par un débat que l'on peut y répondre adéquatement. Mais comment celui-ci doit-il se faire? Est-ce selon la *palabre* négro-africaine ou, plutôt, selon ce que l'on appelle depuis un certain temps *l'éthique de la discussion*? Le discours négro-africain demeure vague sur ces deux questions.

³⁶LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 67-89.

³⁷Beaucoup de penseurs négro-africains le reconnaissent. Mais on ne voit pas comment ils envisagent résoudre la problématique du couple science-culture dans la mesure où la tendance à l'autonomisation reconnue à chacun de deux systèmes soulève des difficultés en ce qui concerne leur intégration.

2. 2. Espace public comme cadre formel des discussions.

Ce que l'on vise à ce niveau, c'est le consensus. Les problèmes qu'engendre le système scientifico-technique sont tellement complexes et ambivalents qu'il est devenu inopportun de chercher spontanément des solutions dans un recours aux principes éthiques traditionnels³⁸. La nouveauté des questions soulevées par la science exige que l'on cherche ensemble comment mobiliser l'action et sortir de l'impasse. L'aménagement d'un espace public paraît être d'un grand secours. Il permet à chacun d'apporter sa pierre à l'édifice et, à la communauté, d'espérer un consensus.

Dans son héritage culturel, l'Afrique possède un espace public fonctionnant sous une forme que l'on appelle « la palabre »³⁹, dont les valeurs, selon Ngwey, peuvent inspirer une véritable et satisfaisante démocratie négro-africaine. Organisée à l'occasion d'un événement mettant en cause l'équilibre et l'harmonie de la vie communautaire, la palabre permet à chaque participant de s'exprimer comme et pendant un temps qu'il veut. C'est ce qui explique parfois l'élasticité de sa durée, le caractère parfois ennuyeux des propos qu'on y tient et la diversité de types de langage employés (devinettes, fables, contes, mythes, gestes, récits, proverbes, dictons, chansonnettes, danses, figures de style, etc.). La vie étant une réalité extrêmement inépuisable, ce phénomène profondément humain tente, par différents modes discursifs de prise de parole, de résoudre (dans

³⁸LADRIÈRE, « Avant-propos », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 10.

³⁹NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 115-122; voir aussi MAYOLA MAVUNGA LWANGA, « La rhétorique du choix pour une argumentation dans la palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 129-135.

une consultation généralisée) le problème qui déstabilise la société, et qui est interprété comme un phénomène qui concerne tout le monde (et pas uniquement ceux et celles qui ont concouru à son émergence). C'est pourquoi, décliner son identité, une procédure apparemment inutile, garde toute sa valeur. Elle se conçoit comme une façon de signaler sa présence et, aussi, de souligner sa solidarité et son engagement dans la participation aux divers débats prévus. Dans cette perspective, dire que l'on parle revient, en réalité, à notifier aux autres participants des discussions que l'on a absolument droit à la prise de parole, et que, plus encore, l'on n'a donné à personne d'autre le mandat de le faire à sa place⁴⁰.

C'est donc, d'après Ngwey, le lieu d'une expression multiforme et plurielle, qui dure généralement longtemps, car il doit prendre le temps qu'il faut pour pouvoir permettre à chacun des participants de réaliser et de saisir davantage les divers enjeux de l'événement qui a ébranlé la

⁴⁰NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 115-117. À la page 117 et 118, l'auteur note : « C'est pourquoi la longueur de la palabre dépend de la gravité de l'événement et des connexions que comporte l'événement avec l'ensemble total de l'existence concrète du groupe. La gravité est à définir d'ailleurs du point de vue de cette interconnexion. Par la palabre c'est la vie même qui s'exprime dans ses multiples facettes. Seuls l'humour et la patience, signes d'ouverture d'esprit, nous la font vivre comme une chance pour la communauté, comme une occasion de découverte de soi, comme une occasion de délivrance et de libération, grâce auxquelles notre être avec autrui se promeut dans l'élan qui le pousse à s'auto-accomplir en plénitude ». Sur les types de langage employés dans la palabre, on peut lire également : MAYOLA, « La rhétorique du choix pour une argumentation dans la palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 129 : « La perpétuation de la parole des anciens, dans le respect de la forme de ses genres littéraires et dans l'essentiel de son message, est un devoir pour le muntu, un devoir qui est souligné si merveilleusement pour le conte dans cet indice aux contes Bwisha et Rwandais : « Je vais te narrer un conte. Tiens-toi éveillé, pour qu'à ton tour tu le racontes. Et qu'il se transmette de génération en génération » [...]. Ce devoir [...] est imposé purement et simplement dans de nombreuses cultures lors de la pratique de certains genres littéraires, notamment les contes, les devinettes, les chansonnettes du soir »; Eugène LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe. Pour des communautés chrétiennes enracinées et responsables*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1985, p. 41-42 : aucun vote n'est pris; il s'agit plutôt d'un *consensus* qui se crée peu à peu à travers les débats [...]. Par le *pitso* [convocation], le chef apprend de quel côté penche l'opinion publique, mais c'est aussi cette opinion publique elle-même qui se crée et se forme à la lumière des discussions. C'est un processus long; il faut du temps et beaucoup de déplacements. Car souvent les décisions peuvent être remises à une autre convocation si l'on n'a pas eu le temps d'arriver à des conclusions claires. Mais cela en vaut le coup surtout pour des décisions importantes qui engagent la participation volontaire de toute une population ».

société. Chaque intervention vaut son lingot d'or, rendant par là la situation extrêmement délicate, problématique, complexe et difficile pour celui qui doit trancher. C'est pour cela que l'on y préfère à une réponse tranchée du genre *oui* ou *non* la prudence et la sagesse. Par des conseils adéquatement appropriés, ces deux attitudes tentent de ne privilégier que ce qui pourrait assurer à chacun (et à tous les concernés) une compréhension beaucoup plus large de la portée des interventions. Ce que l'on vise, c'est un dépassement par rapport à ses propres intérêts personnels, et, surtout, permettre à la communauté de sauvegarder sa vitalité⁴¹.

La participation de tous à la discussion permet de faire confronter les intérêts divers, qui sont parfois rendus contradictoires, voire conflictuels par le fait que l'on se positionne dans telle ou telle situation. C'est pour cela que, malgré son caractère apparemment équitable, une nouvelle politique de lotissement d'un terrain, par exemple, pourrait toujours apparaître comme un désavantage aux yeux des privilégiés de l'ancien régime. Que faire face à ces intérêts divers, qui semblent ouvrir la porte à une véritable série de solutions? C'est à cela que doit particulièrement s'atteler une palabre. Et, sans pour autant prétendre supprimer les multiples tensions qui s'affrontent, elle doit faire en sorte que celles-ci puissent s'articuler. C'est dire que l'issue d'une palabre correspond adéquatement au dicton affirmant qu'*à l'impossible nul n'est tenu*, dans la mesure où « une palabre dépend plus de la discipline des membres acceptant librement la solution la moins mauvaise à défaut de bénéficier de la solution la plus avantageuse »⁴².

⁴¹NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 118.

⁴²NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 118-119.

En d'autres termes, ce qui importe, ce n'est ni l'unanimité ni l'accord parfaitement établi, mais plutôt l'événement qui a contribué à l'avènement d'un dysfonctionnement, d'une disharmonie ou d'un déséquilibre au sein de la communauté. Le concours de chacun de ses membres est indispensable. Il faut donc, d'abord, mettre ensemble les diverses analyses de la situation, c'est-à-dire la façon dont chacun des participants prétend percevoir personnellement l'événement en cause. Il faut, ensuite, mettre ensemble les différentes manières dont sont présentées les atteintes portées aux valeurs qui sont supposées assurer la viabilité et le dynamisme de la communauté. Il faut, enfin, mettre ensemble les diverses suggestions concernant les voies et moyens grâce auxquels les conditions de la viabilité de la communauté peuvent être restituées⁴³.

Au bout du compte, les participants des débats peuvent, grâce aux différentes mises en commun, parvenir à un consensus. Mais l'accord définitif ne sera décisionnel que dans la mesure où il va rencontrer l'horizon de sens, les repères fondamentaux, la culture profonde du groupe, repères à partir desquels le particulier d'une communauté humaine s'ouvre à l'universel. Même si l'idéal ne correspond pas à la réalité, ce que vise la palabre, c'est ce qu'il advient de la personne humaine en général. De manière encore beaucoup plus profonde, ce que vise la palabre est plus englobant. Il concerne l'humanité tout entière par-delà les solutions occasionnelles qui, à travers le temps et l'espace, tentent d'approcher et de concourir à l'avènement de ce qui est essentiel et plénier pour tous les humains⁴⁴. C'est dans ce sens que Ladrière pouvait dire non sans raison :

⁴³NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 119.

⁴⁴NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 119.

Juges de leurs propres entreprises intellectuelles, [les Africains] en sont aussi les responsables, devant leur propre conscience, devant les communautés dont ils font partie, mais aussi devant l'humanité tout entière, s'il est vrai que chacun, en travaillant à l'épanouissement de sa propre culture, contribue par le fait même à la détermination de ce qui fait la qualité de l'homme⁴⁵.

L'adoption d'une résolution définitive, capable de rendre effectifs les idéaux de la communauté, n'exclut jamais littéralement un éventuel recours ultérieur à d'autres solutions alternatives. Mêmes écartées, celles-ci sont considérées comme des champs mis en jachère, c'est-à-dire des solutions auxquelles on peut encore recourir au cas où celle qui a été adoptée aurait déçu. La palabre est donc un cadre de poursuite de sens et de maîtrise, c'est-à-dire une recherche globale de l'accomplissement de soi personnel et collectif, une confrontation permanente des connaissances en vue de les élargir et de les approfondir. Ce travail d'accomplissement n'est jamais parfaitement réalisé. C'est le lot de la personne humaine et même de l'humanité dans son ensemble. Et la palabre, en tant que lieu de rencontre et de récapitulation de diverses mises en commun, offre un cadre pour une véritable démocratisation de la communication négro-africaine. Mais, pour qu'elle puisse être fructueuse et répondre adéquatement aux attentes de ceux qui y prennent part, il faut, bien sûr, que tous aient accès au savoir afin de pouvoir intervenir de manière pertinente, que la dignité humaine soit poursuivie comme but ultime, et que les différents niveaux de prise de parole et de décision soient respectés⁴⁶.

⁴⁵LADRIÈRE, « Perspectives sur la philosophie africaine », p. 58.

⁴⁶NGWEY, « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 119-121. L'auteur insiste ici sur certaines conditions, car la palabre peut être utilisée par certains pour faire passer leurs propres intérêts égoïstes.

Dans la mesure où la palabre négro-africaine se focalise sur l'événement qui est à l'origine d'un dysfonctionnement dans une communauté, dans la mesure également où la culture profonde ainsi que les diverses mises en commun (sur la manière d'appréhender la situation, sur les atteintes portées aux valeurs et sur les conditions de restitution de la viabilité de la communauté) sont prises en compte, elle présente beaucoup d'avantages dans l'organisation des débats en contexte négro-africain.

On comprend alors mieux pourquoi, en lisant Eugène Lapointe, la palabre négro-africaine a même été organisée au niveau national au Lesotho où on l'appelle le « Pitso »⁴⁷. Et dans le souci pastoral d'avoir des communautés ecclésiales vivantes, engagées et responsables, l'Église locale de ce pays l'a aussi intégrée dans sa nouvelle organisation⁴⁸.

Mais, est-ce à ce cadre, tel qu'on vient de l'évoquer, ou plutôt, à celui qui a été inspiré par le pragmatiste américain Peirce, et qui a été développé beaucoup plus tard par la nouvelle école de

⁴⁷LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe*, p. 40, note 52 : « Le mot *pitso* vient du verbe *ho bitsa*, appeler, convoquer, et signifie assemblée convoquée par un chef de tous ses sujets, surtout les hommes. Le *pitso* peut être convoqué au niveau du village, de la section, du district et même au niveau de la nation tout entière quoique ici ce soit plus difficile et que les cas en soient beaucoup moins nombreux. Hughes Ashton mentionne quelques *pitso* importants qui furent convoqués autrefois par Moshoeshoe et plusieurs chefs importants. Il cite celui que Mokhachane, le père de Moshoeshoe, patrona (sic) en 1841 pour protester contre l'avance du christianisme, celui de Letsie I (en 1888) pour discuter de la prohibition de la dot de mariage, *bohali*, et où furent invités les missionnaires des deux Églises principales du temps, l'Église protestante (contre la dot) et l'Église catholique (en sa faveur). Il nous dit que la discussion fut franche, la liberté de parole entière et que le plus grand respect fut accordé à l'opinion et à l'attitude du peuple. Et si les gens présentèrent souvent la position prônée par les chefs, ils s'opposèrent aussi à eux et, sur plusieurs points, les chefs n'osèrent pas forcer l'issue de leur côté. Moshoeshoe lui-même affirma constamment qu'il ne pouvait rien faire sans consulter et gagner l'assentiment de ses sujets et ses proclamations commençaient [généralement] toujours par les mots suivants : « Données avec le conseil et l'assentiment de notre tribu. » Au sujet d'une proclamation sur la sorcellerie, Letsie I conclut : « Approuvée par Letsie, par tous mes frères et par tous les hommes de la tribu; nous crachons sur le mensonge de la sorcellerie et couvrons sa face de nos crachats. » ».

⁴⁸LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe*, p. 264.

Francfort (Karl-Otto Apel et Habermas) sous le nom de *l'éthique du débat public* ou de *l'éthique procédurale de la discussion*⁴⁹, que les auteurs négro-africains pensent quand ils parlent de débat public dans la problématique science-culture? La réponse à cette question ne semble pas claire chez ces penseurs.

Si, pour le politicien Joseph Ngalula Mpandanjila, un espace public – dans la mesure où tous les acteurs peuvent s'exprimer librement – fait essentiellement partie des pistes dans lesquelles l'on est toujours piégé d'une manière ou d'une autre⁵⁰, pour Ngangura, par contre, c'est le débat qu'il faut. En effet, étant donné que la prospective (qu'il propose lui-même) est une planification qui fait dépendre d'une discussion rationnelle les décisions et les choix éventuels, la voie ouverte par la nouvelle école de Francfort lui semble bien indiquée⁵¹. L'article de Buakasa, étudié plus haut, ne donne pas de précisions sur la forme que devraient prendre les discussions. Il dit seulement qu'il faut, en cas de doute sur ce qu'il convient de faire, recourir au débat public et faire en sorte que les intérêts de la population soient pris en compte dans la prise de décision définitive. Il en va de même du discours d'Elungu analysé ci-dessous. Il lui fait largement écho, et cela, en dépit du fait que, pour fonder de manière critique les valeurs pouvant présider à l'établissement d'un ordre positif transcendant, Elungu préconise l'institution des débats publics.

⁴⁹FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 86.

⁵⁰Joseph NGALULA MPANDANJILA, *Mémoire à son excellence Mzee Laurent-Désiré Kabila, président de la République Démocratique du Congo*, Kinshasa, mars 1999, p. 3 : « Les ennemis [il s'agit principalement des opposants politiques et des personnages acquis au changement], tout en distrayant sur d'autres fronts, semblent miser sur les élections pour évincer KABILA et placer leurs hommes de main (sic) à la tête du pays. Ce n'est pas sans raison qu'ils insistent sur la libéralisation des activités des partis politiques, des tables rondes, des négociations congolo-congolaises, un gouvernement d'union nationale. Dans tous ces thèmes, il y a un piège quelque part ».

⁵¹NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 62, note 22.

Dans son article de 1983⁵², Elungu parle du rôle de la philosophie africaine face aux sciences. Ce qu'il entend par *philosophie africaine*, c'est un corpus ayant pour objet de réflexion et d'analyse les problèmes d'ordre général et fondamental, qui se posent aux africains dans la situation qui est la leur. Mais, l'Afrique étant ouverte à l'Occident, cette situation évolue de manière importante. Elle est même devenue conflictuelle à cause de la science et de la technique qui – tout en ne visant que leur propre finalité (maîtrise et efficacité) – constituent les facteurs caractéristiques, alléchants et déterminants dans la dynamique des sociétés modernes : les diverses cultures locales tendent progressivement à tomber dans la désuétude. La mise en place d'un nouvel ordre positif voit le jour. Elle est favorisée par l'avènement du système scientifico-technique moderne qui devient de plus en plus la référence par excellence dans la manière même de comprendre le réel, et même dans l'idée que l'on se fait de la personne humaine, de sa société, etc.

C'est à cette situation d'ouverture (à l'ordre positif moderne) et de conflit (avec l'ordre traditionnel, subjugué au premier) que se trouve confrontée la philosophie africaine. Comment s'en sortir et, chemin faisant, développer l'Afrique? Pour certains, déclare Elungu, il faut partir de l'ethnophilosophie, car, selon ce courant, la vision du monde négro-africaine contiendrait des pierres d'attente indispensables à la libération de l'Afrique, à son développement et à son effort d'inculturation du message évangélique. Pour d'autres, dit-il, il faut le faire à partir d'une idéologie politique, c'est-à-dire justifier et légitimer par une doctrine politique les actions à mener

⁵²ELUNGU PENE ELUNGU, « La philosophie africaine face aux sciences et au développement », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 37-40.

collectivement pour le développement et la libération des Noirs d'Afrique. Pour d'autres encore, ajoute-t-il, il faut l'envisager dans un processus dit critique, en instituant des débats publics sur diverses questions d'ordre général et fondamental, en cherchant et en fondant de manière critique les valeurs qui puissent présider à l'établissement d'un ordre positif transcendant. Selon Elungu, c'est cette troisième voie qui reste la mieux indiquée pour le contexte et les problèmes des Noirs d'Afrique⁵³.

Ce que ces penseurs négro-africains ont saisi, c'est que le débat (bien que mal justifié et vaguement défini) est indispensable pour les problèmes que pourrait soulever la science moderne. Mais ce qu'ils ne semblent pas avoir imaginé, c'est que ce cadre formel est lui-même rendu nécessaire par deux évidences : le caractère hautement inédit et particulièrement complexe des problèmes engendrés par la science moderne d'un côté et, de l'autre côté, le manque de privilège exclusif à dire l'éthique. Les questions que fait émerger la science aujourd'hui sont généralement des questions en rapport avec sa nature. Fondamentalement neuves, elles nous désarçonnent littéralement. À leur sujet, les principes éthiques traditionnels ont du mal à servir de guide et, plus inquiétant encore, personne n'est en possession des solutions adéquates. Elles n'ont jamais été formulées auparavant et, de ce fait, exigent que tous les humains (où qu'ils se trouvent) en débattent et prennent leurs responsabilités.

⁵³ELUNGU, « La philosophie africaine face aux sciences et au développement », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et en sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 38-40; Idem, « La libération africaine et le problème de la philosophie », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 36-42.

Dans un tel contexte d'ambivalence, de complexité, d'ambiguïté et de perplexité, où les situations sont inouïes et extrêmement nouvelles, etc., il n'est donc plus pertinent de tenir, comme le fait la littérature négro-africaine, un discours dont l'objectif principal semble être, en définitive, l'acquisition rapide (et presque même inconditionnelle) de la science moderne. Une telle ambition prendrait le risque d'endosser les conséquences que pourrait présenter l'acquisition inconditionnelle du système scientifico-technique actuel.

Certes, celui-ci est autonome et, en tant que tel, fonctionne (comme le système culturel d'ailleurs) de manière à sauvegarder sa cohérence interne. Mais, en dépit de cette caractéristique d'auto-régulation interne, ce qui demeure préoccupant et qui doit mobiliser les énergies, c'est de trouver comment, malgré cette tendance à l'autonomisation, il doit être intégré. Le discours négro-africain n'aborde pas de façon rigoureuse cette préoccupation au sujet de laquelle, chez Ladrière, il s'avère que c'est par l'action que le processus d'harmonisation systémique peut être rendu possible. En tant qu'initiative, l'action se définit comme capacité d'intégration de divers systèmes (on y reviendra plus largement au chapitre suivant).

2. 3. Culture négro-africaine comme point d'ancrage avec la science moderne.

Un des penseurs que l'on évoque en ce qui concerne l'Afrique noire et l'intégration de la science moderne, c'est le camerounais Marcien Towa⁵⁴. Deux objectifs semblent bien se dessiner

⁵⁴Il apparaît comme un penseur qui a abordé de manière systématique la question du rapport entre la science et la culture en contexte négro-africain. La plupart des auteurs, qui vont tardivement s'intéresser à cette problématique, ne le feront qu'à partir de ses réflexions, soit en leur faisant écho soit en les modérant. C'est le cas, par exemple, de Mbambi,

dans son excellent petit ouvrage paru d'abord en 1971 et réédité ensuite en 1981⁵⁵ pour la troisième fois : d'abord montrer que l'ethnophilosophie⁵⁶ en tant qu'exhumation de la quiddité propre des Noirs d'Afrique alimente leur léthargie; ensuite prouver que l'adoption de la science moderne pourrait inévitablement conduire le continent africain à la libération et, mieux encore, au développement.

Towa sait que l'Afrique a beaucoup de défis à relever dans son engagement pour le développement. Mais, à ses yeux, la grosse erreur qu'elle puisse commettre dans ce projet, serait de s'attarder sur son passé. L'Afrique a tout intérêt à ne pas promouvoir un discours frisant l'archéologisme culturel. Elle ne doit pas se plaire à faire écho à Alexis Kagame, Alassane N'daw, Basile Juléat Fouda, Nyeme Tese et Mulago Gwa Cikala Musharamina. À cet âge de la science, ces ethnophilosophes et bons répétiteurs de Placide Tempels trouvent encore pertinent le discours sur l'importance de la particularité des Noirs d'Afrique. Les espoirs que pourraient fournir un tel discours demeurent fondamentalement fallacieux. Les africains doivent rompre avec eux-mêmes

de Banona, de Mazinga, d'Elungu, de Buakasa, etc. Mais, quoiqu'intéressant, son propos se situe, en définitive, dans le prolongement du vieux débat de la modernité opposée à la tradition.

⁵⁵Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Coll. Point de vue 8, 3^e édition, Yaoundé, Éditions Clé, 1981; voir aussi BANONA NSEKA MAYINDU, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine. Le cas de la techno-science », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 315-324; MBAMBI, « Philosophie et développement de l'Afrique », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 43-53. Ces deux articles résument et critiquent bien les thèses de Marcien Towa. Un lecteur pressé peut donc s'en servir sans inquiétude.

⁵⁶On distingue généralement trois grands courants dans la philosophie africaine : le courant ethnophilosophique, le courant idéologique et le courant critique. Si le premier et le deuxième s'inspirent respectivement des études ethnographiques et des idéologies politiques pour fonder l'existence de la philosophie africaine, le troisième cherche, par des discussions pratiques, à trouver des moyens grâce auxquels la société pourrait prendre en mains son propre destin : ELUNGU, « La philosophie africaine face aux sciences et au développement », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et en sciences humaines en Afrique. Actes de la 7^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 39-40; Idem, *Eveil philosophique africain*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1984, p. 11-119.

en préférant à ce discours la philosophie et la science occidentales, sources de liberté, de puissance, des réalisations multiples et de domination dans le monde⁵⁷.

Pour Towa, les Noirs d'Afrique doivent donc faire « l'iconoclasme révolutionnaire ». Ils doivent renoncer à faire le culte de leur passé culturel et, chemin faisant, opter pour la philosophie et le système scientifico-technique. Ces deux ressources ont permis à l'Occident de dompter la nature, de rendre efficaces ses actions et d'assujettir les peuples. Les négro-africains doivent les acquérir rapidement et, du même coup, renvoyer purement et simplement dos à dos le narcissisme et le conservatisme culturels. Ils doivent, de toute urgence, organiser le débat sur l'essentiel en cherchant le sens profond et ultime à conférer à leur existence. C'est à ce prix qu'ils pourront parvenir à prendre collectivement une décision en vue d'un meilleur avenir. Il s'agit donc, pour eux, d'un appel urgent auquel ils doivent répondre. Il s'agit surtout d'identifier et de passer au peigne fin tout ce qui doit être révolutionné dans leur originalité et leur propre différence⁵⁸.

Cette thèse est partagée par Elungu pene Elungu dans certaines de ses publications. Pour lui, en effet, l'Afrique doit posséder ce que possède l'Occident. Elle doit se fixer comme objectif

⁵⁷TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 23-40.

⁵⁸TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 52-53 : « L'iconoclasme révolutionnaire constitue la voie unique conduisant à la fois à l'émergence d'une humanité africaine rajeunie et robuste et à l'authenticité; c'est la destruction des idoles traditionnelles qui seule permettra d'accueillir et d'assimiler l'esprit de l'Europe, secret de sa puissance et de sa victoire sur nous. Et c'est seulement en édifiant une puissance comparable aux plus grandes puissances de notre temps, et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme que nous aurons le pouvoir et les moyens de nous affirmer comme monde auto-centré politiquement, économiquement et spirituellement. À notre sens c'est ce dessein qui devrait orienter notre effort intellectuel. Donc, à la quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité, nous proposons de substituer la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté »; *Idem, L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Coll. Point de vue 18, Yaoundé, Éditions Clé, 1979, p. 55.

l'acquisition de toutes les armes (science et technique, issues toutes deux de l'esprit critique) qui ont permis et permettent encore à l'Occident de se développer et de mettre le reste du monde à sa solde. C'est uniquement à ce prix qu'elle peut se libérer et se développer à son tour⁵⁹. C'est aussi la conviction de Buakasa⁶⁰ et du professeur Mazinga, même si le propos de ce dernier, plus ou moins nuancé, se situe dans le cadre des moyens de communication modernes⁶¹.

Que dire de ce discours négro-africain sur les trois registres? Permet-il d'espérer? Contient-il assez d'outils susceptibles d'auto-responsabiliser les Noirs d'Afrique face au défi que leur lance le système scientifico-technique moderne? Avant de répondre à ces questions, on va, comme annoncé au début de ce chapitre, ouvrir les parenthèses en parlant de deux groupes d'auteurs. Les raisons de cette allusion sont les suivantes : d'une part, ces auteurs font écho au projet d'acquisition rapide du système scientifico-technique moderne (amorcé par les auteurs précédents). D'autre part, ils offrent une littérature dont l'objectif est beaucoup plus précis. En effet, en proposant le processus de *dialectisation* ou celui d'*humanisation*, ils indiquent les conditions auxquelles doit répondre la recherche d'une solution au problème du rapport entre la science et la culture.

⁵⁹ELUNGU PENE ELUNGU, « Authenticité et culture », dans *Revue zaïroise de psychologie et de pédagogie*, vol. II, n° 1 (1973), p. 5-9; Idem, « La philosophie condition du développement en Afrique aujourd'hui », dans *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique aujourd'hui. Rapport complet du Séminaire National des Philosophes Zaïrois du 1er au 4 juin 1976*, Lubumbashi, 1976, p. 198-214. Au sujet de l'acquisition des forces occidentales, on peut lire aussi MBAMBI, « Philosophie et développement de l'Afrique », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 47-48.

⁶⁰BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 304.

⁶¹MAZINGA MASHIN, « Le lien communicationnel comme fondement de toute société », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie*, p. 21-26.

Les méfaits de la science moderne constituent le point de départ de ces auteurs négro-africains. Sans nécessairement se défaire des propos que l'on vient d'examiner, ces deux groupes de penseurs estiment qu'il faut plutôt concentrer les efforts sur les conditions grâce auxquelles la science moderne pourrait répondre adéquatement aux aspirations les plus profondes de l'humanité. Dans ce projet, estime Tshiamalenga, la science et l'éthique sont conviées à se dialectiser en devenant complémentaires. Pour d'autres penseurs comme Atomate, Banona, Kadioto, Kā Mana, etc., c'est par l'humanisation du système scientifico-technique moderne lui-même que cela peut s'avérer prometteur.

Depuis 1945, déclare Tshiamalenga Ntumba, la mécanique, la physique, la chimie, la biologie, la médecine, la psychologie et la mathématique font des percées remarquables. Par-delà la maîtrise et le contrôle qu'elles assurent de plus en plus, ce théologien philosophe pense qu'il faut désormais chercher des réponses aux inquiétantes questions qu'elles ne cessent de soulever sur le plan éthique. Même si ces questions concernent davantage la technique comme praxis, elles n'innocentent pas la science. En tant que théorie, celle-ci contribue elle aussi à l'avènement des inquiétudes qui consternent aujourd'hui l'humanité, car elle a des liens étroits avec la technique⁶².

Malgré le fait que la science et la technique se conçoivent comme des activités humaines, *faire de la science pour la science* (il en va de même de la technique ou simplement du progrès) est (à tort) interprété comme une injonction faite à la science ainsi qu'à la technique de se soustraire

⁶²TSHIAMALENGA NTUMBA, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », dans *Éthique et société. Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 3 au 7 avril 1978*, Coll. Recherches philosophiques africaines 5, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1980, p. 151-153.

à toute exigence éthique. Dans une telle perspective, le progrès pour le progrès ne peut que rendre celui-ci finalement envahissant. En ayant comme projet la maîtrise de la nature, la physique, la chimie, la biologie, la médecine, la génétique, etc., promeuvent de manière quasi-exclusive la rationalité mathématique. En dépit des avantages divers qu'elles peuvent offrir, et que l'on peut enregistrer sur les plans militaire, industriel, politique, etc., il se produit une déstabilisation généralisée de l'éthique. Le savoir de type scientifico-technique confère, bien sûr, à ses possesseurs beaucoup de pouvoirs. Mais il pousse parfois, comme il l'a fait par le passé, ceux qui en disposent à exploiter, à assujettir, à maltraiter et à lutter contre d'autres peuples à travers le monde⁶³.

Science et éthique, estime Tshiamalenga, sont pourtant conviées à se dialectiser et à promouvoir entre elles une relation de complémentarité. En tant qu'activités humaines, science et technique doivent rompre avec la politique de domination ou de mainmise sur la nature et sur la personne humaine elle-même. Elles doivent, par leur ouverture à l'éthique, remplacer cette idée d'assujettissement par celle de connivence ou de communion. L'éthique doit à son tour se construire sur la base des avantages et possibilités que lui offre la science. Et c'est à ce prix que, sans être gênées par l'État et l'Église, les diverses possibilités que permettent les multiples progrès de la science pourraient, en toute responsabilité, mieux contribuer à l'existence de la planète et à la survie de l'humanité. C'est encore à cette condition que la survie de la science elle-même pourrait être rendue possible⁶⁴.

⁶³TSHIAMALENGA, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », dans *Éthique et société. Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 153-157.

⁶⁴TSHIAMALENGA, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », dans *Éthique et société. Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 158-160.

Pour Atomate, la science moderne offre beaucoup d'avantages aux humains. En tant qu'émanation de leur génie et de leur intelligence, elle reflète ce dont ils sont capables. Elle est le résultat de leurs recherches et de leur esprit de conquête. Elle connaît beaucoup de progrès et présente des possibilités de plus en plus ouvertes et multiformes. Elle est foncièrement positive et, dans ce sens, ne porte aucune responsabilité de l'envers qu'elle peut parfois permettre de commettre. Elle ne doit donc pas être incriminée. C'est plutôt à la personne humaine et, plus particulièrement, à la mentalité technocratique qu'elle promeut, qu'il convient de demander des comptes⁶⁵.

La science doit donc se développer. Ses recherches doivent inévitablement se poursuivre en dépit du caractère parfois dangereux de leurs conséquences pratiques, et qui s'explique évidemment par l'immaturation morale et spirituelle des humains. Il faut donc humaniser la science en promouvant les sciences humaines qui, seules, sont capables d'identifier et de faire prévaloir ce qu'il y a de noble en la personne humaine⁶⁶.

Le professeur Banona partage ce point de vue d'Atomate. Le point central de sa préoccupation, c'est de tenter de répondre à la question suivante : comment développer l'Afrique? Contrairement à ceux qui, comme N'Krumah, Nyerere, Senghor, Mobutu, etc., y répondent en partant d'une idéologie politique, contrairement également à ceux qui, comme les tempelsiens,

⁶⁵ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 174-184.

⁶⁶ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 186-187.

s'inspirent de l'ethnophilosophie, Banona tente, à l'exemple de Marcien Towa, d'organiser son discours à partir de la technoscience⁶⁷.

Après avoir résumé la position de Towa en montrant qu'elle se condense et livre mieux son sens dans son processus d'iconoclasme révolutionnaire, tel qu'expliqué précédemment, Banona estime que le peloton de Towa, Elungu et Ngangura a raison dans la mesure où il pense que la science moderne est indispensable à l'Afrique pour sortir du borbier de l'histoire. Les avantages que la science offre pour le déplacement, la communication, l'habitat, l'énergie, les soins de santé, les divers progrès, etc., militent en faveur de cette thèse⁶⁸. Banona partage largement ici un point de vue défendu quelques années auparavant par Kadioto⁶⁹.

Mais la science n'a pas que les avantages. Elle déshumanise, foule aux pieds les valeurs qui assurent à la personne humaine sa dignité. Elle désacralise, favorise la domination, la manipulation, la destruction et l'exploitation de la personne ou groupe de personnes. Certes, son acquisition va permettre à l'Afrique de se développer, de devenir indépendante et de combattre contre l'Occident à armes égales. Mais, eu égard à l'avilissement qu'elle entraîne parfois, il faut reconsidérer le

⁶⁷BANONA, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 315; TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 40; NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 60; ELUNGU, « La philosophie condition du développement en Afrique aujourd'hui », dans *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique aujourd'hui. Rapport complet du Séminaire National des Philosophes Zaïrois*, p. 198-214.

⁶⁸BANONA, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 315-321.

⁶⁹KADIOTO, « La problématisation de "l'être africain actuel" face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 89-90.

propos de Towa. Dans ce sens, il faut prôner un type d'humanisme qui soit capable de faire prévaloir aussi bien les valeurs négro-africaines que celles de la technoscience dans une jonction raisonnable et équilibrée⁷⁰. C'est aussi l'avis de Kadioto⁷¹.

Dans un article publié en 1978, Kā Mana abondait déjà dans ce même sens. Pour lui, le développement est un processus scientifique et technique puissant, qu'il faut absolument humaniser et guider. C'est uniquement à ce prix qu'il peut se transformer en une réalité pleine de promesses pour l'avenir de l'humanité. L'Afrique doit, de toute urgence, l'envisager dans ce sens afin de répondre adéquatement aux grands problèmes et appels humains de ce siècle et, pour y parvenir, elle doit réussir à « féconder des buts essentiellement humains la science actuelle »⁷². Pour Mbambi⁷³, c'est seulement de cette façon qu'elle pourra se libérer, se renforcer et, également, sauvegarder son authenticité.

Tout porte à croire que quatre processus semblent caractériser la manière dont les penseurs négro-africains abordent la problématique du rapport entre la science et la culture : l'iconoclasme révolutionnaire (Towa), l'humanisation (Atomate, Banona, Kadioto, Kā Mana), la dialectisation (Tshiamalenga) et la prospective (Ngangura). À travers l'iconoclasme révolutionnaire, les négro-

⁷⁰BANONA, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 322-323.

⁷¹KADIOTO, « La problématisation de "l'être africain actuel" face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 90-92.

⁷²KĀ MANA, « "Libération" ou "développement" ? », dans *Zaire-Afrique*, 18, 122 (février 1978), p. 76.

⁷³MBAMBI, « Philosophie et développement de l'Afrique », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 53.

africains ne paraissent viser que l'acquisition rapide, voire inconditionnelle de la puissance scientifico-technique occidentale. Par l'humanisation, la dialectisation et la prospective, ils se montrent, certes, favorables au projet. Mais, à vrai dire, celui-ci doit être soumis à certaines conditions. En d'autres termes, ils pressentent le danger qu'ils courent dans la réalisation d'un tel projet en négligeant de prendre en compte les valeurs culturelles et fondamentales de leur terroir. Celles-ci font partie de leur identité. Ils ne peuvent pas s'en défaire facilement.

En plus, l'articulation de ces deux systèmes (scientifico-technique et culturel), caractérisés, chacun, par une tendance à l'autonomisation, soulève une difficulté énorme. Comment, en effet, concilier deux systèmes dont le fonctionnement est tel que la dynamique interne est une véritable énergie auto-régulatrice en vue de la sauvegarde de la logique interne? Si, pour les négro-africains, il n'est pas évident de rompre avec leur passé comme semble le souhaiter Towa, on ne voit pas non plus comment, concrètement, les autres processus suggérés pourraient adéquatement résoudre la problématique du binôme science-culture en Afrique subsaharienne. L'iconoclasme révolutionnaire, l'humanisation, la dialectisation et la prospective peuvent être des initiatives apparemment profitables. Mais, face à l'autonomisation systémique, elles pourraient, en définitive, se révéler illusoire.

3. Appréciation critique du discours négro-africain sur les trois registres.

À regarder l'ensemble de leurs publications, on peut dire en gros que la science moderne est, pour les négro-africains, un système opératoire, qui fonctionne de manière autonome, privilégie le

langage mathématique, présente des connexions étroites avec la technique, rend l'action efficace, déstabilise la culture, confère beaucoup de pouvoirs et, de ce fait, offre des avantages non négligeables aux humains en général. Mais la science, comme la lune, a aussi son côté caché. Elle inquiète autant qu'elle présente des espoirs.

Sous réserve d'une analyse approfondie des travaux en cours ou déjà réalisés, on peut noter et considérer qu'un effort de compréhension appréciable du phénomène scientifico-technique moderne a été fait par des penseurs comme Ngwey, Buakasa, Ngangura, auxquels on peut aussi ajouter Tshiamalenga. En dehors de ceux-ci, un nombre assez important d'auteurs négro-africains n'a pas du tout analysé ce phénomène dans son essence, son statut, sa méthode, son mode ou ses mécanismes de fonctionnement et d'interaction avec le système culturel. C'est le cas de Towa, Elungu, Kā Mana, Kadioto, Banona, Atomate, et même aussi de Mbambi, Tshibangu, Botolo, Makamu, Manzombi, Gambelo, etc.

Confrontés pourtant au problème de l'unité de leur culture à cet âge de la science, ces penseurs voient les choses autrement. La problématique de l'impact de la science sur la culture est réduite à celle du rapport entre le monde dit moderne (à acquérir le plutôt possible) et le mode de vie considéré comme traditionnel et nuisible (donc destiné à être rapidement abandonné). Seules la rentabilité économique et la puissance militaire deviennent ici le critère et la condition tant de l'opportunité que de l'acceptabilité du système scientifico-technique lui-même⁷⁴.

⁷⁴NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 51-52 et 59.

Dans une telle perspective, il n'est pas prétentieux d'affirmer que le lien que Ladrière établit entre la science moderne et les biotechnologies de pointe (dont la biomédecine)⁷⁵, le questionnement éthique que soulève la science moderne, le rapport qu'il faut reconnaître entre les conséquences qu'elle entraîne et son essence, ne paraissent pas (si ce n'est que très peu) avoir été perçus en Afrique. Ces hiatus sont eux-mêmes un manque de réflexion approfondie sur le système scientífico-technique en lui-même (son statut, sa nature, etc.) et en ses relations avec d'autres systèmes (culturel, social, etc.). Ils sont, à point nommé, préjudiciables au contrôle et au guidage du processus d'acculturation qui est en train de se produire en milieux négro-africains⁷⁶.

Certes, beaucoup d'auteurs négro-africains savent que la science moderne est une médaille qui a son revers, un système qui offre autant de promesses qu'elle présente des déceptions. À part ceux qui en appellent à sa dialectisation ou à son humanisation (on peut d'ailleurs se demander comment cela pourrait se présenter concrètement), certains préconisent des débats publics. Ils y voient une procédure formelle salutaire en vue de résoudre les problèmes tant généraux que fondamentaux, qui peuvent se poser en Afrique compte tenu de sa situation et sa vision du monde. Parmi ces problèmes se trouvent aussi ceux qui pourraient surgir à la suite de la science et de la biomédecine modernes. Mais ces débats, qui sont mal justifiés, ne présentent pas de cadre aussi clairement défini que celui qu'offrent, par exemple, Apel et Habermas. On ignore également s'ils doivent fonctionner à la manière de la *palabre africaine* telle qu'on vient de le voir précédemment ou plutôt conformément aux procédures que suggère l'éthique de la discussion de l'école de

⁷⁵LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 294.

⁷⁶NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 52.

Francfort? Ni Elungu ni Buakasa ni même Ngangura⁷⁷, etc., ne se préoccupent de préciser davantage la forme de ce cadre procédural.

Les débats devront, selon eux, avoir comme critère de discernement et de décision soit l'ordre positif transcendant⁷⁸, soit les intérêts des masses⁷⁹, soit encore les valeurs fondamentales culturelles négro-africaines⁸⁰. Ces divers critères sont, évidemment, perçus comme des balises que les négro-africains devront se construire pour pouvoir, en plein débat, se trouver ce qui pourrait être pertinemment acceptable. Mais personne, parmi ces auteurs (Elungu, Buakasa, Ngangura, etc.), ne semble réaliser que la science moderne, de par son essence, et aussi du fait qu'elle oeuvre à l'avènement de l'insoupçonné, devrait automatiquement exiger un débat. Personne ne paraît non plus prendre vraiment au sérieux la propension à l'autonomisation que l'on reconnaît à chaque système, et qui fait que, considéré en lui-même, tout système a tendance à obéir à ses propres lois internes et, presque naturellement, à fonctionner de manière à embrigader les autres systèmes dans son propre dynamisme.

⁷⁷Dans sa prospective, Ngangura souhaite que la relation entre les multiples progrès qu'apporte le système scientifico-technique et le monde vécu soit placée sous le contrôle d'une discussion rationnelle.

⁷⁸ELUNGU, « La philosophie africaine face aux sciences et au développement », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et en sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 40. Pour Elungu, c'est cet ordre positif transcendant que doit continuellement, et de manière critique, poursuivre la philosophie africaine. Et c'est uniquement de cette façon qu'elle doit rechercher les valeurs à réaliser.

⁷⁹BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 314.

⁸⁰NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 61 : « Il devient possible de donner une finalité à la Science et à la Technique. Cette finalité ne peut être déterminée que par et à travers les valeurs culturelles et sociales que l'Afrique devra sauvegarder et promouvoir. Nous songeons aux valeurs de primauté de la vie, de solidarité, de sensibilité, de vie communautaire, du Sacré, de la liberté, de Conscience, etc... En même temps apparaît la possibilité de faire un choix, un tri entre les technologies compatibles avec ses valeurs et de refuser celles perçues comme obstacles à leur réalisation et leur promotion. La culture se retrouve ainsi au début et à la fin du Projet de développement technique comme un homéostat devant assurer cet équilibre ».

En d'autres termes, la nouveauté et la complexité des questions que soulève la science moderne, et qui, à travers la biomédecine actuelle, par exemple, sont à l'origine de ce que l'on appelle aujourd'hui *l'espace public*, ne paraissent pas porter le poids qu'elles représentent. En plus, la tendance à l'autonomisation de chacun des systèmes nécessite le recours à l'action comme médiation. Elle suggère que l'on réfléchisse sur ce qu'il faut entendre par l'unité d'une culture dans le contexte actuel de la science moderne. Tout cela ne semble malheureusement pas avoir été sérieusement pris au sérieux. Ces failles risquent purement et simplement de transformer les critères ci-haut mentionnés en vœux pieux, c'est-à-dire en balises qui ne peuvent ni favoriser une auto-responsabilisation ni permettre d'aborder, de manière pertinente, la problématique du binôme science-culture. La raison, c'est que ces deux systèmes sont des phénomènes dont l'articulation pose l'épineux problème de l'unité d'une culture (négro-africaine ou autre) à cet âge de la science, lequel problème rappelle et rend toujours pertinente la réflexion que Ladrière fait sur le terme intégration⁸¹.

Dans ce processus d'articulation du système scientifico-technique et culturel, seule l'action, en tant que démarche, demeure capable d'assumer efficacement le rôle de médiation. Dans cette tâche, elle ne doit pas seulement identifier ce qui fait problème à partir de la maîtrise des présupposés qui jouent à l'intérieur de la science moderne elle-même. Elle doit se donner des moyens pour une éventuelle solution. Du fait que les problèmes générés par la science moderne engendrent beaucoup de perplexités et de divergences quant aux solutions à y apporter, l'action doit, en plus, mettre sous la mouvance critique les différentes manières intuitives qui la sollicitent pour sa mobilisation et sa mise en route. Ce qui est poursuivi ici, c'est de réaliser un consensus à partir

⁸¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183 et 187.

de l'aménagement d'un espace public. Ce cadre formel est un chemin obligé. Il découle, d'une part, du caractère hautement inédit des problèmes que la science fait surgir et, d'autre part, du fait que tout humain a la capacité de dire l'éthique. Dans sa recherche des solutions éventuelles, l'action doit aussi faire preuve d'ouverture en faisant attention aux suggestions que la culture profonde négro-africaine pourrait lui présenter.

Ces trois importants registres, qui ne sont malheureusement pas suffisamment analysés et mis à profit dans le discours négro-africain existant, sont indispensables et complémentaires dans la problématique du couple science-culture. Les réflexions de Ladrière permettent d'en déceler la pertinence, d'apporter plus de lumière au discours négro-africain examiné, de faire mieux saisir les enjeux de cette problématique concernant le binôme science-culture, et d'y indiquer des pistes pour une meilleure approche.

IV. CHAPITRE CINQUIÈME : APPORT DE JEAN LADRIÈRE AU DISCOURS NÉGRO- AFRICAIN SUR LES TROIS REGISTRES

1. Introduction.

Parce qu'ils s'estiment dominés, exploités et subjugués par la science moderne, les négro-africains tiennent un discours qui tend à sous-estimer les conséquences qu'entraîne inévitablement ce système¹, leur objectif étant son acquisition rapide. Un tel discours les prédispose à l'inconscience, à l'irresponsabilité et à l'attentisme. Ils peuvent, en effet, risquer de subir les conséquences qu'engendre la science moderne. Pire encore, ils peuvent aussi – avant d'envisager une quelconque réflexion sur le défi qu'elle continue pourtant à lancer à l'humanité tout entière – attendre que son acquisition soit effective, ou plutôt, atteigne le point où elle est parvenue dans certaines parties du globe. Il n'est pas prétentieux de dire qu'un tel discours conduit au désespoir dans son ensemble et, pire encore, ne peut en aucune manière ouvrir la porte à une sérieuse auto-responsabilisation.

Les réflexions que Ladrière fait sur le rôle de l'action dans la problématique de l'intégration du système scientifico-technique moderne au sein d'une culture donnée permettent de les dissuader, de les désolidariser de leur position et de les préparer à une véritable auto-responsabilisation. Mais parce que, en vue de cette dernière, l'action est, en tant que démarche, conviée à s'imposer trois

¹C'est ce que semblent dire les propos de BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 304 : « La science connaît d'ailleurs des effets très négatifs. Cependant, il faut tout de suite dire que ces retombées, qui constituent en Occident même des arguments pour un mouvement de pensée et d'attitude anti-science, ne sont pas une raison suffisante pour rejoindre ce camp réactionnaire. Dans la mesure où la science assure une efficacité à l'action, nous devons la cultiver chez nous. Quel que soit ce que l'on peut en dire, étrangère ou sympathique à notre culture traditionnelle, nous devons nous en emparer si nous ne l'avons pas encore; nous devons l'appivoiser si elle est rebelle; nous devons la domestiquer et en faire un chien de chasse docile, pour nous procurer du gibier ».

registres², il semble indiqué de montrer dans les lignes qui suivent comment Ladrière aborde chacun de ces trois registres ou procédures et comment son discours – en permettant d’enrichir celui des négro-africains – réussit à répondre mieux à la problématique de l’articulation du couple science-culture.

Ce chapitre aura donc un double objectif. D’une part, il vise à dépasser les limites que présente le discours négro-africain sur les trois registres. D’autre part, il tente de montrer comment les réflexions de Ladrière ne se bornent pas à identifier les difficultés qui se présentent. Ce sont des réflexions qui s’évertuent, en plus, à indiquer les différentes pistes au moyen desquelles leur solution pourrait être envisagée.

Pourquoi la science moderne soulève-t-elle un questionnement éthique? Que faire face à la perplexité sur laquelle fait déboucher un tel questionnement? Comment l’action permet-elle d’envisager l’intégration des systèmes scientifico-technique et culturel et, par-là, assurer à une société l’unité de sa culture dans le contexte qui est le nôtre, c’est-à-dire celui de la science moderne? Telles sont, rapidement évoquées, les questions de fond auxquelles il faut répondre. Survolées ou simplement évitées dans la littérature négro-africaine existante, elles doivent, pourtant, entrer en ligne de compte, pour ce qui est du premier objectif.

²1) L’action doit au préalable prendre conscience du type de défi en présence, c’est-à-dire de tout ce qui, dans le cadre de la science moderne, fait problème, en s’efforçant de maîtriser (à travers le statut et la nature du système scientifico-technique actuel) les mécanismes de fonctionnement qui jouent à l’intérieur de celui-ci; 2) elle doit aussi organiser le débat compte tenu, d’une part, du caractère jadis insoupçonné des situations que ce phénomène a et continue à créer et, d’autre part, du fait que toute personne humaine peut dire l’éthique; 3) elle doit également s’inspirer de ce que pourrait lui suggérer la culture profonde par rapport aux décisions éventuelles à prendre.

Ces diverses questions ont déjà été évidemment abordées au troisième chapitre du présent travail. D'abord, à travers le type de rapports (prolongement, médiation, déstabilisation) que le construit entretient avec le vécu et, ensuite, à travers les réflexions de Ladrière sur le terme *habitabilité* auquel renvoie le vocable *éco-éthique*. Elles ont été aussi traitées à travers son discours sur le processus *d'intégration* dans la recherche de l'harmonisation des systèmes scientifico-technique et culturel. Mais, ici, il faut aller encore plus en profondeur. Comment? En deux temps.

Dans un premier moment, on va parler du système scientifico-technique en lui-même et, plus précisément, de la forme de métaphysique qui caractérise la science moderne. Il sera aussi question de l'essence de la technique moderne et des conséquences méthodologiques qui affectent le système scientifico-technique dans son ensemble. Ce préalable concerne la maîtrise des présupposés de la science moderne. Il n'offre pas encore de solution à la problématique de l'articulation du binôme science-culture. Il est, cependant, indispensable pour l'action, car il est un processus à travers lequel celle-ci circonscrit, même si ce n'est que de manière simplement partielle, le type de défi qu'elle est appelée à relever pour la personne humaine.

C'est pourquoi, dans un deuxième moment, une réflexion sur le mode de fonctionnement et sur la nature de l'action elle-même montrera qu'un début de solution est déjà possible à ce niveau. De par sa nature et sa façon de procéder, en effet, l'action se révèle comme pure ouverture. En tant que telle, elle n'est pas seulement capable de choix. Elle est également apte à inscrire dans son propre projet instaurateur tout système (scientifico-technique, culturel, social, économique, politique, etc.). Sa nature, son statut et son mode de fonctionnement le lui permettent. Ils favorisent

ses capacités de réappropriation et, cela, en dépit du fait que, en tant qu'action plus ou moins sclérosée, tout système fonctionne lui-même comme une entité autonome, c'est-à-dire comme un phénomène caractérisé par un mouvement auto-organisateur.

Le discours négro-africain existant fait une simple allusion³ au débat, sans indiquer les vrais enjeux de sa nécessité et sans non plus donner, de manière satisfaisante, des précisions sur son mode d'opération. Par contre, pense Ladrière, l'institutionnalisation de ce cadre n'est pas là au hasard. Elle est rendue nécessaire, d'une part, par la nouveauté et la complexité des problèmes qu'engendre le système scientifico-technique actuel et, d'autre part, par la capacité qu'a toute personne humaine de dire l'éthique. Le débat doit donc, en effet, être interprété comme un moyen de recherche d'une solution à un problème. C'est une conséquence logique d'une démarche, exigée elle-même par la recherche d'un consensus au sein de diverses appréhensions intuitives sollicitant l'action en vue de sa pertinente mobilisation et sa mise en route effective.

Les discussions pratiques sont absolument indispensables. Elles ne sont pas seulement motivées par le fait que toute personne humaine peut (même si certains peuvent mieux que d'autres faire mieux saisir les enjeux) dire l'éthique⁴. Elles sont également justifiées par le fait que la rationalité qu'elles promeuvent offre des avantages que l'on ne pourrait négliger. Il s'agit en particulier du cas de toute société confrontée aux situations à caractère insoluble comme celles que

³On profitera de cette simple allusion au débat public pour ouvrir les parenthèses sur ce que l'on appelle aujourd'hui *l'éthique du débat public* ou *l'éthique de la discussion* et, chemin faisant, indiquer les risques et les avantages que celle-ci pourrait présenter.

⁴LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 104.

suscite la science moderne⁵. Mais cette rationalité demeure elle-même une solution à défaut de mieux parce qu'elle présente, comme on aura plus loin l'occasion de le voir, de sérieux dangers pour l'éthique⁶.

Au-delà de cette remarque, qui demeure toujours pertinente, l'institutionnalisation de ce cadre formel garde bien sa valeur. Elle apparaît comme une façon de faire sérieusement droit et confiance au discours d'un autre que soi-même. Elle promeut le droit de l'autre à prendre la parole. Elle fait rencontrer les libertés. Elle met sous la mouvance critique les diverses manières dont l'action à entreprendre collectivement est sollicitée. Elle permet de s'ouvrir sérieusement et en tout respect au discours humain. Elle contribue à instaurer un processus à partir duquel il faut chercher ensemble (et en toute responsabilité) comment relever le défi qui nous est lancé, et au sujet duquel chacun est convié à apporter sa pierre à l'édifice.

Ce cadre est donc important, car il se révèle éminemment comme une autre manière de promouvoir l'égalité, la réciprocité, la liberté et l'auto-responsabilisation des (et entre les) humains. En plus, le consensus qu'il vise n'est pas une utopie, car ce qui, dans le débat, est en jeu, c'est l'interprétation. Celle-ci est, en tant que point de vue, susceptible d'être remise en cause, d'être contrebalancée et de subir de sérieuses modifications à cause des visées éthiques qui sont normalement sensées sous-tendre et mobiliser l'action. Cette fluidité qui, par principe, caractérise

⁵LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 55

⁶LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54-55; Idem, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 86.

l'interprétation, semble offrir aux participants d'une discussion pratique la possibilité de parvenir à un consensus; ce que, par principe, vise l'aménagement d'un espace public.

La place de la culture profonde négro-africaine dans le binôme science-culture est non négligeable. La prospective de Ngangura⁷, l'humanisation d'Atomate⁸ (à qui l'on peut joindre Banona⁹, Kadioto¹⁰, et Kā Mana¹¹), la dialectisation de Tshiamalenga¹², et même, de façon négative, l'iconoclasme de Towa¹³, tels qu'analysés précédemment, le sous-entendent. Si, pour Towa, en effet, il faut en quelque sorte se défaire de la culture négro-africaine dans l'articulation du couple science-culture, pour les autres penseurs, c'est le contraire qu'il faut envisager si l'on ne veut pas sombrer dans l'irréalisme. Mais, dans son ensemble, ce discours reste lui-même inadéquat, car il n'indique pas clairement la façon dont il faudra efficacement résoudre la tendance générale à l'autonomisation que manifeste tout système, et au sujet de laquelle Ladrière apporte une contribution non négligeable.

⁷NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 61.

⁸ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 186-187.

⁹BANONA, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 322-323.

¹⁰KADIOTO, « La problématisation de "l'être africain actuel" face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 90-92.

¹¹KĀ MANA, « "Libération" ou "développement" ? », p. 76.

¹²TSHIAMALENGA, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », dans *Éthique et société. Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 158-160.

¹³TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 52-53.

À ce propos, son discours sur le terme *intégration*¹⁴ garde sa pertinence et son actualité. En plus, ses réflexions sur l'action permettent d'ouvrir de nouvelles pistes par rapport aux impasses auxquelles pourrait entraîner cette problématique du rapport et de l'articulation de la science et de la culture. En tant qu'initiative, l'action se révèle comme un véritable producteur de nouveauté et, dans ce sens, elle est capable de dynamiser le carcan de chaque système, ouvrant ainsi des potentialités qu'aucun système (scientífico-technique, culturel, politique, économique, social, etc.) ne peut empêcher d'envisager. Elle est donc, en ce sens, pure ouverture par rapport à la nature, par rapport à la société, par rapport à l'histoire et, également, par rapport au sujet agissant lui-même¹⁵. En tant qu'ouverture, l'action permet d'envisager d'autres possibilités. Au-delà de la prise de conscience de ce qui fait problème (et qui semble conduire dans un cul-de-sac), elle permet d'innover par rapport au chemin déjà parcouru. Elle offre donc la possibilité d'espérer.

Cela ne concerne pas uniquement le seul premier registre à travers lequel l'action, en tant que pure initiative, présente les atouts d'une démarche capable de créer des situations inédites en entraînant les divers systèmes dans le processus de son auto-accomplissement. Le même sentiment d'espoir pourrait également être éprouvé par rapport à l'aménagement de l'espace public, car la flexibilité de l'interprétation permet d'envisager la possibilité de parvenir à un consensus dans un débat.

¹⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183 et 187.

¹⁵LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 303-317.

En plus, l'action a toujours besoin des cultures, des institutions, etc., pour se donner un contenu et des moyens et, par ce fait, d'une part, éviter la pure discursivité et le risque d'être une pure illusion et, d'autre part, se doter d'outils en vue d'une sérieuse auto-responsabilisation. Sans nier sa créativité, son originalité et son dynamisme instaurateur, il s'agit ici simplement d'affirmer, en d'autres termes, son ouverture aux sollicitations que pourrait lui présenter la culture profonde.

Ladrière estime que la culture permet essentiellement de saisir l'éthicité¹⁶ des situations tout en demeurant porteuse des suggestions pour des solutions éventuelles¹⁷. Elle entraîne l'action dans un horizon de sens. Mais, étant elle-même une mise en perspective et, par ce fait, insuffisante pour dire vraiment le sens dans toutes ses dimensions, elle a besoin (pour se développer et s'enrichir) de l'action, car celle-ci est une instance qui maintient toujours le sens en suspens.

Dans cette perspective, la culture n'est pas autarcique. Comme la science, elle ne peut se concevoir que comme de l'action qui s'est plus ou moins cristallisée à un moment donné. Comme beaucoup d'autres systèmes, la culture a, bien sûr, besoin du concours des autres systèmes. Mais c'est au moyen de l'action qu'elle va subsister et, parfois, évoluer elle-même de façon inattendue¹⁸. Dans ce sens, le système scientifico-technique étant lui-même de l'action objectivée, marquée dans son évolution par un dynamisme interne et par une propension à l'imprévisibilité, ce qui est dit à son sujet peut être aussi évoqué au sujet du système culturel lui-même. C'est, en plus, bénéfique

¹⁶LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 152.

¹⁷LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103.

¹⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191-192.

pour l'action. Si, en effet, la culture et la science sont toutes deux dynamiques, c'est-à-dire témoins de la créativité, il y a lieu, pour l'action, de les reprendre toutes dans sa propre dynamique interne, de les articuler dans sa créativité et, pourquoi pas, d'espérer par rapport aux multiples inquiétudes actuelles qu'engendre la science moderne?

Autrement dit, l'action objectivée est *plus ou moins* sclérosée, *plus ou moins* cristallisée. On dit *plus ou moins* parce qu'elle n'est pas totalement figée. La science, comme la culture, est essentiellement dynamique. Par l'action, elles s'ouvrent chacune aux autres systèmes pour leur propre développement. Et la tendance à l'autonomisation qu'elles semblent manifester ne peut être elle-même que relative et non pas absolue. Cette caractéristique constitue déjà pour l'action une sorte d'ouverture, d'inspiration ou de tremplin. En effet, par leur disponibilité interne, chacun de ces deux systèmes (scientifico-technique et culturel) offre à l'action, en tant que possibilisation, de quoi rendre effectives ses diverses initiatives et atteindre ainsi ses finalités. Il n'est pas prétentieux d'affirmer qu'il en va de même du deuxième registre, celui de l'aménagement d'un cadre formel pour les discussions pratiques, car la fluidité de l'interprétation, qui constitue l'enjeu de l'espace public, permet d'espérer et d'envisager la réalisation d'un consensus.

Un tel discours paraît prometteur en ses divers points. Il offre de nouvelles pistes par rapport aux divers problèmes que pourraient présenter les systèmes scientifico-technique et culturel dans le projet de leur harmonisation. Il fait de Ladrière lui-même un penseur qui ne se limite pas à identifier ce qui semble poser problème, mais quelqu'un dont les réflexions sur l'action, en tant que productrice de nouveauté, offrent des possibilités nouvelles par rapport à la problématique et aux

solutions envisageables. C'est en cela que va, en quelque sorte, consister le deuxième objectif de ce chapitre.

2. Essence de la science moderne.

Ladrière partage le point de vue des négro-africains lorsqu'ils affirment que le système scientifico-technique moderne est un phénomène qui est opératoire¹⁹, qui fonctionne de manière autonome²⁰, qui privilégie le langage mathématique²¹, qui présente des connexions étroites avec la technique²², qui rend efficace l'action en conférant aux humains beaucoup de pouvoirs²³, qui, de ce fait, offre des avantages non négligeables, mais qui, en déstabilisant l'éthique²⁴, défie toute culture et, du même coup, inquiète autant qu'elle présente des espoirs.

Ladrière va encore plus loin. Son analyse du type de rapports que le construit entretient avec le vécu, son discours sur le concept *habitabilité* auquel renvoie le vocable *éco-éthique*, ses

¹⁹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 34-36.

²⁰LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 69-70.

²¹LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 284-285.

²²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 24; Idem, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, p. 21; voir aussi BOURGEAULT, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies bio-médicales*, p. 68; Jean-René LADMIRAL, « Préface », dans Jürgen HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, traduit et préfacé par Jean-René Ladmiral, Coll. Les Essais 183, [Paris], Éditions Gallimard, 1973, p. IX; DUBARLE, « Avant-propos », dans COTTIER, *La technocratie, nouveau pouvoir*, p. 8.

²³LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 278.

²⁴LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 72 et 85.

réflexions sur la nature et le statut de la science moderne, etc., permettent de s'en rendre compte. Ce qui est poursuivi à travers ces différents scénarios, c'est la recherche d'une réponse à la question ci-après : pourquoi la science moderne pose-t-elle un questionnement éthique? Ce préalable est indispensable, car, du fait que l'action humaine doit être pleinement consciente de ce qu'elle accomplit, il lui permet, dans une certaine mesure, de saisir la portée des enjeux auxquels elle est confrontée, le type de questions auquel elle est appelée à répondre et le genre de défi qu'elle se met elle-même en devoir de relever.

Le type de rapports que le construit entretient avec le vécu ainsi que les enjeux auxquels conduit le concept *habitabilité* dans le cadre de l'*éco-éthique* ont déjà été évoqués précédemment. À partir du discours sur *la métaphysique de la représentation*, sur *le dévoilement (l'arraisonement)* ou sur les conséquences méthodologiques qui affectent le système scientifico-technique lui-même, on va maintenant montrer comment les réflexions de Ladrière permettent de dépasser le propos des penseurs négro-africains tout en faisant mieux comprendre pourquoi la science moderne fait surgir un questionnement éthique.

Dans son discours, Ladrière se sert de Martin Heidegger. Selon celui-ci, écrit-il²⁵, la science moderne – comme c'est d'ailleurs le cas pour chaque période de l'histoire de l'humanité – est le reflet d'un certain type de « métaphysique ». Cette métaphysique, qui caractérise tant notre époque que celle des temps modernes (c'est-à-dire l'ère de la science, déclenchée par Descartes au XVII^e

²⁵Voir la description faite par l'auteur dans LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 279-282; Martin HEIDEGGER, « L'époque des "conceptions du monde" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 69-100.

siècle), c'est celle de la « représentation ». Ce terme peut avoir une double connotation : une qui est diplomatique (au sens d'une délégation ou d'une mission dont une personne, un pays ou une institution peut charger quelqu'un) et, une autre (plus importante pour comprendre l'âge de la science moderne) qui est théâtrale (au sens d'un spectacle ou d'une réalisation sur scène d'un fait quelconque). Sur le plan philosophique et théâtral, la représentation signifie ici « que l'étant est interprété comme un spectacle donné à un spectateur, et ce qui est ainsi donné en spectacle [l'objet] joue le rôle d'un tenant-lieu de la réalité ». Mais le spectateur, [le sujet] plongé dans l'obscurité, réduit subtilement au statut de pur regard abstrait, tend en quelque sorte à disparaître progressivement²⁶.

Le mot *Gegenstand* (objet) renvoie à quelque chose qui se donne au sujet, mais qui, également, s'érige en une espèce d'auto-affirmation devant celui-ci. Le problème auquel doit conduire un tel statut de l'objet est, pour le sujet, une véritable mise en demeure. Il consiste à trouver la réponse à la question suivante : comment maîtriser l'objet qui, de par sa station debout, s'érige devant et contre le sujet et, du même coup, semble échapper à la mainmise de celui-ci? Pour Descartes, présageant le cours qu'allait prendre la science moderne, c'est par la science que les humains seront capables de s'en assurer et de devenir « maîtres et possesseurs de la nature »²⁷.

La démarche scientifique vise essentiellement l'objectivité, c'est-à-dire un savoir dont le résultat peut se passer de tout ce qui a concouru à son obtention. L'objectivité opère une séparation

²⁶LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 280-282.

²⁷LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 282-283.

entre le sujet et l'objet, entre le champ transcendantal (qui relève des conditions de possibilité de connaissance) et le champ empirique (qui relève de l'expérience). Par le fait même, elle procède, d'une part, par une mise entre parenthèses des « qualités secondes » (qui, en tant qu'impressions subjectives, dépendent du sujet). D'autre part, elle finit par une mise en exergue des « qualités premières ». Il s'agit ici des qualités importantes. Étant indépendantes de l'intervention du sujet, ces qualités sont les déterminations qui, par principe et en fin de compte, peuvent être expliquées et représentées mathématiquement²⁸.

En plus, la poursuite de l'objectivité conduit également à un type de comportement qui fait reléguer au rang de l'irrationnel tout ce qui ne s'acquiert pas selon le mode de connaissance que reconnaît la science. Autrement dit, il faut considérer comme étant subjectif, naïf et donc privé tout ce qui ne se prête pas à fonctionner selon les critères de la vérifiabilité et de l'observabilité, car, ainsi que le déclare la conscience scientifique, « mieux vaut se contenter de vérités banales acquises de manière exacte que de risquer une profondeur prétendue sans garantie méthodique »²⁹.

Pour Ladrière, cette recherche de l'objectivité entraîne des conséquences non négligeables sur le plan méthodologique : l'analyticité, la causalité, le réductionnisme et l'empiricité. Ces quatre

²⁸LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 284-285; Idem, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 376 : « Est scientifique ce qui est mathématisable. [...] La représentation mathématique n'étant du reste pas nécessairement de type quantitatif, mais pouvant tout aussi bien constituer une théorie générale des formes ».

²⁹Les analyses de Gadamer sur la démarche scientifique permettent d'identifier les limites des réponses que celle-ci donne aux questions soulevées, car d'autres réponses pourraient être fournies si, évidemment, d'autres questions étaient posées. Mais ici, l'auteur montre seulement la prétention de cette démarche : GADAMER, « La philosophie dans la société moderne », dans *L'art de comprendre*, p. 19; voir aussi APEL, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science*, p. 27-28.

conséquences ont entre elles un lien très étroit. Elles semblent bien découler des présupposés de la métaphysique de la représentation et, dans les biotechnologies de pointe, elles jouent un rôle particulièrement déterminant. Elles consistent en ceci : comme la compréhension du tout se définit elle-même en termes de processus qui doit passer par la maîtrise de ses différentes composantes, on estime qu'il faut simplifier tout ce qui est complexe pour mieux le comprendre (analyticité). Ce penchant pour l'analyticité s'accompagne d'un autre penchant, celui qui correspond au principe selon lequel tout phénomène découle d'un autre dont il procède conformément à une loi (causalité). En d'autres termes, étant donné qu'il existe un lien étroit entre une cause et son effet, on plaide en faveur de la causalité des antécédents (ce qui précède) au détriment, bien sûr, de la causalité des fins, du fait que, dans ce dernier cas, l'effet vient avant la cause. Parce que les phénomènes physiques se laissent mieux saisir que tous les autres, on tente, autant que possible, de loger à la même enseigne ou, ce qui revient au même, de convertir en un modèle de type physique (en le standardisant) l'ensemble des phénomènes à expliquer (réductionnisme). Et comme le champ empirique est l'objet par excellence de l'investigation scientifique, on s'arrange de telle sorte que l'on ne puisse, en fin de compte, faire prévaloir que des données accessibles à la perception (empiricité)³⁰.

Qu'en est-il de la technique moderne? On sait à l'heure actuelle que ce phénomène demeure indissolublement lié à la science³¹. On sait aussi que beaucoup de gens en ont généralement une

³⁰LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 288-290.

³¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 24; Idem, « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, p. 21; voir aussi DUBARLE, « Avant-propos », dans COTTIER, *La technocratie*, p. 8; BOURGEAULT, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies bio-médicales*, p. 68.

conception instrumentalo-anthropologique³². Pour Heidegger, le sens de la technique moderne peut être mieux saisi si l'on réfléchit sur ce qu'est la *causalité*, ou encore, l'*instrumentalité*. Partant de la doctrine philosophique grecque de quatre causes (matérielle, formelle, finale, efficiente), Heidegger cherche ce à partir de quoi elles sont solidaires les unes des autres. *Cause* (ce qui opère, donne des résultats, des effets, rendant par là la cause efficiente plus déterminante) renvoie, chez les Grecs, à *ce qui répond d'une autre chose*. Les quatre *causes*, modes solidaires entre eux de *l'acte dont on répond*, sont co-responsables. Elles conduisent toutes quelque chose vers son *apparaître*, son *état non-caché*, son *dévoilement*. C'est là l'essence de la technique moderne. Cette essence ne se déploie pas en une *pro-duction* au sens de *poiêsis*. C'est plutôt une *pro-vocation* (une interpellation) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse être extraite et accumulée. Ce qui est accumulé n'est pas destiné à rester là, en face de nous comme un objet sacré (intouchable); c'est un potentiel, prêt à être actualisé et ainsi de suite. En d'autres termes, l'essence de la technique, c'est l'*arraisonnement*, c'est-à-dire ce qui rassemble cette *pro-vocation*, qui met l'être humain en demeure de dévoiler le réel comme potentiel à actualiser perpétuellement. C'est dire que ce qui est ainsi accumulé est continuellement ramené au statut d'une sorte de disponibilité, prête, à son tour, à être soumise à une éventuelle opération, et ainsi de suite³³.

³²HEIDEGGER, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, p. 10 : « La représentation courante de la technique, suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine, peut donc être appelée la conception instrumentale et anthropologique de la technique ».

³³On peut suivre son argumentation bien détaillée dans HEIDEGGER, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, p. 9-48; voir aussi LADRIÈRE, « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 86 : « Nous avons découvert la possibilité d'une actualisation des potentialités de la nature, et cette découverte a fini par créer le sentiment d'un devoir : nous en arrivons à éprouver le sentiment que, si la possibilité existe, alors il est de notre devoir d'achever, pour ainsi dire, le mouvement de la nature en appliquant nos efforts aux potentialités naturelles, pour tirer de celles-ci ce que, d'elle-même et laissée à ses propres ressources, la nature n'aurait pu donner ».

Dans un article consacré au modèle industriel de développement, Ladrière trouve des similitudes entre l'essence de la technique ci-haut décrite et le type de rapport que ce modèle de développement entretient avec les choses, les humains et le temps. Selon lui, le terme *Gestell* de Heidegger, qu'André Préau a traduit par *arraisonnement*, pourrait bien caractériser le type de relation qu'une industrie, par exemple, établit avec les choses dans son propre mode de production. *Dévoiler* ce qu'est l'être des choses implique ici, pour une industrie, les rendre disponibles et assimilables, c'est-à-dire intégrables dans ce que l'on envisage comme projets, lesquels projets doivent à leur tour renvoyer à d'autres projets, et ainsi de suite³⁴.

Dans cette perspective, les humains deviennent des agents dont les comportements sont déterminés par la technique. Relativement à la bureaucratisation qui, à tout point de vue, demeure un processus lourd de conséquences, la mise sur pied (au détriment des relations de type personnel et socialement humain) des relations administrativement abstraites, introduit un type de rapport aux humains tout à fait particulier. Ce rapport n'accorde le crédit à ceux-ci que dans la mesure où ils sont efficaces, c'est-à-dire capables de faire preuve de performance. Cette abstraction révèle encore mieux ce que sous-entend le projet d'*arraisonnement*³⁵.

Autrement dit, le système scientifico-technique moderne envahit tout : la nature, le système économique (défini en termes de rentabilité), la vie sociale, etc., jusqu'à la formation de l'opinion

³⁴LADRIÈRE, « Introduction. De la critique de la société industrielle à la critique de la modernité », p. 16-17.

³⁵LADRIÈRE, « Introduction. De la critique de la société industrielle », p. 17.

dans une manipulation des esprits³⁶. Tout cela se fait à partir d'un idéal construit au préalable. Pour Gadamer³⁷, l'épineux problème, c'est la menace de perte d'identité de l'homme d'aujourd'hui. Lorsque, dans une société, l'être humain se sent totalement dépendant et impuissant à l'égard de ses formes de vie techniquement médiatisées, il devient alors incapable d'identification. Cela a une répercussion sociale profonde sur sa personne : le privilège accordé aux qualités d'adaptation et de performance et, ce qui inquiète le plus, c'est que, par principe, c'est de ces qualités, en définitive, que dépendent la sélectivité et les chances d'avancement dans le métier.

Qu'en est-il du rapport au temps (dans le mode industriel de production)? *L'arraisonnement* marque le temps dans un rapport de mainmise sur le futur. Dans ce sens, l'avenir se perçoit lui-même comme un moment pur et simple d'actualisation future et progressive des plans, comme une étape de réalisation effective de tout ce qui a été programmé, non seulement à court terme, mais aussi à moyen et à long terme. C'est cela qui justifie et motive la politique d'investissement qui, en tant que mainmise sur le futur, croit en l'avenir en dépensant dans le présent et en faisant confiance à tout ce que l'on appelle planification³⁸.

³⁶Hans-Georg GADAMER, « Qu'est-ce que la praxis? Les conditions de la raison sociale », dans *Herméneutique. Traduire-Interpréter-Agir*, p. 16-17; voir aussi Anatole A. PETROWSKY, « Introduction », dans SPENGLER, *L'homme et la technique*, p. 11-12; NIEL, *Le phénomène technique*, p. 8; DUBARLE, « Avant-propos », dans COTTIER, *La technocratie*, p. 9; TINLAND, « Introduction », dans Philippe BRETON & alii, *La techno-science en question*, p. 6; Idem, « La technique comme médiation et comme système. Continuité et mutations », dans BRETON & alii, *La techno-science en question*, p. 107; FRANKLIN, « La technologie, une pratique », dans *Le nouvel ordre technologique*, p. 7-8.

³⁷GADAMER, « Qu'est-ce que la praxis? », dans *Herméneutique. Traduire-Interpréter-Agir*, p. 18-19; voir aussi LADRIÈRE, « Introduction. De la critique de la société industrielle », p. 17; NIEL, *Le phénomène technique*, p. 25-27; FRANKLIN, « La technologie, une pratique », dans *Le nouvel ordre technologique*, p. 29-30.

³⁸LADRIÈRE, « Introduction. De la critique de la société industrielle », p. 17.

Ces diverses analyses, faites à partir de la nature et du statut de la science moderne, c'est-à-dire à partir du type de métaphysique qui la caractérise, sont indispensables. Elles ne se rencontrent malheureusement pas dans la littérature négro-africaine existante. Elles constituent, pour l'action, un premier moment, celui de la saisie du type de défi qu'elle est appelée à relever. L'action est un processus qui doit éviter de se conduire à l'aveuglette dans la mesure où la personne humaine doit être le plus possible consciente de ce qu'elle accomplit³⁹. Cette étape est importante. Elle ne reste pas au niveau du discours négro-africain qui se contente souvent d'énumérer les bienfaits ou les méfaits de la science moderne pour l'approuver ou la décrier⁴⁰. Elle essaie de montrer comment la science oeuvre à l'avènement de cela même qui inquiète. C'est ce qui fait des réflexions de Ladrière un discours qui offre plus.

L'action a besoin de ce surplus d'information, qui permet de comprendre la façon dont le système scientifico-technique moderne soulève un questionnement sur le plan éthique : l'objectivité, la vérifiabilité et les conséquences méthodologiques que promeut la métaphysique de la représentation, induisent une mise entre parenthèses du sens et de tout ce qui assure à l'existence humaine son enracinement socio-culturel. C'est le remplacement progressif et systématique du vécu par le construit et, par le fait même, l'aménagement d'un libre parcours au profit des situations à

³⁹LADRIÈRE, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 382 et 383.

⁴⁰BANONA, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 320-321; on peut lire également à ce sujet KADIOTO, « La problématisation de "l'être africain actuel" face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 90-91; NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 55-56; ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 174 et 186.

caractère hautement insoupçonné⁴¹. Ces situations nécessitent particulièrement aujourd'hui une urgente contribution et une appréciation critique de la part de tout un chacun dans une discussion pratique.

Avant de parler de ce cadre formel, c'est-à-dire de l'espace public comme stratégie pour ce genre des situations, il est important (dans un deuxième moment) de réfléchir sur l'action en tant que telle en montrant comment elle est capable de relever le défi que lui lance l'intégration de la science et de la culture; ce qui, chez Ladrière, constitue déjà une tentative de recherche de solution à ladite problématique.

En plus, la science elle-même n'est pas figée. Elle est dynamique et également capable, en tant que telle, d'innover. C'est à cause de cette potentialité qu'elle est à l'origine de l'inédit, de l'insoupçonné, c'est-à-dire de toutes ces situations soulevant parfois des questions qui n'ont jamais été formulées auparavant. Cette ouverture, qui se trouve à l'intérieur de la science elle-même, est aussi un témoignage interne de créativité, à partir duquel l'action, en tant que possibilisation, peut rendre effectifs ses divers projets et, partant, permettre d'espérer par rapport aux inquiétudes actuelles que suscite la science moderne.

Il faut commencer par reconnaître qu'une proposition scientifique ne présente jamais de garantie absolue. Elle n'est, en principe, pas définitivement établie. On l'accepte sous certaines conditions et, par le fait même, elle reste toujours susceptible de modifications ou de formulations

⁴¹LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 284 et 293.

ultérieures beaucoup plus précises. Une fois certains critères, estimés satisfaisants, atteints, on la déclare alors valable⁴² et, du même coup, elle fait du système scientifico-technique lui-même une sorte d'*action plus ou moins cristallisée*⁴³ par rapport à l'*action humaine* en tant que telle. Autrement dit, la science devient une entité ayant son mode spécifique de fonctionnement, qui détermine ses propres critères de validité, et qui obéit à ses propres lois internes. Elle affiche toutes les apparences d'un *phénomène plus ou moins figé* aussi bien dans ses composantes, ses structures que dans ses cohérences internes. Elle milite en sa propre faveur. Elle promeut sa tendance à l'autonomisation avec tout le poids de contrainte, de remorquage, voire de déstabilisation que cela pourrait représenter par rapport aux autres systèmes en présence.

En d'autres termes, note Ladrière, en ménageant son propre champ d'effectuation, en précisant son propre mode de fonctionnement et ses propres critères de pertinence, l'action plus ou moins cristallisée (entendons par là les systèmes scientifico-technique, économique, politique, culturel, social, etc.) engendre, par rapport à l'action humaine en général, une extériorité à laquelle celle-ci (action en général) finit, en tant qu'initiative, par se heurter comme à une forte résistance extérieure⁴⁴.

⁴²LADRIÈRE, « La biologie peut-elle fonder une morale », dans *Réseaux*, 20-21 (1973), p. 96; Idem, « Le destin des sociétés industrielles et la foi chrétienne », dans Jean-Michel CHAUMONT & Philippe Van PARIJS (resp.), *Les limites de l'inéluctable. Penser la liberté au seuil du troisième millénaire*, Coll. Sciences-Éthiques-Sociétés, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1991, p. 214; Idem, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 377-378.

⁴³Cette relative cristallisation concerne ici tout système ayant une énergie auto-organisatrice. Dans ce sens, la culture, l'économie, etc., peuvent, dans la mesure où elles sont des actions objectivées, rejoindre elles aussi la science et la technique modernes : LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191-192.

⁴⁴LADRIÈRE, « Éthique et politique », dans *Communio*, 6 (juillet 1976), p. 23 et 27.

Mais, en dépit du fait qu'elle tend structurellement à durcir, à se scléroser ou à se figer au point de devenir une force extérieure autonome à travers divers systèmes, l'action demeure, de par sa nature, un acte essentiellement libre. En tant qu'initiative, elle procède toujours de l'intérieur vers l'extérieur en passant par une sorte d'étape préparatoire⁴⁵. Au cours de celle-ci, le sujet agissant prend, d'abord, conscience de la nature du défi auquel il est confronté. Ensuite, il envisage une série de scénarios pour son action. Une fois ceux-ci soumis minutieusement à une évaluation en vue de préciser le projet (d'action) à mettre en route, il passe à l'étape décisionnelle. Grâce à la liberté, à la volonté libre et, plus précisément, grâce à ce que Ladrière appelle *la motion volontaire*⁴⁶, l'initiative du sujet agissant prend forme. Il s'agit d'une décision ou, ce qui revient au même, d'un projet qui était d'abord intérieur, et qui, enfin, est inséré dans le cours du monde. Pour que son action soit raisonnable, le sujet agissant doit, en principe, se mouvoir dans les limites du possible, qui font que « l'acte libre s'engrène alors dans le flux de la réalité historique et cosmique. D'une part cette réalité impose à l'action des conditions, qui sont pour elle des contraintes, dont le projet

⁴⁵Ce processus comprend plusieurs phases. Il est complexe. Mais, malgré cette caractéristique, il reste précis et largement cohérent. Il est bien décrit dans : LADRIÈRE, « La causalité dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines », dans Robert FRANCK, (dir.), *Faut-il chercher aux causes une raison? L'explication causale dans les sciences humaines*, Coll. Science-Histoire-Philosophie, Paris, Éditions J. Vrin, 1994, p. 263 : « comme le contexte de l'action est toujours un contexte où il y a d'autres acteurs, cette représentation doit tenir compte de la manière dont ces autres acteurs sont susceptibles de réagir à la décision qui sera prise. On peut alors se représenter la délibération de l'agent, préalablement à la décision qu'il doit prendre à tel ou tel moment, de la manière suivante : 1) il envisage les différentes décisions qui sont pour lui possibles dans la situation où il se trouve, 2) compte tenu des hypothèses qu'il peut faire, moyennant les informations dont il dispose, et sur la base de l'idée qu'il se fait des réactions probables des autres acteurs, il fait une estimation de l'effet escompté de chacune de ces décisions possibles au bout d'un temps fixé (qui dépend de la nature de la démarche envisagée), 3) il fait une estimation des utilités et désutilités de chacun de ces effets, 4) il effectue sur cette base un calcul d'optimum, et 5) il choisit de prendre la décision qui correspond à l'effet optimal. L'essentiel, dans ce processus, c'est la quatrième phase, dans laquelle intervient la maxime selon laquelle se comporte l'agent rationnel »; Idem, « La philosophie et la référence aux valeurs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs*, p. 17.

⁴⁶C'est-à-dire la mise en marche de la volonté libre, qui se met elle-même en mouvement en vue de donner corps à l'effectivité de ce qui a été décidé.

doit tenir compte. Et d'autre part elle ouvre pour l'action un champ de possibilités »⁴⁷. Qu'est-ce à dire?

Dans le domaine de la nature extérieure, par exemple, la motion volontaire a besoin, pour son effectivité, que la nature, d'un côté, ouvre le passage à son intervention, et que, de l'autre côté, cette même nature rende possible la matérialisation de son projet dans le cours du monde. Ladrière appelle cette coopération que l'on attend de la nature la *potentialité positive*. Il s'agit d'une espèce de disponibilité qui rend la nature susceptible de recevoir la trace de l'action libre. Étant donné que, à ce niveau dit initial, la nature ne peut d'elle-même évoluer de l'étape précédente vers l'étape suivante, c'est-à-dire passer de l'état initial à l'état suivant (final), la potentialité positive (en tant que malléabilité demandée à la nature) doit se doubler d'une contribution de la part du sujet agissant. Pour celui-ci, il s'agit d'introduire dans le cours du monde (parce que n'ayant, de toute évidence, aucune initiative capable de susciter une survenance) un facteur organisateur ou un concept informationnel qui, grâce à des matériaux complexes et adéquats, doit pouvoir concourir à la réalisation du projet envisagé. Le cours du monde a donc besoin de l'apport, de l'intervention, du concours, bref de l'initiative de l'agent⁴⁸.

Ce surplus de détermination venant du sujet agissant, c'est son action. Celle-ci est, en tant que démarche, la capacité d'engendrer, de donner corps, de faire advenir ce qui n'est pas encore,

⁴⁷LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 304-305.

⁴⁸LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 308-309.

de faire surgir ce qui, de soi-même, n'est qu'une possibilité sans la force de se projeter dans le réel, et dont l'avènement doit nécessairement découler de l'action du sujet. Dans ce processus, le sujet se donne une anticipation de ce qui est à réaliser et, par sa motion volontaire, fait preuve d'invention. L'action se révèle ici comme productrice de nouveauté. Elle ne doit pas être confondue avec un état. Elle est pure initiative. En tant que telle, elle n'est pas un état, mais une possibilisation. Elle n'est ni l'état initial ni l'état final d'un phénomène. Elle est, à proprement parler, ouverture pure, événementialité, « productivité pure, non prédéterminée, initiative, position absolue [d'elle-même], survenance, création d'inédit, introduisant dans le cours des choses une nouveauté irréductible, et suscitant par conséquent un effet de coupure dans le flux des phénomènes »⁴⁹.

Étant de cette nature, l'action est capable d'inscrire dans le réel des nouveautés, de mettre à son profit les performances systémiques, de détourner les divers systèmes de leur dépendance et cohérence propres (lesquelles alimentent leur tendance au durcissement et à l'autonomisation), de les mettre à sa rescousse, de les organiser de telle sorte qu'ils puissent évoluer selon ses propres projets et orientations⁵⁰. En tant que productivité pure, l'action présente plusieurs ouvertures : tout en faisant la synthèse de tout ce qui pourrait entrer en ligne de compte pour la réalisation des

⁴⁹LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 309-310; Idem, « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 86; Idem, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 380 : L'action est « une force opérative capable de poser dans le monde des déterminations véritablement nouvelles »; Idem, « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 86 : « Une très bonne image de ceci est l'électricité. On ne trouve pas dans la nature des courants électriques comme tels; mais la nature contient tout ce qu'il faut pour que l'homme puisse [les] produire. Seulement ceci demande certaines médiations; pour produire du courant, il faut construire certains appareillages conceptuels et matériels ».

⁵⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

objectifs qui la mobilisent et l'inspirent, elle demeure essentiellement capable de choix⁵¹ et d'innovation. À ce titre, elle permet d'espérer.

Ladrière a donc vraiment raison de la préconiser comme seule médiation adéquatement susceptible d'harmoniser divers systèmes et, plus particulièrement, les systèmes scientifico-technique et culturel⁵². Elle est, en effet, une potentialité qui ne semble pas du tout avoir dit son dernier mot sur les capacités et les chances dont elle regorge par rapport à l'autonomisation systémique⁵³ et, aussi, par rapport au construit que la science moderne tend de plus en plus à instaurer à la place du vécu. Dans cette perspective, certains auteurs⁵⁴ ont, de façon justifiée, souscrit à l'idée selon laquelle le discours de Ladrière ne se limite pas à identifier les problèmes qui se posent, à montrer les méandres du labyrinthe dans lequel se trouve plongée l'humanité, à comprendre pourquoi le système scientifico-technique moderne soulève un questionnement éthique; c'est, en plus, un discours qui, à travers une profonde et pertinente réflexion sur l'action elle-même, suggère des pistes de solution et, par le fait même, permet d'espérer.

⁵¹LADRIÈRE, « Rationalité et irrationalité en politique », p. 293.

⁵²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 183.

⁵³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

⁵⁴C'est le cas de Hubert FAES, « "Laudatio" du Pr. Jean Ladrière », dans Claude BRESSOLETTE & alii, *Le statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de philosophie*, Coll. Philosophie 17, présentation de Philippe Capelle, Paris, Éditions Beauchene, 1996, p. 210 : « Dans une époque qui manque de repères et dont les intellectuels sont eux-mêmes, dit-on souvent, désorientés, l'oeuvre de J. Ladrière joue et jouera dans l'avenir un rôle important. Elle veut rendre à la raison son espérance. Mais elle sait que ce n'est pas en rabaissant la rationalité scientifique jugée arrogante et dominatrice, ni en cédant au pessimisme et au scepticisme de la raison sur elle-même, encore moins en lui imposant des règles ou des fins extérieures à elle-même qu'elle y parviendra. C'est au contraire en l'élevant à une meilleure compréhension d'elle-même, en l'amenant à découvrir en elle-même l'espérance qui la porte ».

La dynamique interne du système scientifico-technique lui-même n'exclut pas cette possibilité. Certes, la science moderne est à la base de la déstabilisation de l'éthique et, dans la poursuite de ses finalités (objectivité, efficacité), elle se trouve à l'origine des situations inquiétantes. Mais, estime Ladrière, la croissance de la science étant complexe, « les interactions [entre divers systèmes] sont tellement enchevêtrées et les possibilités tellement nombreuses que l'on ne peut plus guère établir de prévisions »⁵⁵. En ce sens, la science moderne, caractérisée par l'idée « d'opération »⁵⁶, est elle-même reflet de la créativité. Elle regorge à l'intérieur d'elle-même de cette ouverture à l'inédit, qui caractérise l'action, et qui pourrait constituer pour celle-ci une espèce de potentialité positive.

Ce type de réflexion, qui se fait à l'intérieur de la science elle-même, ne se rencontre pas chez les penseurs négro-africains évoqués ci-dessus. Il part spécialement de l'essence et du statut de la science moderne, de la nature et du mode de fonctionnement de l'action définie comme initiative ou possibilisation. Il indique comment, déjà au niveau du premier registre, la question de la tendance à l'autonomisation du système scientifico-technique peut être résolue et, à travers elle, comment les impasses auxquelles semble conduire la problématique de l'harmonisation du couple science-culture peuvent être contournées.

⁵⁵LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 46.

⁵⁶LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 34-36.

3. Espace public.

Ce qui rend nécessaire ce cadre formel, ce sont, d'un côté, la nouveauté et la complexité des problèmes causés par l'avènement du système scientifico-technique moderne et, de l'autre côté, la capacité qu'a toute personne humaine de dire l'éthique. Aux yeux de Ladrière, l'espace public présente, certes, des dangers pour l'éthique⁵⁷. Mais, dans le contexte actuel, marqué particulièrement par la recherche effrénée d'un savoir authentique et d'un savoir-faire efficace, par le souci d'une meilleure organisation mondiale des échanges commerciaux, et par l'aspiration de plus en plus grande à un respect absolu des droits fondamentaux de la personne⁵⁸, etc., il offre des avantages que l'on ne peut inconséquemment négliger.

En effet, tout en apparaissant comme un effort de recherche d'un consensus au sein de diverses appréhensions intuitives qui se présentent à l'action face à l'ambivalence des problèmes qu'engendre le système scientifico-technique moderne, l'espace public est d'une grande importance. Du fait que personne ne peut prétendre avoir le monopole de dire l'éthique, il se révèle, en définitive, comme un cadre où se confrontent les libertés et où l'on fait droit et confiance au discours d'un autre que soi-même. Il est, dans ce sens, un lieu où l'on respecte le droit de l'autre à prendre la parole, où l'on promeut l'ouverture au discours humain, et où l'on cherche collectivement à relever tout défi. Au-delà des hiatus qu'il pourrait présenter pour l'éthique (et sur lesquels on aura

⁵⁷LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54.

⁵⁸LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 26.

d'ailleurs l'occasion de revenir), il se révèle donc comme un cadre formel à travers lequel les humains font preuve d'égalité et, par ce fait, promeuvent aussi bien le droit, la réciprocité, la liberté entre eux, que leur propre auto-responsabilisation.

Si, à travers un tel cadre, pense Ladrière, l'action vise un consensus, la parole devient pour elle une inaliénable et profitable compagne au moyen de laquelle elle trouve des médiations auxquelles elle doit absolument recourir. Il s'agit dans cette démarche, non pas seulement de réaliser son telos, mais également de revenir sur soi, se ressaisir, se réfléchir et s'évaluer⁵⁹. Un tel processus lui permet de se donner une sorte de redoublement (ou multivocité) intérieur⁶⁰ à partir duquel elle peut se prêter à être reprise, remise en cause, repensée et mise sous la mouvance critique par la parole⁶¹.

Dans la réalisation des objectifs qui la mobilisent et l'inspirent, toute action procède par une auto-évaluation. Mais celle-ci reste malheureusement « toujours relativement obscure à elle-même et incertaine »⁶². Étant donné cela, étant donné aussi le caractère particulièrement complexe et ambivalent des situations auxquelles l'on est confronté à cet âge de la science, le recours à la parole devient indispensable. Il s'agit d'un processus à la fois personnel, collectif et réflexif d'évaluation,

⁵⁹LADRIÈRE, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 380.

⁶⁰On peut même, en s'inspirant de Ricoeur, parler ici d'une espèce de « multivocité intérieure » : Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Coll. L'ordre philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 18.

⁶¹LADRIÈRE, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 383.

⁶²LADRIÈRE, « La philosophie et la référence aux valeurs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs*, p. 17.

qui consiste essentiellement en des échanges discursifs de prise de parole dans un espace public, et qui permet de trouver des raisons susceptibles de justifier et d'étayer ce pourquoi l'action devrait être mobilisée⁶³ et orientée dans telle ou telle perspective.

Pour Ladrière, dire que toute personne humaine, par le fait qu'elle « est dépositaire de la raison pratique, a compétence de dire l'éthique », c'est, dans une certaine mesure, affirmer le manque de capacité exclusive et l'esprit d'égalité en matière d'éthique. L'égalité conduit donc au droit qu'a chacun de prendre la parole dans des discussions pratiques⁶⁴. Dans ce sens, la réciprocité devient, non pas un simple consentement pouvant d'ailleurs friser la naïveté (attitude dont le risque pourrait pratiquement conduire à la compromission), mais plutôt un sérieux échange intersubjectif et une constructive confrontation des points de vue⁶⁵. C'est une vraie et féconde mise en balance des horizons de sens, une fructueuse rencontre des libertés, une reprise collective (sous la mouvance critique) de diverses perspectives ou interprétations.

Aux yeux de Ladrière, ce qui, au fond, est en jeu dans l'espace public, c'est l'interprétation. Dans le contexte actuel, les cas qu'engendre le système scientifico-technique, et auxquels se trouve confrontée l'action sont trop complexes, voire trop ambivalents pour pouvoir soit faire l'unanimité soit favoriser une saisie immédiate et spontanée de ce qu'il faut faire ou éviter éthiquement. On assiste alors à autant de points de vue (ou interprétations) qu'il y a de têtes. Il s'avère indiqué de

⁶³LADRIÈRE, « La philosophie et la référence aux valeurs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs*, p. 17-18.

⁶⁴LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 104.

⁶⁵LADRIÈRE, « Philosophie et politique », dans BIEMEL & alii, *Qu'est-ce que l'homme?*, p. 308.

reprendre toutes les suggestions dans une démarche réflexive, susceptible d'évaluer tout ce qui est proposé. Du fait que l'on se trouve ici devant des cas qui laissent le champ ouvert à des solutions discordantes, voire conflictuelles, la démarche réflexive permet – conformément à sa nature et à sa vraie mission – de reprendre et de coordonner de manière critique les diverses interprétations, c'est-à-dire les différentes façons dont, dans ces cas, la visée intuitive sollicite l'action⁶⁶.

Mais une interprétation est, de par sa nature, un point de vue, une perspective selon laquelle un sujet perçoit le monde et, plus particulièrement, les situations auxquelles il est confronté. Elle demeure, en tant que telle, susceptible de modifications. En effet, étant donné qu'elle est un horizon dans le sens duquel le sujet lit les situations, elle peut, à la suite d'un surplus d'informations reçues, faire preuve d'une très grande flexibilité. Grâce à cette importante malléabilité qui la caractérise, elle peut faire en sorte que le sujet finisse par attacher aux situations déjà interprétées dans tel ou tel autre sens des significations nouvelles. La raison en est que le lien avec l'horizon général du sens – par rapport auquel toute signification (ou interprétation) se situe – est essentiellement plastique, mouvant et donc toujours susceptible d'être continuellement réinterprété. Il est « constitué par un système d'anticipations qui ouvrent des chemins possibles vers d'autres significations, susceptibles de fournir de meilleures approximations de ce qui est à comprendre »⁶⁷ et, plus encore, à mettre en route.

⁶⁶LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77; Idem, « Préface », dans DELFOSSE, *L'expérimentation médicale sur l'être humain*, 1993, p. 6.

⁶⁷LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 311-312 et 313.

En d'autres termes, les opinions discordantes sur un même cas dépendent du caractère toujours interprétatif de l'intuition éthique. Face aux multiples situations qu'engendre le système scientifico-technique moderne, cette saisie immédiate (que l'on appelle intuition) semble vraiment loin de faire chanter les concernés à l'unisson. Cette situation, apparemment irrémédiable, s'explique par les imperfections de l'intuition, qui sont largement dues au caractère hautement complexe et jadis insoupçonné des cas auxquels l'on est confronté. Cela exige que l'on songe à un espace public, une sorte de table ronde, un cadre où les opinions, les interprétations, parce que diverses et parfois conflictuelles, doivent être confrontées dans des échanges discursifs, dans l'espoir de parvenir, chemin faisant, à une espèce de consensus que justifie la foi en l'universalité de la raison⁶⁸. La fluidité de l'interprétation, son caractère toujours hypothétique et modifiable, donc essentiellement flexible⁶⁹, rend ce consensus possible dans la mesure où elle conduit nécessairement à un travail permanent de réinterprétation.

Cette fluidité, qui permet d'espérer un consensus, ne dépend pas exclusivement du caractère flexible de l'interprétation. Elle est aussi particulièrement due, en majeure partie, et en définitive, au fait que, dans sa visée éthique, c'est-à-dire dans sa permanente poursuite du bien, l'action tente continuellement d'éviter, pour les humains, tout ce qui peut porter préjudice à leur bien-être. C'est dans cette perspective qu'elle s'organise toujours de façon que les bases sur lesquelles reposent la science et ses propres démarches n'entraînent pas les humains sur des pistes tout à fait étranges et

⁶⁸LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 100; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77.

⁶⁹LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 312; Idem, « La causalité dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines », dans FRANCK, *Faut-il chercher aux causes une raison?*, p. 269.

qui, parfois, sont même totalement et dangereusement en disharmonie avec ce que l'on peut supposer être les « exigences véritables de la volonté libre »⁷⁰. Dans ce sens, l'apport de la science pourrait lui-même ne pas bénéficier du fameux *coefficient d'importance*⁷¹ par rapport au type d'action qu'il faudrait envisager.

Le discours négro-africain existant ne présente pas un tel espoir. Sa simple évocation du débat ne fait pas non plus une telle analyse. Par rapport à la question de la pertinence de l'espace public dans la problématique du rapport entre la science moderne et la culture, les allusions aux discussions pratiques que l'on y trouve se présentent de manière soit hypothétique, soit prospective, soit générale. C'est ce qui se constate respectivement chez Buakasa, chez Ngangura et chez Elungu.

En effet, écrit Buakasa, l'Afrique doit, en cas de doute sur ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, organiser le débat en prenant soin d'ériger en critère décisionnel les intérêts des masses⁷². Ngangura estime, quant à lui, que le rapport entre les progrès scientifico-techniques et la culture doit être soumis à une discussion rationnelle et faire en sorte que les valeurs sociales et culturelles d'Afrique jouent un rôle déterminant dans l'acceptabilité des technologies de pointe⁷³. Selon Elungu, la science moderne est devenue un facteur décisif dans le développement des sociétés modernes. Le sens critique qu'elle met en place demeure évident et incontournable. Une philosophie

⁷⁰LADRIÈRE, « La raison scientifique et la foi », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 266.

⁷¹Dont on a parlé au chapitre troisième.

⁷²BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 314.

⁷³NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 62.

africaine, qui entend résoudre les différents problèmes négro-africains conformément aux exigences modernes, doit chercher à fonder de façon critique (par l'institution des débats publics sur ces divers problèmes) des valeurs qui puissent présider à l'établissement d'un ordre positif transcendant⁷⁴.

Ces auteurs parlent tous de l'importance d'une discussion pratique, perçue ici comme un effort de recherche de solution interne aux divers problèmes qui pourraient surgir. C'est d'ailleurs dans ce sens que semble fonctionner la palabre africaine. Elle est un moyen que la culture négro-africaine se donne à l'intérieur d'elle-même afin de trouver des solutions aux défis qui lui sont lancés. Mais, malheureusement, tous ces penseurs ne semblent pas justifier de manière pertinente (comme le fait Ladrière) la nécessité de ce cadre. Aucun d'entre eux ne paraît non plus se préoccuper de préciser davantage la forme procédurale de débat, jugé pourtant pertinent, qu'ils préconisent tous. Ngangura, seul, estime que ses réflexions sur la sélectivité des technologies de pointe (du fait que celles-ci doivent être soumises à une discussion rationnelle) se situent dans *l'éthique du débat public* de la nouvelle école de Francfort. Raison pour laquelle on va, avant de parler des dangers que celle-ci présente pour l'éthique, y faire allusion.

On peut dire en gros que, d'après cette école, la participation à une discussion obéit à un mode précis de fonctionnement selon lequel tout débat doit se faire sur la base d'un principe qui ne préjuge rien de ce qu'il convient d'admettre ou de ne pas admettre. C'est donc un véritable processus de décontextualisation en vue d'une sérieuse ouverture à l'universalisation. Dans cette

⁷⁴ELUNGU, « La philosophie africaine face aux sciences et au développement », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 40.

perspective, seules comptent la participation de tous les intéressés à la discussion, l'argumentation comme moyen rationnel de justification de la validité d'une opinion, et l'adoption des normes de l'action sur la base, non pas d'une quelconque stratégie (intimidation, manipulation, contrainte physique ou morale), mais plutôt sur la seule base de l'argument meilleur (ou jugé tel). Aux yeux de Ferry, il s'agit d'un principe qui peut être qualifié de « participationniste », d'« inclusionniste », d'« antiexclusionniste », et également d'« intersubjectiviste », car personne n'est exclu du débat. Il est désigné par la lettre D et se formule de la manière suivante : « seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de recevoir l'assentiment de tous les intéressés, en tant que participants d'une discussion pratique »⁷⁵.

L'argumentation, en tant qu'épreuve immanente d'universalisation, doit être prise en compte pour pouvoir entraîner les différentes positions à se contrebalancer et à se confronter en vue de répondre chacune (et de manière la plus adéquate possible) aux exigences d'un argument meilleur à défaut duquel il s'avère pratiquement difficile de déterminer laquelle parmi les positions divergentes peut être prise pour valable⁷⁶. C'est donc par l'argumentation qu'une position, qui représente, en principe, une opinion, une interprétation ou un intérêt, peut ainsi passer de l'opinion (interprétation ou intérêt) exprimée à l'opinion (interprétation ou intérêt) fondée. Dans ce processus, ce qui est affirmé finit par revêtir la forme de ce qui doit être exigé. On peut alors passer du fait au

⁷⁵FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 87-88; voir aussi Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Coll. Passages, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 17; Karl-Otto APEL, *Éthique de la discussion*, Coll. Humanités, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 78; Idem, *Discussion et responsabilité*, Coll. Passages, traduit par Christian Bouchindhomme, Marianne Charrière et Rainer Rochlitz, t. 1 : *L'éthique après Kant*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 106-107.

⁷⁶FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 89; voir aussi LADRIÈRE, « La philosophie et la référence aux valeurs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs*, p. 18.

droit, donc de l'intérêt à la norme qui, dans la mesure où elle se conçoit comme une réalité obligeante, doit réussir à se justifier et à s'imposer rationnellement⁷⁷.

Mais de quoi doit s'inspirer l'éthique procédurale pour assurer un contenu à une telle norme qui, sur le plan éthique, doit donner à l'action une perspective, une direction, une orientation? Doit-elle partir d'un déjà-là objectif et moral, communément partagé (ce qui entraînerait un retour à la contextualisation!), ou plutôt, de rien et, chemin faisant, fournir un contenu à la norme? La première hypothèse, écrit Ferry, expose l'éthique procédurale au *cognitivism substantiel* selon lequel l'accord sur une norme suppose une morale commune (donc contextuelle) qui, pour être juste, doit être non pervertie; ce qui n'est pas évident. Tandis que la deuxième hypothèse la conduit au *conventionnalisme formel*. Ici, la force normative d'une prescription n'est plus garantie par un sens commun, une moralité objective communément partagée. Mais, dans ces conditions, l'accord auquel pourraient aboutir les participants d'une discussion pratique, ne pourrait-il pas facilement refléter la fragilité, l'arbitraire, voire l'immoralité?⁷⁸

Entre les deux dangers, estime Ferry, il y a de la place pour un *cognitivism métaéthique*⁷⁹, c'est-à-dire un processus par lequel l'éthique procédurale met tout (même la morale substantielle à laquelle il est intellectuellement et naturellement difficile de renoncer) sous la mouvance de l'esprit critique en vue d'un argument meilleur. Mais, ajoute tout de suite Ferry, un tel argument

⁷⁷FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 91.

⁷⁸FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 92-93.

⁷⁹FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 94-95.

suppose lui-même toujours (alors qu'il est sensé ne rien présupposer) quelque chose de commun, suggéré par nos appréhensions les plus profondes à défaut desquelles il (l'argument meilleur) pourrait purement et simplement se transformer en argument d'autorité. Ces présuppositions concernent les « intuitions grammaticales du monde de la vie », les appréhensions morales de base. Mais, même si celles-ci ne doivent pas être confondues avec des sécrétions culturelles particulières qui, parce que situées, restent limitées et contingentes, elles (les intuitions grammaticales du monde de la vie) n'en demeurent pas moins des présuppositions et, en tant que telles, elles font partie des limites de l'éthique procédurale⁸⁰.

En d'autres termes, pense Ferry, ce que l'on appelle « grammaire » n'offre aucun support matériel en rapport avec les valeurs éthiques. Il indique simplement les adresses de base au moyen desquelles, à travers les différents modes discursifs de prise de parole, les humains dialoguent, se comprennent et se reconnaissent mutuellement en dépit de leurs diversités identitaires que peuvent exprimer leurs appartenances socio-culturelles et linguistiques⁸¹.

Discuter ensemble, argumenter pour justifier la validité de sa position, se soumettre à l'argument meilleur sont donc là des constantes de l'éthique procédurale dans sa visée du consensus. Dans ce projet, les participants de la discussion portent particulièrement l'attention, non pas sur le contenu des convictions (lequel demeure diversifié, contradictoire, voire conflictuel), « mais sur les

⁸⁰FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 98-100. À part cette limite, Ferry parle de 1) l'argumentation comme mode de communication auquel tout le monde n'a pas accès, de 2) certains intéressés d'une discussion (animaux, enfants en bas âge, embryons humains, à qui on peut ajouter les détraqués mentaux ou même les femmes et certains groupes humains dans certains milieux, etc.), qui ne peuvent malheureusement pas y prendre part (p. 93-94).

⁸¹FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 100-101, note 18.

conditions procédurales d'adoption des normes communes, compte tenu de ces divergences, et de résolution de différends »⁸².

Ladrière admet que le recours à la rationalité à laquelle conduit une telle forme d'éthique est soutenable dans certaines circonstances, en l'occurrence dans un contexte où il est pratiquement impossible de solutionner une indétermination éthique⁸³. Devant une telle situation, qui se présente comme une sorte de mur à fendre dans la mesure où elle se manifeste comme une véritable *crux interpretum* en éthique, deux suggestions sont généralement présentées en vue d'offrir une solution. Malheureusement, ces suggestions conduisent elles-mêmes à certains dangers qui semblent difficiles à éviter.

Certains estiment que l'on peut résoudre l'indétermination éthique au moyen d'une initiative volontaire. Celle-ci consiste, pour la société concernée, à prendre carrément une décision, quitte à la justifier et à la faire précéder par un échange argumentatif à travers les discours de tous les intervenants. Cette démarche doit elle-même se faire sans contrainte et sans préjugés. C'est donc ici l'accord intersubjectif qui fournit à la décision son assurance. Encore faut-il que cet accord soit lui-même obtenu au terme d'un processus conforme à des règles procédurales, qui doivent avoir fait elles-mêmes l'objet d'une entente préalable. Il va sans dire qu'une telle entente (portant exclusivement sur les procédures à suivre) concerne uniquement la forme et n'engage en rien tout ce qui pourrait relever du contenu. Cette manière de procéder permet au décisionnisme (car c'est

⁸²FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 98, note 15.

⁸³LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 55.

de cela qu'il s'agit) de « proposer une base rationnelle à la détermination des normes et [de] se donner à lui-même du reste sa justification sur des bases rationnellement acceptables »⁸⁴.

Mais le décisionnisme demeure lui-même une solution qui se sert d'un processus dont la rationalité à laquelle il conduit ne jouit que des possibilités auxquelles l'on ne peut recourir, en principe, qu'à défaut de mieux⁸⁵. L'illusion de la méthode mise en route peut obnubiler l'esprit et lui donner parfois l'impression que la justesse de la procédure suivie est pertinemment auto-suffisante pour permettre à la justice du contenu de la norme de l'action d'être garantie et, de ce fait, de prétendre à la validité⁸⁶.

D'autres font dépendre la décision à prendre d'une instance. Celle-ci peut être une personne, un groupe de personnes ou une institution à qui la communauté reconnaît un pouvoir de décision. Cette reconnaissance de la part de la communauté fait partie des conditions qui doivent assurer à la décision de l'instance reconnue sa légitimité. Ces mêmes conditions peuvent stipuler que les experts préparent (d'avance) la décision pour cette instance et, en faisant dépendre la validité d'une norme, non pas de sa force normante, mais plutôt de la légitimité de l'autorité qui l'assume, elles (conditions) font remplacer du même coup la contrainte qui est sensée provenir essentiellement de

⁸⁴Sur l'indétermination éthique et le décisionnisme, on peut lire : LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 158-159; Idem, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 85-86; Idem, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54-55.

⁸⁵LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 55; Idem, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 86.

⁸⁶FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 95; voir aussi GADAMER, « Le problème herméneutique », dans *L'art de comprendre*, p. 35.

la coercition normative par une contrainte d'un autre type, celle qui semble relever ici de la société comme groupe cohérent et structuré; ce qui, à tout le moins, frise le totalitarisme ou, ce qui revient au même, une forme plus ou moins camouflée de politisation de l'éthique, car ce qui semble contraignant ici, ce n'est plus du tout la force obligeante de la norme, mais plutôt la légitimité dont jouit l'autorité qui l'assume⁸⁷.

Cela dit, il faut admettre que le caractère jadis insoupçonné des problèmes qu'engendre le système scientifico-technique moderne interpelle et exige le concours de tout le monde : médecins, philosophes, juristes, sociologues, spécialistes des sciences humaines, personnes de bonne volonté, théologiens, et même ceux que l'on appelle de manière péjorative *les gens de la rue*. Tous doivent se sentir concernés et consternés.

Le théologien lui-même, ainsi que le reconnaît Karl Rahner, est embarrassé devant la nouveauté et la complexité des pratiques biomédicales actuelles⁸⁸. Il sait, comme l'indique Doucet, que l'on n'attend pas de lui qu'il soit l'avocat de sa confession religieuse, mais – conscient des modes discursifs de prise de parole de son temps – qu'il reconnaisse (s'il tient à ce que ses propos

⁸⁷LADRIÈRE, « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54; Idem, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 86; Idem, « L'éthique et les intérêts collectifs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs*, p. 130 : « Rien ne donnera jamais la garantie qu'un individu ou un groupe investi d'un pouvoir social possède par le fait même une vision nécessairement juste des finalités collectives. L'erreur et l'abus sont toujours à présumer. Il y a même à craindre qu'un pouvoir n'en vienne à se préoccuper avant tout de se maintenir et de se renforcer, n'invoquant les impératifs de la vie collective que comme de purs prétextes. Et il est à craindre que, de toute manière, un pouvoir ne soit tenté de briser toute opposition par les moyens de contrainte les plus extrêmes ».

⁸⁸Karl RAHNER, « À propos du problème de la manipulation génétique », dans *Problèmes moraux et sciences humaines*, traduit par Henri Rochais, introduction de F. Bourdeau, Coll. Écrits théologiques 12, [Bruges], Éditions Desclée de Brouwer, 1970, p. 79-81.

soient pris au sérieux) la nécessité de diverses appréhensions susceptibles de faire saisir les multiples facettes éparses d'une problématique souvent complexe et conflictualisée. Il va sans dire que, « pour le théologien, s'engager en bioéthique, c'est, empruntant au langage de Paul Ricoeur, reconnaître la multivocité du réel que chaque méthodologie tente d'interpréter ou de traduire selon une grille de lecture qui lui est propre »⁸⁹.

Cette situation remet en cause les acquis traditionnels selon lesquels la décision éthique relèverait du moraliste. Elle rend toujours actuelle la question concernant la spécificité d'une éthique chrétienne. Elle soulève la problématique de la prééminence doctrinale particulière dans une société pluraliste. Elle suggère donc à tous, au théologien aussi, de réussir à rendre pertinent son discours⁹⁰. Elle souligne, une fois de plus, l'intérêt qu'il faut porter sur l'espace public dans la mesure où celui-ci se définit comme un lieu d'interaction intersubjective et de confiance mutuelle.

Un tel cadre est d'une importance capitale en tant que lieu de reconnaissance mutuelle et en tant que plate-forme critique où, à l'intérieur d'une culture, d'une communauté, d'une société, etc., les membres concernés (et consternés par n'importe quel défi) font confiance au discours humain. Un tel discours vise principalement à relever collectivement le défi. Il est comme une piste sur laquelle la fluidité des interprétations (renforcée particulièrement par la visée éthique de l'action) et les capacités de réappropriation de l'action permettent d'espérer.

⁸⁹DOUCET, « Un théologien dans le débat en bioéthique », p. 26; voir également RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p. 18.

⁹⁰DOUCET, « Un théologien dans le débat en bioéthique », p. 27-29.

Autrement dit, ni les procédures (qui sont un cheval de bataille de *l'éthique du débat public*), ni la légitimité du pouvoir de l'instance (qui est sensée décider pour une communauté) ne semblent être en aucune manière auto-suffisantes pour pouvoir éthiquement donner à la norme de l'action un contenu qui puisse être nécessairement obligeant, et, encore moins, permettre à celui-ci (contenu) de prétendre automatiquement à la validité. Le travail de remplissage de ce qui manque revient à l'action. C'est dans le mode même de son propre fonctionnement, dans son processus de réappropriation en vue de sa propre réalisation, dans son articulation de diverses interprétations, dans son redoublement intérieur à travers les échanges discursifs de prise de parole, et dans sa recherche d'harmonisation au sein de la multivocité qui s'exprime sur le défi et la direction à suivre, etc., que l'action se donne des moyens en vue d'une solution.

L'action est nécessairement concrète et située et, comme telle, s'accomplit en se donnant toujours un contenu. Mais ce contenu lui-même ne peut lui venir que de la réalité objective des situations auxquelles elle se trouve confrontée, dans laquelle se rencontrent non seulement les déterminations qui proviennent de la nature, mais également celles qui relèvent des institutions et des cultures, et qui, parce que forgées par les humains, sont, de l'avis de Ladrière, à considérer comme des déterminations de second ordre⁹¹.

En d'autres termes, « c'est dans l'objectivité des systèmes que l'action rencontre les données substantielles sur lesquelles elle doit s'appuyer pour se donner à elle-même cette sorte de matérialité sans laquelle elle ne serait qu'un vœu illusoire ». Mais, au cours de ce travail de réappropriation,

⁹¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

l'action ne suit que sa propre logique interne. Elle opère en détournant les divers systèmes de leur dépendance interne, qui les entraîne vers une espèce de repli sur soi, pour les organiser de telle sorte qu'ils puissent s'inscrire dans les sillages et dans la dynamique de sa propre finalité⁹².

Ces diverses ressources de l'action nous conduisent au troisième registre qui, dans le processus même de l'auto-accomplissement de l'action, soulève inévitablement la problématique de l'auto-suffisance d'une culture donnée par rapport à la question du sens. En tant qu'horizon et mise en perspective, aucune culture ne peut résorber le sens qu'elle a pourtant mission d'exprimer à travers ses diverses figures particulières. La question du sens reste ouverte et, cela, même par rapport à plusieurs cultures particulières mises ensemble.

Autrement dit, toute culture peut, certes, s'enrichir en s'ouvrant aux autres cultures, mais, en dépit de ce processus d'ouverture, elle ne peut prétendre seule (encore moins avec les autres cultures) absorber le sens⁹³. La culture reste toujours une instance qui, à travers ses expressions concrètes, ne peut donner qu'une illusoire globalisation du sens, ou encore, une fausse saturation de sa forme, laquelle est appelée à s'enrichir. Ce projet n'est lui-même possible qu'à l'intérieur de l'action : le sens étant relativement fixé au niveau de la culture, il peut également être repris par

⁹²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191.

⁹³Cette argumentation vaut également pour le système scientifico-technique. Suffit-il, en effet, de mettre en marche une bonne méthode ou de faire une sommation de connaissance de toutes les sciences particulières pour garantir la vérité ou la rendre seulement possible ? La science, dit Ladrière, opère par abstraction et, par ce fait, réussit à répondre plus ou moins avec succès aux questions (de son champ réduit) qu'elle s'est posées à l'avance. Ce processus fait que, pour la science, « la démarche de réduction reste fondamentale et en un sens fondatrice », mais un tel processus ne peut lui-même qu'offrir une garantie provisoire par rapport à ce qui doit être considéré comme vrai : LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 69-71.

l'action à travers laquelle il reste lui-même continuellement en suspens dans la mesure où il apparaît comme ce que l'action « est chargée de faire advenir »⁹⁴.

4. Culture profonde.

D'une part, on constate l'avènement de l'ultra-rationalisme, c'est-à-dire, une propension de plus en plus grande pour un savoir objectif, un penchant de plus en plus marqué pour un savoir-faire efficace, un souci particulièrement profond pour une meilleure organisation mondiale des échanges commerciaux, une aspiration de plus en plus accrue pour un respect absolu des droits fondamentaux de la personne. D'autre part on assiste à l'émergence de ce que l'on appelle l'État. Avec ces deux facteurs, tout ce qui est en rapport avec l'enracinement, la particularité, l'auto-identification, les bases référentielles, bref la culture, et qui pourrait assurer à une personne humaine ou à une communauté son identité, se trouve particulièrement compromis à l'heure actuelle⁹⁵. En plus de cela, on remarque aussi aujourd'hui un mouvement de plus en plus déterminé de revendication identitaire.

De part et d'autre, c'est la question de *l'identité d'enracinement* (opposée à celle que l'État voudrait instaurer) qui se trouve au coeur de la problématique : si, avec l'ultra-rationalisme et l'État, l'idée de particularité, à laquelle fait songer l'identité d'enracinement, est profondément

⁹⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 194.

⁹⁵LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 26.

compromise, par contre, c'est cette forme naturelle d'identité, en tant que fierté d'appartenance à un terroir social et culturel bien déterminé, que réclament les tenants du mouvement de revendication identitaire. Que dire de cette problématique qui renvoie au binôme science-culture?

Pour la traiter de manière pertinente, c'est-à-dire pour comprendre pourquoi il y a deux attitudes contradictoires selon lesquelles, d'une part, on défend avec acharnement cette identité naturelle et, d'autre part, on la combat sérieusement, il convient d'examiner quelques questions : à quoi renvoie l'idée d'identité? Pourquoi celle-ci fait-elle problème au point de devenir carrément l'objet de revendication à l'heure actuelle? Que propose la littérature négro-africaine et comment, dans la logique de l'action, la question de l'identité, de l'enracinement ou, ce qui revient au même, de la *culture profonde* peut-elle être résolue dans le contexte actuel de recherche d'une harmonisation entre le vécu et le construit?

Si *identité* et *individualité* ont un rapport extrêmement étroit, c'est parce que le concept individualité renvoie au terme identité. En effet, dans la mesure où l'on se rappelle le vrai sens du mot *individu*, le vocable individualité signifie une manière d'être spécifique, caractérisée, pour un humain, par le fait d'être seul ce qu'il est. Individu signifie, en effet, « *indivisum in se et distinctum ab alio* », c'est-à-dire ce qui demeure indivis et différent, dans le sens de ce qui, parce qu'unique en son genre, toujours identique à soi et incomparablement distinct, ne peut être ni divisé ni confondu avec quelque chose d'autre⁹⁶.

⁹⁶LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 13.

L'individu est donc irréductible, unique et singulier. Il se caractérise, de ce fait, par l'unité, la durée dans le temps et l'exclusivité. En tant que tel et non pas en tant que tel autre, il persiste en ce qu'il est singulièrement et qui le rend toujours reconnaissable malgré les différentes figures et les manifestations multiformes qu'il peut sans cesse afficher. « Ce principe est donc ce qui assure l'unité de soi, en tant que persistance dans la durée, synthèse incessante de la multiplicité de ses apparitions ». En effet, en se récapitulant ainsi dans sa singularité, l'individu se dissocie, par principe, de tout ce qui pourrait empiéter sur le processus de son unification, sur la construction de sa propre particularité, et sur la sauvegarde de sa propre identité⁹⁷. Ceci vaut aussi pour toute communauté ayant un même cheminement, une même vision du monde, une même histoire, un même héritage référentiel, une même culture profonde, donc une même identité, car l'adjectif *indivis* signifie aussi *qui est possédé par plusieurs personnes*.

C'est pourquoi la culture, en tant que patrimoine identitaire assurant la cohésion d'un peuple, est sensée toujours suggérer aux normes de l'action à entreprendre une orientation, un sens, une direction, un contenu. L'action n'opère pas *ab ovo*. Elle prend toujours appui sur un déjà-là, même si, de par sa nature, elle reste capable de le modifier. Ce déjà-là fait donc partie de ses ressources. Il est constitué des continuités culturelles, des cheminements, des héritages, des événements fondateurs, etc., bref, de la culture⁹⁸. Celle-ci demeure d'une très grande importance. Dans ses lieux plus ou moins résistants aux changements, à savoir la *culture profonde*, ses

⁹⁷LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 14.

⁹⁸LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 17.

suggestions sont plus significatives. D'après le professeur Oscar Bimwenyi, en effet, elles se présentent sous la forme de références par excellence. Elles sont constituées non seulement des notions fondamentales en rapport avec le sens même de la vie humaine, mais aussi des récits fondateurs. Elles expriment des convictions religieuses de base et de multiples voies du cheminement d'un peuple. Elles renvoient à sa racine, à son identité, à quelque chose qui correspond à ses repères de base et à l'interprétation qu'il peut en tirer en vue de répondre aux questions vitales qui se posent⁹⁹.

C'est la raison pour laquelle la culture joue un rôle particulièrement important en ce qui concerne, d'une part, la saisie de l'éthicité des situations¹⁰⁰ et, d'autre part, la prise des décisions éthiques éventuelles¹⁰¹ dans la mesure où elle est une identité d'enracinement. C'est un véritable indicateur de sens, un guide du peuple sur le sens même de la vie et sur sa destinée, une manière fondamentale d'exprimer ses différences et ses bases identitaires, une espèce de patrimoine, un domaine à protéger contre toute forme de profanation, et un trésor à sauvegarder à tout prix¹⁰².

Mais, depuis un certain temps, l'humanité connaît un très profond bouleversement et une déstabilisation de plus en plus inquiétante. Avec, d'une part, l'avènement de l'ultra-rationalisme qui

⁹⁹BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, 1980, p. 380; Idem, *Discours*, p. 380, note 20; on peut lire aussi LADRIÈRE, « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes*, p. 25 et 29.

¹⁰⁰LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 152.

¹⁰¹LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 103-104; Idem, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, p. 77.

¹⁰²BIMWENYI-KWESHI, *Discours*, p. 381.

déstabilise l'éthique (et, à travers celle-ci, toute culture) et, d'autre part, le surgissement de l'État perçu comme un meilleur cadre qui lui fournit de quoi se poursuivre et aller de l'avant, l'identité d'enracinement se retrouve actuellement en porte-à-faux. Elle est sérieusement harcelée par divers processus et stratégies de l'État, à savoir l'imposition d'une seule langue (celle de la classe dominante), l'introduction des documents tels que les « cartes d'identité », et même l'idéologisation de certains principes comme l'appartenance ou la localisation (nation, race, sol). L'identité d'enracinement se trouve soit subtilement amenuisée, soit simplement détruite, soit artificiellement recréée, soit aussi stratégiquement prise pour un adjuvant ou une composante. Dans certains de ces cas, elle peut, certes, paraître parfois comme promue. Mais les stratégies de déstabilisation, de restructuration ou de prise en compte, qui caractérisent le type de rapport que l'État pourrait entretenir avec elle, ne visent, en définitive, qu'une chose : promouvoir *l'identité étatique*, c'est-à-dire la cohésion de l'État et son propre pouvoir, au détriment de tout ce qui pourrait militer en faveur de l'identité d'enracinement¹⁰³.

On assiste ainsi aujourd'hui à une situation de conflit opposant deux formes de l'identité : d'un côté, l'identité naturelle et, de l'autre côté, l'identité artificielle. La première est fondée sur la culture profonde, les convictions religieuses de base, les mythes, les récits fondateurs, le cheminement collectif, l'histoire vécue ensemble, l'enracinement, l'identité historique, c'est-à-dire un héritage commun, fait des traditions et des continuités culturelles. La deuxième identité est considérée comme artificielle, car elle est engendrée par l'ultra-rationalisme et l'État qui lui sert

¹⁰³LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 26.

de cadre et d'outil de promotion¹⁰⁴. Entre les deux identités on trouve une tension. Dans ce conflit, fait remarquer Ladrière, mijote quelque chose de plus fondamental, qui « traverse toute la culture contemporaine : l'opposition entre le vécu et le construit »¹⁰⁵.

Dans un tel environnement, où les voix se lèvent souvent pour parler du statut de l'identité naturelle, on est menacé par certains dangers. On court, en effet, le risque soit de sombrer dans l'archéologisme culturel (lequel frise l'irréalisme), soit de croire à l'héraclitéisme culturel (qui essaie tant bien que mal de remplacer l'héritage culturel par un style de vie purement artificiel). Ce conflit rappelle, en quelque sorte, la problématique de l'universalisme et du particularisme. Il fait mieux comprendre pourquoi il y a, aujourd'hui, ce que l'on entend par *revendication identitaire* : on s'insurge, au fond, contre le fait que l'on se voit privé de cela même qui fait partie de l'existence, au profit de quelque chose d'impersonnel et d'abstrait, qui n'est pas du tout une identité. Le système scientifique et technique moderne est un mode de connaissance, une manière particulière de savoir et de savoir-faire. Quoiqu'objective et efficace, cette manière de savoir et d'agir s'avère totalement impersonnelle et abstraite. En plus, « l'activité économique est anonyme, et le droit s'autonomise par rapport à l'éthique et devient un pur formalisme. La revendication identitaire est la revendication de l'intégrité de la personne contre sa dissolution dans les appareils, qu'ils soient de nature idéale ou de nature matérielle »¹⁰⁶.

¹⁰⁴LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 28.

¹⁰⁵LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 28.

¹⁰⁶LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 28-29.

Il est, certes, superflu de dire que ce paysage conflictuel constitue la réalité d'aujourd'hui. Il n'est pas réaliste, à l'heure actuelle, de vivre sans la science et sans l'État, donc sans l'ultra-rationalisme. Mais ce climat, qui caractérise notre époque, interpelle. Il reste lui-même un défi qu'il faudrait relever. Comment alors, compte tenu du caractère inévitable de cet état de chose, l'articulation entre le vécu et le construit, entre l'authentique et l'inauthentique, entre l'identité naturelle et l'identité artificielle, entre l'identité d'enracinement et l'identité étatique, entre la culture et la science, etc., peut-elle être possible?

En préconisant, à travers son iconoclasme révolutionnaire, la destruction des tabous traditionnels (Towa), en érigeant les intérêts des masses en critère décisionnel (Buakasa), en faisant jouer aux valeurs sociales et culturelles négro-africaines un rôle primordial dans la sélectivité et l'acceptabilité des technologies de pointe (Ngangura), en ne poursuivant que les valeurs qui puissent présider à l'établissement d'un ordre positif transcendant (Elungu), etc., on tient un discours dont l'objectif principal reste l'acquisition rapide de la science moderne.

Mais cet objectif se retrouve lui-même confronté à un autre problème particulièrement épineux, celui de l'harmonisation de deux systèmes (culturel et scientifico-technique), dont l'une des caractéristiques les plus marquantes consiste, pour chacun, en une obéissance plus ou moins rigide à la dynamique interne. Ce problème est crucial et ne peut être évité dans le processus d'intégration de la science et de la culture. Il n'est malheureusement pas suffisamment traité dans le discours négro-africain que l'on a examiné dans le chapitre précédent. Et pourtant, il ne cesse de placer quiconque s'intéresse à la science moderne (dans une culture donnée) devant deux systèmes

dont les caractéristiques font ressortir le défi que, dans leur rapport, la culture et la science présentent pour leur harmonisation.

La prospective de Ngangura, l'humanisation d'Atomate, de Banona, de Kadioto, et de Kä Mana, la dialectisation de Tshiamalenga, et même, de façon négative, l'iconoclasme de Towa, qui soulignent tous l'importance de la culture négro-africaine, ne proposent pas quelque chose de pertinent dans l'articulation du couple science-culture. En ayant une attitude péjorative par rapport à cette culture des Noirs d'Afrique, et en leur demandant de s'en défaire¹⁰⁷, Towa se voile le visage aussi bien devant la revendication identitaire que devant la tendance à l'autonomisation que présente le système culturel lui-même. En optant pour une telle position, il se met dans une situation qui ne pourrait être susceptible de résoudre la problématique du binôme science-culture. La dialectisation de Tshiamalenga, la prospective de Ngangura et l'humanisation des autres penseurs, ne proposent pas mieux. Elles font pressentir, certes, l'importance de la culture négro-africaine dans l'harmonisation de ce binôme, mais elles n'indiquent pas, de manière systématique, comment il faudrait solutionner la tendance systémique à l'autonomisation. Et c'est précisément en ce point crucial que Ladrière apporte une meilleure contribution.

Au niveau du premier registre, sa réflexion se fait à l'intérieur de la science elle-même. En partant de son essence et de son statut, de la nature et du mode de fonctionnement de l'action définie comme possibilisation, elle indique comment la question de la tendance à l'autonomisation du

¹⁰⁷Cela s'avère particulièrement difficile. Il suffit de se rappeler les trois niveaux que l'on a identifiés dans la culture négro-africaine pour s'en rendre compte : niveau phénotypique, niveau des institutions et niveau génotypique.

système scientifico-technique peut être résolue. Elle montre aussi comment, à travers une telle voie, il devient possible d'espérer sortir des méandres auxquels semble conduire la problématique de l'articulation du binôme science-culture. Autrement dit, l'ouverture à l'inédit que l'on trouve à l'intérieur de la science moderne elle-même, son caractère non figé dû à son dynamisme interne et à la relativité de son objectivation, la nature de l'action en tant qu'événementialité et, en ce qui concerne l'espace public, le caractère décisif de sa visée éthique par rapport à la fluidité de l'interprétation, etc., sont autant de pistes qui montrent comment envisager la réflexion en ce concerne l'autonomisation systémique au niveau du premier et même du deuxième registres.

On va maintenant examiner l'apport de Ladrière par rapport au troisième registre. Il va être circonscrit en deux volets : d'une part, la culture en tant qu'action objectivée et ressource de l'action et, d'autre part, la question du sens. L'objectif poursuivi ici est de montrer comment, dans son dynamisme, le système culturel se défait de son autonomisation. D'une part, la culture, comme la science, est une action à objectivation relative. Elle a besoin d'autres facteurs ou d'autres systèmes pour survivre et assurer son développement. D'autre part, ce développement a lui-même besoin (pour son effectivité) que la problématique du sens – dans la mesure où elle demeure une question ouverte – soit portée par une instance à l'intérieur de laquelle le sens reste sans cesse en suspens. Et cette instance est, selon Ladrière, l'action¹⁰⁸.

Autrement dit, l'objectivation relative du système culturel et l'ouverture de la question du sens sont deux facteurs qui contribuent au développement de ce système en rendant relatives son

¹⁰⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 194.

autosuffisance et sa tendance à l'autonomisation. En plus, étant en rapport avec ce qui est ultime, le sens ne peut lui-même être absorbé par aucune figure culturelle particulière, en dépit de la tâche que celle-ci peut s'assigner en vue de l'exprimer. Dans cette perspective, toute culture particulière ne peut donner, à travers ses diverses expressions concrètes, qu'une illusoire totalisation du sens, un fallacieux niveau de sa maturation, une fausse saturation de ce qu'il pourrait représenter. Par rapport à toute culture particulière, la question du sens reste toujours ouverte. Elle dépasse les frontières de n'importe quelle culture donnée et, par conséquent, convie toute culture (pour sa survie et son développement) à se fier à l'action en tant que possibilisation créatrice.

Grâce à ce dynamisme qui, à cause de la relativité de son objectivation, est, d'un côté, tonifié par son ouverture aux apports extérieurs divers et, de l'autre côté, par la question du sens qu'elle ne peut prétendre résorber dans ses multiples expressions concrètes (qui demeurent essentiellement particulières, donc limitées), la culture devient capable de s'enrichir. Elle offre, par son ouverture, une espèce de potentialité positive à partir de laquelle elle peut être reprise par l'action dans son propre projet instaurateur. C'est donc à partir de la logique de l'action, en tant que capacité de réappropriation, que l'on peut, en définitive, mieux observer le dynamisme du système culturel, lequel fait lui-même partie de ses ressources. C'est également à partir de cette même logique que la problématique du couple science-culture semble trouver une solution.

L'action opère toujours à partir d'un déjà-là, à partir d'une sorte de préalable dans lequel se rencontrent plusieurs facteurs : les continuités culturelles diverses, les événements historiques propres, les différents cheminements fondateurs, les multiples récits marquants, les mythes et les

légendes fondamentaux, les convictions religieuses de base, l'héritage commun, l'identité d'enracinement, etc., bref, la culture profonde. Ce déjà-là est un pré-donné dont l'action est déjà marquée, auquel elle peut apporter des modifications plus ou moins profondes, qu'elle peut reprendre sous d'autres formes, mais avec lequel elle doit toujours compter. Le lien qu'elle entretient avec ce préalable est à la fois nécessaire et contingent, inévitable et souple : le déjà-là ne s'offre pas à l'action comme un repère solidement sclérosé, comme un terme absolument déterminant, comme une référence non modifiable, comme une histoire (ou une source d'inspiration) contraignante, comme un héritage rebondissant sans cesse tel quel, mais comme une ouverture à partir de laquelle elle peut envisager d'autres possibilités. Autrement dit, « dans la mesure où cette contingence de l'histoire s'impose comme héritage, on pourrait parler à son propos de contingence nécessitante, à condition de comprendre cette nécessité comme l'irrévocable de ce qui a été, non comme la prédétermination absolue de ce qui sera »¹⁰⁹.

Selon Ladrière :

Les conditions d'effectivité qui appartiennent à la structure de l'action lui imposent d'assumer les contraintes que la logique interne des systèmes fait peser sur elle. Cela ne lui enlève cependant ni son originalité ni sa créativité spécifique. Car, bien que, en vertu de leur énergie auto-organisatrice, les systèmes tendent à se rendre de plus en plus autonomes, ils ne sont jamais absolument fermés sur eux-mêmes, dans un fonctionnement complètement auto-suffisant. Les systèmes ne vivent précisément que de leurs interactions avec l'extérieur. Et les systèmes produits par l'homme, tels que la science, la technologie et la culture, ne peuvent subsister, et éventuellement se développer, que par les échanges qu'ils entretiennent avec l'action et sa créativité originale. Tout système de ce type est en somme de l'action objectivée, mais

¹⁰⁹LADRIÈRE, « La signification de la revendication identitaire », dans VACHON, *L'universalité catholique face à la diversité humaine*, p. 17-18.

l'objectivation qu'il produit n'est jamais totale, en ce sens qu'elle peut toujours être reprise dans le mouvement de l'action¹¹⁰.

Cela montre à quel point l'action – de par ses performances de réappropriation – a non seulement la capacité de résoudre le problème de l'articulation des systèmes scientifico-technique et culturel, mais aussi de se révéler – de par sa nature même – comme un véritable processus d'auto-détermination. En s'appropriant leur contenu respectif, l'action détourne les systèmes de leur tendance à l'autonomisation, qui va dans le sens de leur autosuffisance, pour les entraîner dans son propre projet, qui est celui « du devenir-soi de la volonté ». Elle les reprend sous sa propre mouvance et leur confère une direction dont la trajectoire est essentiellement définie par ses propres objectifs¹¹¹. Un tel mouvement correspond pertinemment bien à ce qui peut être interprété comme un véritable processus d'auto-responsabilisation.

Cette autonomie de l'action, comme celle de la volonté, n'est pas à confondre avec une souveraineté capricieuse qui, en rendant contingent le lien référentiel à certaines valeurs (ou normes), porte le risque de devenir arbitraire. Il s'agit plutôt d'un comportement qui, tout en se révélant conforme à certaines valeurs (ou normes), les a assumées au préalable en les faisant siennes. Dans ce sens, le processus de réappropriation, qui caractérise l'action, signifie que celle-ci n'obéit pas à une norme qui lui serait venue de l'extérieur, car, du fait qu'elle opère toujours en accord avec elle-même, elle suit au fond son propre mouvement interne¹¹². C'est cette capacité qui

¹¹⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191-192.

¹¹¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191; Idem, « La philosophie sociale », dans KLIBANSKY, *La philosophie contemporaine*, p. 259.

¹¹²LADRIÈRE, « L'engagement », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 121-122.

lui demande d'être toujours vigilante¹¹³, et qui lui permet d'instaurer, sans contraintes extérieures, son propre projet¹¹⁴. À l'analyse de celui-ci, on découvre que l'action est capable d'assumer les performances systémiques, de rendre relative la tendance à l'autonomisation des systèmes, et de se montrer apte à les articuler. Que dire de la question du sens?

Si, au niveau du premier et du deuxième registres, l'action cherche respectivement à avoir une connaissance même confuse du type de défi auquel elle est confrontée et un consensus au sein de divers points de vue qui s'affrontent, la question du sens, qui semble être explicitement soulevée au troisième registre, et à partir de laquelle on peut parler d'un lien entre les trois registres, y est déjà à l'oeuvre.

Elle est, d'une part, sous-entendue par la préoccupation de l'action de savoir pourquoi la science moderne soulève un questionnement éthique. Une telle préoccupation concerne le sens dans la mesure où l'éthique relève spécifiquement de la personne humaine. C'est cela qu'ont cherché à mettre en lumière tous les scénarios envisagés précédemment¹¹⁵. Certes, en visant la maîtrise des présupposés du système scientifico-technique moderne, l'objectif était l'harmonisation du *vécu* et du *construit*. Mais, à travers ce projet lui-même, c'est la personne humaine (son bien-être) qui est au centre. D'autre part, la question du sens est présente au deuxième niveau. Dans les débats,

¹¹³LADRIÈRE, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144; Idem, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 382.

¹¹⁴LADRIÈRE, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 380.

¹¹⁵À savoir : 1) les trois types de rapport entre le vécu et le construit; 2) le concept éco-éthique; 3) la métaphysique de la représentation; 4) l'arrondissement; 5) les conséquences méthodologiques affectant le système scientifico-technique moderne.

l'action se donne, grâce à la parole, une multivocité intérieure. Dans sa visée éthique, elle ne semble avoir qu'une question à laquelle elle tente de répondre : qu'est-ce qui est bien à faire (c'est-à-dire qui pourrait concourir à une vie sensée pour les humains), qu'est-ce qui ne l'est pas? En poursuivant continuellement le bien, l'action est mobilisée par la visée éthique de la décision à prendre. Elle reste donc marquée par la question du sens, à travers laquelle elle essaie, dans la mesure du possible, d'éviter, pour les humains, tout ce qui peut porter préjudice à leur bien-être.

Un mur ne doit donc pas être construit entre ces trois processus de l'action, même si, pour des raisons analytiques, on les aborde distinctement. Ils sont des registres par lesquels l'action tente de se ressaisir afin de mettre en lumière et de promouvoir, de manière la plus adéquate possible, l'exigence qu'elle porte en elle-même, celle d'un perpétuel rééquilibrage du sens en vue d'une meilleure intégration systémique.

Tous les systèmes l'aident, chacun selon sa performance, dans cette tâche. La science, tout en restant fondamentalement impersonnelle et abstraite, permet à l'action de maîtriser les aspects physiques, sociaux et historiques des situations. La culture lui suggère un sens et une finalité, c'est-à-dire une symbolisation et une justification¹¹⁶. Mais aucun système n'est capable de revêtir la forme intégratrice de rôle que seule peut assumer l'action elle-même : la science moderne, parce qu'elle porte préjudice à l'identité d'enracinement, c'est-à-dire à cela même qui fait partie intégrante de l'existence et, la culture, parce qu'elle doit constamment se réinterpréter compte tenu des acquis scientifiques et techniques modernes. « C'est l'existence qui s'intègre elle-même dans l'effort par

¹¹⁶LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 193.

lequel, dans l'action, elle se construit. Et la culture [tout comme la science] n'est que l'ensemble des formes sur lesquelles elle s'appuie, tout en les dépassant nécessairement dans la reprise créatrice qu'elle est appelée à en faire »¹¹⁷.

La question du sens, dont la science moderne ne semble pas, par principe, tenir compte, et à laquelle, dans ses expressions à la fois particulières et plus ou moins figées, n'importe quelle culture donnée ne répond que par des figures approximatives, reste donc ouverte. Elle est, certes, liée à l'identité, mais, estime Ladrière¹¹⁸, seule l'action peut la traiter avec pertinence. D'une part, parce que, en gardant continuellement en suspens le sens, l'action échappe aux fameuses illusions de sa fausse globalisation par les expressions culturelles particulières dans la mesure où elle se définit comme chargée de travailler à l'avènement même du sens. D'autre part, parce que, étant à l'entrecroisement des performances systémiques (à l'émergence desquelles elle a initialement oeuvré et au moyen desquelles elle opère par la suite), elle reste l'unique médiation susceptible de favoriser leur interaction et d'articuler les systèmes scientifico-technique et culturel.

Il s'agit ici d'un grand travail et d'une très grande responsabilité. Une telle préoccupation paraît, en effet, exigeante parce qu'elle demande que l'action soit continuellement en état d'éveil. Elle requiert également qu'elle fasse continuellement et minutieusement des évaluations afin d'éviter de se compromettre éthiquement¹¹⁹.

¹¹⁷LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 195-196.

¹¹⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 192-194.

¹¹⁹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 194; Idem, « L'interprétation dans le jugement éthique », p. 144; Idem, « L'invention politique », dans ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique*, p. 382.

5. Conclusion.

Tout au long de ce chapitre, la question à laquelle il fallait répondre est la suivante : en quoi Ladrière permet-il d'apporter une contribution au discours négro-africain sur les trois registres en tant que processus que l'action s'impose elle-même dans son projet d'articulation des systèmes scientifico-technique et culturel?

Dans leur discours, les négro-africains semblent plus préoccupés par l'acquisition rapide de la science moderne en vue de leur libération que par des problèmes que cette même science paraît poser à toute culture. Le rapport entre la science et la culture se traite en termes d'opposition entre modernité et tradition. La tendance à l'autonomisation de chacun de ces deux systèmes, qui permet aux réflexions de Ladrière sur le concept *intégration* de garder leur pertinence, et qui montre à quel point l'on ne peut négliger la médiation de l'action, n'est pas prise au sérieux. Les trois registres, qui sont des processus que l'action impose à son propre mode de fonctionnement pour pouvoir aborder de manière appropriée la problématique du binôme science-culture, ne sont pas pris en compte. Seule l'acquisition rapide de la science moderne compte. Tant pis, semblent dire certains¹²⁰, pour l'effet.

Le discours de Ladrière garde sa pertinence. La maîtrise des présupposés du système scientifico-technique, l'aménagement d'un espace public et l'ouverture aux suggestions de la culture

¹²⁰C'est le cas de BUAKASA, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 304.

profonde ne sont pas des procédés qui sont dictés du dehors à l'action. Ce sont des mécanismes de fonctionnement qui se tiennent logiquement, et que l'action elle-même fait peser sur elle en vue d'harmoniser le construit et le vécu. Cette façon de procéder n'est pas du tout différente de ce que l'on peut appeler auto-responsabilisation.

Par rapport aux systèmes scientifico-technique et culturel, qui ont tendance à n'accorder le crédit qu'à ce qui paraît fonctionner selon leurs critères de pertinence, et qui, pour cette raison, sont présentés chacun comme de « l'action objectivée »¹²¹, c'est-à-dire comme phénomène plus ou moins figé, l'action apparaît, en tant que pure ouverture, comme une potentialité capable de choix et d'innovations. L'objectivation que produisent les divers systèmes en général étant, à tout point de vue, relative, sinon relativisée, en principe, par l'action, celle-ci a la capacité de les faire confronter et de les intégrer, suivant son telos, dans sa propre dynamique.

Autrement dit, le processus de maîtrise des présupposés de la science moderne permet de découvrir que tout système (pas uniquement le système scientifico-technique) est de l'action objectivée. Cette objectivation a un caractère relatif; ce qui permet à l'action de reprendre tout système et de l'inscrire dans son mouvement instaurateur¹²². Une telle caractéristique (relativité) ressemble à la flexibilité de l'interprétation qui est en jeu dans l'espace public. Dans ce registre, la malléabilité de l'interprétation fonctionne comme la relativité de l'objectivation de tout système par rapport au processus de son intégration. Elle rend possible le consensus entre les participants d'une

¹²¹LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 192.

¹²²LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 192.

discussion dans la mesure où, dans un débat, les divers modes discursifs de prise de parole conduisent nécessairement à un travail permanent de réinterprétation. En plus, l'espace public lui-même se révèle comme un cadre formel où les libertés se confrontent. Il est aussi un lieu où l'on fait confiance au discours humain. Il se définit également comme une structure où l'on cherche à relever ensemble les divers défis qui pourraient se présenter et, cela, dans une ouverture aux suggestions que pourrait offrir la culture profonde en vue d'éviter à l'action de devenir un voeu illusoire.

Le discours de Ladrière ne se contente donc pas d'identifier les difficultés. Il ne se limite pas à montrer dans quel type de méandres la science moderne plonge l'humanité. Il ne cherche pas non plus à saisir seulement ce qui, en ce système, est à l'origine d'un questionnement éthique. C'est, aussi, un discours qui, à travers une profonde réflexion sur l'action elle-même, suggère des pistes de solution et, par le fait même, permet d'espérer.

En tant que possibilisation, l'action est une initiative, c'est-à-dire un processus dont le mode de fonctionnement est tel qu'elle est capable d'harmoniser les diverses performances systémiques. Tout en fonctionnant de manière à poursuivre sans cesse son telos, elle coordonne les différents systèmes de telle sorte qu'ils puissent s'insérer dans sa propre dynamique et, à travers tout ce processus, n'est-ce pas, en définitive, l'auto-accomplissement de l'existence qui est visé?¹²³ C'est ce que va examiner le chapitre suivant.

¹²³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 190-191; Idem, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 306.

V. CHAPITRE SIXIÈME : ACCOMPLISSEMENT DE SOI COMME FINALITÉ DU MOUVEMENT DU SENS.

1. Introduction

L'objectif de ce chapitre est de poursuivre la réflexion sur l'action en tant qu'initiative de l'existence en vue de son auto-réalisation. L'action a été identifiée dans ce travail comme instance médiatrice à double titre : d'une part, elle permet à l'existence de s'auto-accomplir en amenuisant la distance qui sépare son *être présent* de son *être à venir*. D'autre part, elle assure l'harmonisation du construit et du vécu dans la problématique de l'intégration de la science et de la culture.

Dans ce chapitre, on verra qu'elle fait encore plus : elle rend effectives les diverses solutions aux différents problèmes ciblés par tous les auteurs africains ou africanistes¹ évoqués dans les chapitres précédents. Elle devient donc médiatrice à trois niveaux. D'abord, entre le *déjà-là* et le *pas-encore*, deux pôles que vit l'existence dans une recherche permanente de coïncidence. Ensuite, entre le construit et le vécu, deux concepts qui rappellent la problématique de l'intégration des systèmes scientifico-technique et culturel. Enfin, en tant que possibilisation des solutions aux divers problèmes particuliers évoqués précédemment². Cela reste vrai même si les solutions en question doivent être qualifiées d'inappropriées à cause du fait qu'elles ne parviennent ni à trouver la pertinence ni à articuler le couple science-culture.

¹Par *africanistes* on entend les auteurs qui ont travaillé sur l'Afrique sans qu'ils soient eux-mêmes africains.

²Il s'agit, d'une part, de différents axes (Ngala Nkenda, Muyengo Mulombe, Édouard Boné, Andras Zempleni, Buetubela Balembo et Peter Pandimakil) et, d'autre part, de l'iconoclasme révolutionnaire (Marcien Towa), de la dialectisation (Tshiamalenga Ntumba), de la prospective (Ngangura Kasole) et de l'humanisation (Kä Mana, Atomate Epas-Ngan Arm'Atom, Banona Nseka Mayindu et Kadioto Kabanda).

Une telle performance, qui va de part en part, exige que l'on poursuive la réflexion sur le statut et le mode de fonctionnement de l'action. Ce qui est visé à travers une telle démarche, c'est une sorte de radicalisation des processus mêmes de l'action, qui tente d'examiner minutieusement celle-ci dans ses divers et multiples aspects.

La finalité de l'action, c'est, certes, ce qui est bien pour l'épanouissement intégral de tous les humains. C'est en cela que consiste sa performance. Mais, on le sait, elle n'avance pas toujours à une vitesse rectiligne uniformément accélérée. Elle peut aller à l'encontre d'elle-même et, partant, démolir l'espérance qu'elle est sensée porter en elle. Que faire alors dans ce cas où elle semble porter préjudice à ses performances? C'est la recherche d'une solution à cette question qui va nous ouvrir à la foi chrétienne comme fondement de l'espérance et comme promesse de la délivrance de la dérélition de l'action.

Ce chapitre est intitulé *Accomplissement de soi comme finalité du mouvement du sens*. Ce qui justifie ce titre, c'est le statut même de l'action. En effet, ce qui est visé dans toute action, c'est l'épanouissement intégral de la personne humaine. Même à travers celle qui pourrait être effectivement ou apparemment la moins importante, c'est cela qui est constamment poursuivi. Pour autant qu'elle soit évidemment une expression de la volonté, l'action humaine ne recherche que cela à travers les diverses initiatives concrètes et précises qu'elle pourrait prendre³. C'est pour cette raison que :

³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 190-191.

Le problème essentiel d'une réflexion éthique dans le contexte de la science moderne, c'est [finalement] celui d'une restauration de l'unité de l'homme par-delà la distance qui se creuse dans son existence entre le vécu et le construit. [...]. C'est bien en définitive l'unité de l'être humain qu'il s'agit de retrouver comme le sol même à partir duquel peut s'élaborer la réflexion éthique⁴.

À travers un tel projet, sous-entendu d'ailleurs tout au long du présent travail, l'issue de la maîtrise des présupposés de la science, de l'aménagement d'un espace public et même de la prise en compte de la culture profonde, suppose une chose : la visée fondamentale de l'action consiste, en définitive, à aider l'existence à se réaliser pleinement, à s'auto-accomplir de manière authentique.

Certes, en parlant dans les chapitres précédents de la science, de l'espace public et de la culture profonde, on a fait un détour dispendieux avant d'arriver à cette visée fondamentale de l'action. Cette procédure était indispensable pour des raisons précises. Il fallait montrer la cohérence de la logique de l'auto-responsabilisation ainsi que le caractère incontournable de ses registres. Il fallait, en plus, montrer comment l'action allait procéder et, aussi, justifier sa pertinence en tant que médiation du processus d'intégration systémique. Mais, à l'issue de toutes ces initiatives visant l'articulation du couple science-culture, à ce niveau que l'on peut considérer comme la récapitulation de tous les processus, il n'y a qu'un seul objectif pour l'action. Il consiste essentiellement à assurer à l'existence son accomplissement intégral, c'est-à-dire un rapprochement de plus en plus marqué de *son être* et de son *devoir-être*. C'est en cela que consiste la finalité du mouvement du sens.

⁴LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 306.

Par la maîtrise des présupposés de la science, l'action est, certes, arrivée à un stade où elle a réussi à identifier (même si ce n'est que de façon encore nébuleuse) la nature du défi à relever. À travers l'espace public, elle procède de manière à atteindre le niveau où elle réalise un consensus et, cela, après s'être ouverte à la culture profonde (en tant que préalable nécessaire et contingent). Mais, à travers tout cela, elle reste, en tant qu'instance auto-constitutive, fidèle aux visées qu'on lui reconnaît.

Si divers systèmes doivent y concourir, la science et la culture doivent absolument faire partie de ce peloton. Ce qui exige leur contribution, ce n'est pas seulement le fait que l'on ne peut actuellement se défaire ni de la science ni de la culture. C'est, également, la manière dont a été identifiée la problématique bioéthique en contexte négro-africain dans la première partie du présent travail. Mais aucun de ces deux systèmes n'est malheureusement capable de fonctionner à la manière de l'action, c'est-à-dire de façon intégrative. La science moderne, parce qu'elle crée des situations fondamentalement neuves, qui sont à la base des mouvements de revendication identitaire et, la culture, parce qu'elle doit constamment se ressaisir et se réajuster compte tenu des progrès scientifiques et techniques enregistrés depuis la Deuxième Guerre mondiale. C'est plutôt à l'action que revient la noble et dure tâche d'aider l'existence à se construire et à s'accomplir. Et les deux systèmes (science et culture) ne sont que de simples adjuvants. Étant évidemment incontournables, ils offrent, certes, un appui à l'action. Mais, du fait qu'ils demeurent fondamentalement limités, l'existence reste profondément consciente que son action doit procéder de manière à les dépasser grâce à l'irremplaçable rôle intégratif que celle-ci, seule, est sensée jouer⁵.

⁵LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 195-196.

Comme constaté au chapitre précédent, ce processus de l'action est lui-même possible parce qu'il y a un dynamisme à l'intérieur de chacun des trois registres. Il est aussi possible parce que, comme déjà évoqué au troisième chapitre, il y a une espèce de perpétuelle attente de soi à l'intérieur même de l'existence. Ce qu'elle est déjà (son être) et ce à quoi elle aspire (son devoir-être) sont simultanément vécus dans une dynamique sans équivoque, selon laquelle la personne humaine se définit essentiellement comme un être qui cherche constamment à coïncider avec soi-même. Et c'est l'action qui doit combler la distanciation qui l'éloigne de ce qu'elle doit être authentiquement. C'est à elle que revient la tâche d'assurer à l'existence son accomplissement intégral, c'est-à-dire son authenticité et sa fin.

Mais, fait remarquer Ladrière, la relation entre ce *déjà-là* (être présent de l'existence) et ce *pas-encore* (être futur de l'existence) est de nature purement formelle. Le *pas-encore* n'est pas une image reflétée dans un miroir qu'il suffirait simplement de regarder pour être capable d'en identifier et d'en reproduire exactement tous les contours. Ce n'est pas non plus une donnée nettement précise apparaissant à l'action dans une sorte de claire vision. C'est encore moins un spectacle qu'il suffirait de regarder sur la scène pour être à même d'en reproduire toute la trame, c'est-à-dire le fil de tous les événements marquants. Il s'agit plutôt d'une tâche à accomplir, qui est confiée à la responsabilité même de l'existence. En mettant celle-ci en jeu « comme source authentique de son action »⁶, elle exprime son autonomie, son statut d'être spécifiquement un sujet éthique, c'est-à-dire libre et responsable. C'est donc une démarche qui fait partie de l'existence et à laquelle elle ne pourrait se dérober sans porter préjudice à ce qu'elle est réellement.

⁶LADRIÈRE, « La responsabilité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 156.

Une telle responsabilité paraît trop lourde pour être harmonieuse de bord en bord. Le rapport à la visée fondamentale de l'existence étant de nature purement formelle, l'action étant toujours concrète et située, la mise en route de celle-ci paraît problématique. Elle présuppose toujours, par rapport au cours des événements, une appréciation en vue de préciser l'éthicité des situations en fonction des décisions éventuelles à prendre. Mais le caractère hautement insoupçonné des situations que génère la science moderne rend un tel préalable plus conflictuel, et par là le rapport à l'authentique moins évident. Les choix à faire adviennent pratiquement donc « dans ce qu'on pourrait appeler le risque éthique »⁷.

Pour ne pas être arbitraire, inutile et insignifiant, le travail de l'action doit être pris au sérieux. Il doit, cependant, être repris dans un discours qui fonde l'espérance qu'elle (action) porte en elle-même tout en rendant supportable « la déréliction » à laquelle elle pourrait être livrée. Un tel discours se veut théologique. Il consiste, pour la foi chrétienne, à fournir une assise à l'espérance que porte l'action en tant que possibilisation. Il a également pour mission de faire apparaître cette foi chrétienne comme une espèce de « promesse de la délivrance » par rapport à la déréliction interne qui menace constamment les possibilités de l'action⁸.

Cela dit, il s'agit dans ce chapitre de poursuivre la réflexion sur le mode de fonctionnement de l'action, en revenant sur ses trois niveaux de médiation, et en répondant, en un premier temps,

⁷LADRIÈRE, « La responsabilité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 156; Idem, « Existence comme lieu de la foi », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 236.

⁸LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 224-225.

à trois questions précises. D'abord, comment, d'une part, chacun des trois registres (science, espace public, culture) et comment, d'autre part, le mouvement à l'intérieur de l'existence rendent-ils possible le processus de l'accomplissement de soi en tant que visée fondamentale de l'existence? Ensuite, comment l'action permet-elle de rendre effectives les diverses solutions proposées par les penseurs africains et africanistes cités dans ce travail dans le cadre soit de la bioéthique soit du couple science-culture? Enfin, quel est le statut de l'action par rapport à la visée fondamentale de l'existence? Dans la réponse à ces questions, on va se rendre compte de la performance de l'action.

Mais cela n'est qu'une de ses facettes. Il faudra, dans un deuxième temps, poursuivre la réflexion en allant encore plus loin afin de découvrir d'autres facettes de l'action. En effet, dans sa mission de faire advenir ce qui s'offre, fait remarquer Ladrière, l'action peut aller à l'encontre d'elle-même et, ainsi, donner lieu à quelque chose de pire, de dramatique, d'irréversible et d'inquiétant. Elle peut, dans une sorte de saut dans le vide, avancer sans savoir exactement où elle va. Elle peut aussi faire systématiquement douter de la raison et de ses performances, comme c'est le cas dans ces différentes situations où, de façon irréversible, une force tout à fait contraire semble venir la casser ou la repousser⁹. On évoquera ce moment tragique de l'action en termes d'avènement de la déréliction.

De ce qui vient d'être dit au sujet de l'action, deux constats se dégagent à l'intérieur même de celle-ci : d'une part, l'espérance qui la porte et, d'autre part, le désespoir qui la désamorce. Avant

⁹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 221.

de conclure ce chapitre, on fera allusion à ces deux expériences apparemment contradictoires. On le fera en parlant de la foi chrétienne comme instance justificatrice de l'espérance de l'action par rapport à l'appel qui la mobilise et, aussi, comme engagement à pouvoir la débarrasser de ce qui pourrait la déstabiliser. Il ne s'agit nullement ici de l'abandonner, mais de l'inscrire dans une perspective qui pourrait tonifier sa relance.

2. Dynamisme des registres et de l'existence : possibilisation d'un accomplissement de soi.

Dans toute action humaine, peu importe la signification ou le degré d'importance que l'on pourrait y accorder, dans la mesure où elle pourrait être interprétée comme une expression de la volonté, on pourrait voir un seul but : l'accomplissement intégral de soi¹⁰. Par conséquent, ce que semble poursuivre, en définitive, la question de l'harmonisation de la science et de la culture, c'est cette auto-réalisation de l'existence ou, encore mieux, la reconstruction de son « unité » par-delà la dichotomie qu'instaure la problématique du construit et du vécu¹¹ telle qu'élucidée dans les chapitres précédents.

Un tel objectif ne pourrait être lui-même atteint qu'à certaines conditions : d'une part, chacune des composantes de l'action (science, espace public et culture), sur lesquelles elle doit s'appuyer, doit devenir elle-même coopérative en se montrant prête à être reprise par celle-ci dans un processus intégratif. Sans mettre sous le boisseau une autre condition concernant le fait que

¹⁰LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 190-191.

¹¹LADRIÈRE, « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 306.

l'action elle-même doit absolument avoir les capacités requises pour pouvoir mener à bien une telle entreprise¹², il faut, d'autre part, que sa propre visée puisse elle-même finalement rejoindre, à travers un tel processus, l'aspiration la plus profonde de l'existence.

Tout en contribuant chacun à leur manière au processus de la réalisation de soi¹³, les deux systèmes scientifico-technique et culturel ont été identifiés au chapitre précédent comme des entités à objectivation relative. Leur auto-régulation n'étant pas auto-suffisamment absolue, elle se révèle, par contre, essentiellement relative. Chaque système reste dynamique. Il évolue et subsiste par d'autres grâce à l'action et à son mode de fonctionnement. La position centrale que celle-ci occupe au sein des systèmes, l'esprit d'embrigadement qu'elle manifeste à leur égard, et la dynamique interne qu'elle poursuit sans cesse, lui permettent de jouer son rôle intégratif en prenant soin de les insérer tous (parce que non sclérosés) dans sa propre destination¹⁴.

Comme mentionné au chapitre précédent, les systèmes scientifico-technique et culturel sont dynamiques. Cette caractéristique de la science et de la culture se rencontre aussi au niveau des échanges discursifs. Autrement dit, le caractère non figé des systèmes scientifico-technique et culturel correspond au caractère malléable de l'interprétation qui est au coeur de l'espace public.

¹²Le dynamisme repéré au niveau des registres et à l'intérieur de l'existence ne suffit pas à lui seul à susciter l'effectivité. L'action, en tant que possibilisation, est cette instance médiatrice qui doit favoriser ce qui doit advenir et qui, de soi, n'est qu'une éventualité sans la force de se poser par soi-même.

¹³LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 193 : « Le système [scientifique et technique] procure essentiellement à l'action les conditions qui assurent sa maîtrise sur les situations (considérées du reste à la fois dans leurs composantes physiques et dans leurs composantes sociohistoriques (sic)), tandis que le système culturel [...] procure essentiellement à l'action des schèmes de structuration interne qui lui permettent de se donner un sens et des finalités ».

¹⁴LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 191-192.

En effet, dans les discussions pratiques ou, ce qui revient au même, les échanges discursifs ou l'espace public, ce qui est en jeu, c'est l'interprétation. Comme indiqué au chapitre précédent, une interprétation est un horizon dans le sens duquel un sujet lit le monde qui l'entoure ainsi que les situations auxquelles il fait face. Elle est essentiellement fluide parce qu'elle peut subir des changements. À la suite des informations supplémentaires reçues, elle peut, en effet, recevoir des significations nouvelles sur la base desquelles elle pourrait fournir une meilleure appréhension de ce qui est en jeu et de la décision à prendre. Constamment comprise comme « source de clarté existentielle, elle n'est jamais totalement claire pour elle-même. En même temps qu'elle propose effectivement un déchiffrement, elle est aussi appel permanent à un nouvel effort d'élucidation. Toute interprétation fonctionne comme ouverture d'une possibilité en principe indéfinie de réinterprétation »¹⁵.

Dans l'espace public, la fluidité de l'interprétation est semblable à la relativité de l'objectivation des systèmes scientifico-technique et culturel au premier et au troisième registres. En dépit, d'une part, de la diversité d'opinions que provoque le caractère inédit des situations actuelles et, d'autre part, de la tendance à l'autonomisation systémique évoquée dans les chapitres précédents, la fluidité de l'interprétation et la relativité de l'objectivation fonctionnent toutes deux comme de véritables disponibilités au service de l'action. Elles sont une sorte de *potentialité positive*¹⁶ au profit de la réalisation de la visée fondamentale de l'existence. Elles permettent, en tant

¹⁵LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 195; Idem, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 311-312 et 313.

¹⁶Dans le sens de malléabilité ou de disponibilité : LADRIÈRE, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, p. 308-309; Idem, « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 86.

que forme de coopération, d'intégrer la science et la culture. Elles sont une sorte de disponibilité qui rend possible (à travers chacun des registres) le processus de l'accomplissement de soi, et par là d'espérer.

Par-delà les situations insoupçonnées que génère la science moderne, ce qui est poursuivi dans cette réappropriation de la science et de la culture par l'action, c'est, en définitive, la restauration de l'unité de l'être humain. Cette unité, précise Ladrière, renvoie à la qualité de son être¹⁷. Le dynamisme des registres rend possible cette visée fondamentale. Non seulement le rôle intégratif de l'action permet également de l'espérer, mais aussi le mouvement que l'on enregistre à l'intérieur même de l'existence. En réfléchissant sur le concept *existence* en tant que mode spécifique d'être de la personne humaine¹⁸, Ladrière définit ce mouvement comme l'aspiration la plus profonde de la personne humaine :

L'existence est constitutionnellement traversée par un vœu fondamental, par un vouloir profond, qui vise la réalisation authentique d'elle-même, et [...], corrélativement, elle a la charge d'assumer par elle-même, dans son action, cette réalisation même¹⁹.

¹⁷LADRIÈRE, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 179.

¹⁸LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 27; Idem, « L'espérance de la raison », dans Jean GREISCH & Ghislaine FLORIVAL, (dirs.), *Création et événement autour de Jean Ladrière. Centre international de Cerisy-La-Salle. Actes de la Décade du 21 au 31 août 1995*, Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain 45, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 1995, p. 372.

¹⁹LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 34; Idem, « La responsabilité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 155; Idem, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 173.

3. Incontournabilité de l'action et diverses solutions proposées pour l'Afrique.

L'action ne résout pas seulement la problématique de l'intégration du couple science-culture, qui est au coeur du présent travail. Sa pertinence va jusqu'au niveau des problèmes et solutions des penseurs évoqués dans ce travail soit dans le cadre du binôme science-culture, soit dans celui de la bioéthique en contexte négro-africain.

En tant que pure ouverture, l'action réussit à se réappropriier les diverses performances systémiques qu'elle a d'ailleurs fait surgir, en les intégrant dans son propre projet instaurateur. Elle y parvient parce que les différents systèmes qui l'aident dans cette démarche, se définissent eux-mêmes comme des *objectivités de sens* (on y reviendra plus loin dans ce chapitre), comme des entités à l'émergence desquelles elle a travaillé, et surtout comme des *actions à objectivation relative*. Elle y parvient aussi grâce à la fluidité que l'on reconnaît à toute interprétation (laquelle est en jeu au niveau de l'espace public) dans la mesure où, en entrant en dialogue avec d'autres points de vue, celle-ci devient modifiable et susceptible de s'ouvrir à un consensus.

C'est d'une telle instance, jouissant d'un tel mode de fonctionnement, que, en général, tous les humains et, en particulier, les Noirs d'Afrique, soucieux d'acquérir la science moderne et les pratiques biomédicales actuelles ont absolument besoin. Ses capacités de réappropriation sont performantes. Elles font d'elle une véritable médiation et, également, une instance incontournable. En tant que telle, l'action est également le lieu où pourrait bien se situer la perche à tendre à la

dialectisation de Tshiamalenga²⁰, à la prospective de Ngangura²¹, à l'iconoclasme de Towa²² et à l'humanisation des autres penseurs tels que Kã Mana²³, Atomate²⁴, Banona²⁵ et Kadioto²⁶.

Si, à travers l'iconoclasme révolutionnaire, les négro-africains n'envisagent que l'acquisition rapide, voire inconditionnelle de ce qui fait la force de l'Occident, par l'humanisation, la dialectisation et la prospective, ils pressentent, dans la réalisation d'un tel projet, le risque qu'ils courent en négligeant de tenir compte de ce qui fait leur spécificité. Quoiqu'il en soit, la réalisation effective de tout ce que visent ces divers processus demeure pratique. Autrement dit, la mise en route de l'iconoclasme révolutionnaire, la matérialisation de la prospective, le passage au concret de la dialectisation ou, encore, l'effectivité de l'humanisation, sont tous des processus qui sont essentiellement d'ordre pratique. Dans ce sens, conclut Ladrière, c'est absolument dans et à travers l'action que cela doit se réaliser²⁷.

²⁰TSHIAMALENGA, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », dans *Éthique et société. Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 158-160.

²¹NGANGURA, « Fondation épistémologique », p. 61.

²²TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 52-53.

²³KÄ MANA, « “Libération” ou “développement”? », p. 76.

²⁴ATOMATE, « La technocratie comme violence à l'ordre social », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 186-187.

²⁵BANONA, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 322-323.

²⁶KADIOTO, « La problématisation de “l'être africain actuel” face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, p. 90-92.

²⁷LADRIÈRE, « Le concept de “dimension éthique” », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 42;

Comme suggéré dans ce travail, l'action signifie toute forme de processus en lequel la personne humaine, en tant que volonté, inscrit sa marque dans l'univers²⁸. En assurant le passage vers l'effectivité, elle ne permet pas seulement à la dialectisation, à l'humanisation, à l'iconoclasme révolutionnaire et à la prospective d'y trouver leur compte. Elle favorise bien des choses. Elle rend également effectif tout ce qui a été suggéré au niveau de divers *axes* dans le cadre de la bioéthique en contexte négro-africain.

L'axe socio-éthique (Muyengo) met l'accent sur le social dans les problèmes des Noirs d'Afrique, l'axe socio-économique (Boné, Zempleni) sur les conditions matérielles de ces derniers, l'axe futurologique (Muyengo) sur leur vigilance quoique mal définie, l'axe épistémologique (Ngala) sur leur niveau d'éducation (en le déplorant), l'axe de sensibilisation (Buetubela) sur leur engagement et l'axe traditionaliste (Pandimakil) sur leurs traditions. Même si, par rapport à la manière dont la biomédecine actuelle interpelle l'Afrique, ces axes soulèvent beaucoup de questions, l'effectivité de tout ce qu'ils visent comme solution à partir des problèmes qu'ils ont circonscrits demeure, en fin de compte, pratique. En tant que telle, cette effectivité passe nécessairement par l'action. C'est sur elle qu'il faut concentrer tous les efforts et, dans ce sens, sa détermination éthique est donc décisive. Une raison de plus pour poursuivre la réflexion sur cette instance.

²⁸LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 189-190.

4. Statut de l'action et accomplissement de soi.

Le véritable enjeu de l'accomplissement de soi, c'est la détermination de ce qui est bien, de ce qui rend la vie bonne ou de ce qui promeut l'humain dans la personne humaine²⁹. L'effectivité de tout cela reste pratique, car c'est par et dans l'action qu'elle passe nécessairement. Mais, pour que l'action soit elle-même qualifiée de véritablement humaine, elle doit absolument être raisonnable, c'est-à-dire procéder de telle sorte qu'elle puisse s'éclairer « elle-même sur ses enjeux, à partir du vouloir profond qui porte l'existence ». Un tel projet exige, au préalable, que l'action comprenne mieux la problématique pour laquelle elle doit être mobilisée, ainsi que la visée éthique qui, en principe, promeut le bien. Il a donc besoin de la réflexion et de la détermination. L'action peut alors préciser son propre mode de fonctionnement en arrêtant la stratégie à partir de laquelle elle entend répondre adéquatement à ce qu'exige « le voeu de l'authenticité », c'est-à-dire le vouloir profond qui mobilise la personne humaine³⁰.

Le voeu de l'authenticité, c'est l'accomplissement intégral de l'existence. C'est son vouloir profond. Certes, le rapport à cet authentique demeure « purement formel »³¹. Mais, même si, par ce fait, celui-ci semble être abstrait, il est aussi concret. Il se présente à la fois comme avenir en tant que présent et comme présent en tant qu'avenir, comme contemporain et comme futur. C'est une

²⁹LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 42; Idem, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 178.

³⁰LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 42; Idem, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 170.

³¹LADRIÈRE, « La responsabilité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 156.

sorte d'*eschaton*³². Il est l'annonce de ce qui doit devenir manifeste, mais dont l'effectivité est toujours différée. Il se présente toujours en clair-obscur, sous la forme de sollicitation ou d'appel. Il s'adresse à l'action en tant qu'elle est source d'initiative, mais sans jamais livrer l'image complète de ce qu'il est. Il procède de la sorte parce qu'il fait dépendre son advenir de la responsabilité même de l'action, c'est-à-dire de ce que celle-ci pourrait entreprendre. L'action est donc un pouvoir-faire responsable d'une manifestation à venir, mais qui est déjà elle-même présente comme indication de ce qui doit être³³. C'est pourquoi, selon Ladrière³⁴, son rapport à l'accomplissement de soi (en tant qu'*eschaton*) peut être qualifié d'eschatologique. La raison, c'est que, en cherchant à être fidèle à cette visée fondamentale (à la fois présente et attendue), le devenir de l'action demeure davantage de l'ordre de l'espérance que de l'ordre du savoir.

Il ne s'agit donc nullement ici d'une attente passive, encore moins d'une espérance oisive.

Il s'agit plutôt d'une démarche active, qui va à la rencontre de ce qui s'annonce, et qui tente d'y

³²LADRIÈRE, « L'espérance de la raison », dans GREISCH & FLORIVAL, *Création et événement autour de Jean Ladrière*, p. 366 : dans son sens étymologique, *eschaton* signifie « ce qui vient en dernier lieu », dans le sens de ce qui est considéré comme « l'ultime ». Ce qui justifie l'usage d'un tel mot, c'est qu'il s'agit « d'un processus historique, dans lequel par conséquent il est possible de distinguer, par rapport à chaque moment, un « avant » et un « après ». C'est le terme indépassable, où le processus s'arrête. Mais ceci peut être compris de deux manières, soit comme le terme final d'une série effective, s'arrêtant dans le fini, et donc entièrement déterminé par sa place et par sa fonction dans la série, soit [et c'est dans ce dernier sens qu'il est pris ici] comme un terme qui demeure à venir par rapport à tous les moments d'un devenir, sans cependant prendre sa place, fût-ce comme final, dans la suite des étapes de ce devenir »; Idem, « Raison et eschatologie », dans *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4 (octobre-décembre 1985), p. 191; Idem, « Existence comme lieu de la foi », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 240.

³³LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 218.

³⁴LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 218; Idem, « Peut-on penser philosophiquement une espérance? », dans Nathalie FROGNEUX & Françoise MIES, (dirs.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire. Actes du colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*, Coll. Philosophie 5-La nuit surveillée, Namur-Paris, Presses Universitaires de Namur-Éditions du Cerf, 1998, p. 276-277; Idem, « L'espérance de la raison », dans GREISCH & FLORIVAL, *Création et événement autour de Jean Ladrière*, p. 366.

répondre par l'initiative en faisant crédit aux suggestions et à ce qu'exige la mobilisation. Ce qui est poursuivi, c'est de s'accorder effectivement à la sollicitation d'un constitué déjà présent et, pourtant, toujours à venir³⁵.

Une telle espérance n'est pas oisiveté. Elle est synonyme d'attente, mais dans le sens d'activité et de confiance en ce qui doit advenir. L'avènement lui-même est toujours attendu, mais discrètement présent à travers ce qui s'annonce, comme ce qui serait son unique justificatif. La justification comme telle est toujours espérée, mais la raison fait son chemin, « dans la croyance qu'elle doit finalement avoir lieu : elle est l'espérance de sa justification, espérance qui ne peut elle-même se fonder, mais se confie à ce qui vient »³⁶.

Autrement dit, le rapport à la visée fondamentale ouvre, aux yeux de Ladrière, un champ libre pour plus de créativité, d'initiative et d'imagination. Il est lui-même une sorte de suggestion sans obligation, de possibilisation sans réalisation et de mobilisation sans précision. C'est donc un rapport d'ouverture, en laquelle mijote une grande aspiration pour un accomplissement. Étant, cependant, indéterminé, cet accomplissement de soi se présente en quelque sorte comme un appel sollicitant l'action pour son avènement. Mais, *appeler* ou *solliciter* l'action, c'est déjà lui procurer le possible en lequel elle doit inscrire sa marque, c'est aussi lui donner une assurance que l'appel

³⁵LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 217; Idem, « L'espérance de la raison », dans GREISCH & FLORIVAL, *Création et événement autour de Jean Ladrière*, p. 369.

³⁶LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 217; Idem, « L'espérance de la raison », dans GREISCH & FLORIVAL, *Création et événement autour de Jean Ladrière*, p. 369.

n'est pas vain, c'est également l'autoriser à croire que, dans ce qui s'annonce, l'effort imaginatif et inventif déployé pour y répondre n'est pas illusoire. C'est donc un rapport d'espérance qu'il y a ici. Il induit que l'effort de l'action se trouve sur une meilleure pente, et que, par conséquent, il doit se poursuivre. Il induit aussi qu'il « va en direction d'un lieu en lequel doit être révélé tout ce qui se cherchait dans les tâtonnements et les approximations du travail constructif. Le possible se présente comme contenant une promesse, qui est à la fois une invitation et comme un engagement unilatéral, appelant l'adhésion »³⁷.

5. Avènement de la déréluction dans l'action.

C'est par son action que l'existence se dote des moyens pour pouvoir s'auto-accomplir. Dans ce processus, ce qui est poursuivi, c'est le remplissage de la distanciation qui la sépare de son vouloir profond. Celui-ci n'est pas un reflet pur et simple de soi, c'est-à-dire une forme précise que l'existence pourrait appréhender en tous ses détails. Ce n'est pas la projection devant soi d'une image que l'on serait capable de reproduire. C'est un travail confié à sa responsabilité, et que l'existence accomplit en tant qu'être qui doit s'assumer, c'est-à-dire responsable et autonome.

Elle ne le fait pas de manière arbitraire³⁸. Par rapport à la problématique du présent travail, par exemple, elle part, comme suggéré dans les chapitres précédents, de la maîtrise des présupposés

³⁷LADRIÈRE, « L'espérance de la raison », dans GREISCH & FLORIVAL, *Création et événement autour de Jean Ladrière*, p. 368-369.

³⁸LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 32.

de la science moderne, de l'aménagement de l'espace public, de la culture profonde et de tout ce que cela implique pour une bonne harmonisation. De façon générale, elle se sert, évidemment, de ce que Ladrière évoque généralement en termes d'*objectivités de sens*³⁹, lesquelles ont leur élasticité et leur contrainte. Mais elle le fait également en se servant particulièrement de la réflexion⁴⁰. Celle-ci, fait observer Ladrière, n'est cependant « pas une sorte de vision où l'action se verrait comme spectacle pour elle-même ». C'est une tâche à accomplir, une élaboration à faire, une construction à réaliser. Il ne s'agit pas d'une lecture pure et simple des événements, mais d'une initiative militante. Le rapport à la visée fondamentale étant formel, une telle oeuvre est aussi risquée. Comme dans toute entreprise engageant le futur par sa confiance en la planification, l'action se tient loin d'une certitude absolue. Comme l'entreprise n'obtient pas toujours les résultats escomptés, l'action s'expose également aux risques de l'errance. En cherchant constamment à s'accorder à ce qui s'annonce pour la réalisation de la visée fondamentale de l'existence, elle pourrait faire des estimations illusoires, des choix approximatifs et des erreurs inconsciemment incorrigibles et monumentales. Elle pourrait également se heurter aux forces naturelles, aux apathies institutionnelles, aux apories discursives, aux accidents de parcours, aux obstacles divers et à toute sorte de surprises⁴¹.

³⁹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 214 : en dehors de la culture au sens anthropologique du terme, on peut généralement parler ici de principales composantes de l'ultra-rationalisme, qui constituent la raison moderne, et qui sont « la science, la technique, l'État moderne comme État de droit, l'économie d'accumulation (qu'elle soit basée sur le marché ou sur le plan), et une forme d'art qui n'est plus simplement libre création de formes mais qui est devenue libre création de ses propres critères; donc, en somme, création du second ordre. La raison moderne c'est d'abord et essentiellement ce qui se manifeste dans ces objectivités ».

⁴⁰LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 42.

⁴¹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 220-221; Idem, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime. Religion et sciences », dans *Archives de philosophie*, 63 (avril-juin 2000), p. 184; Idem, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*,

Si tout cela peut être considéré comme accidentel, il y a pire encore. L'action peut parfois faire surgir quelque chose de plus profondément grave : elle peut aller à l'encontre d'elle-même, en s'insurgeant contre elle-même à partir d'elle-même. Une telle auto-destruction n'a pas de remède, car elle est l'expression d'une mauvaise volonté, l'oeuvre « de ce que la tragédie antique appelait un dieu méchant »⁴². Elle peut conduire le système scientifico-technique à poser des gestes inhumains et destructifs, la démocratie à la dictature, l'État de droit au totalitarisme, la mondialisation à la paupérisation de certains continents, la justice sociale aux intérêts égoïstes et les performances qu'apporte la science moderne à la création d'un monde tout à fait hostile et inhabitable⁴³.

C'est dans ce sens que, d'une part (et tenant compte de la première partie du présent travail), la maîtrise de la fécondité par les Procréations Médicalement Assistées (P.M.A.) a conduit à l'émergence d'autres notions parentales⁴⁴ posant des problèmes sérieux pour l'Afrique⁴⁵. D'autre

p. 69; Idem, « Rationalité et croyance », p. 287.

⁴²LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 221-222; Idem, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime », p. 184; Idem, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 185; Idem, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 69; Idem, « Rationalité et croyance », p. 287-288.

⁴³LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 222; Idem, « Peut-on penser philosophiquement une espérance? », dans FROGNEUX & MIES, *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, p. 284.

⁴⁴Comme celles-ci : père-mère biologiques (procureurs du sperme et de l'ovule), mère de substitution ou porteuse (prêteuse de l'utérus) et père-mère sociaux (éleveurs et éducateurs de l'enfant) : BONÉ & MALHERBE, *Engendrés par la science*, p. 57-70.

⁴⁵Les trois groupes parentaux mentionnés à la note suivante peuvent appartenir à des souches ancestrales bien différentes et, par ce fait, rendre problématiques la filiation, l'identité, la paternité (ou maternité) et le mariage. Certains enfants négro-africains issus de telles percées biomédicales pourraient, dès leur naissance, passer pour des personnes qui seraient, lors de leur mariage, exposées à la problématique de la non-observance des exigences et des croyances religieusement et socialement préfixées.

part, le rêve et la capacité biomédicaux de prolonger l'espérance de vie⁴⁶ ont donné lieu à des performances pouvant provoquer en Côte d'Ivoire⁴⁷ et au Burkina-Faso⁴⁸, par exemple, un malaise par rapport aux croyances et convictions référentielles. Tous ces cas ne sont pas aussi extrêmes que les précédents, mais ils laissent néanmoins voir ce que l'action est capable de produire.

De ce qui précède, l'action conduit simultanément à un double constat, celui d'un appel qui l'inscrit dans la démarche d'une auto-construction de la raison, et celui du danger, toujours présent, dont on doit bien réaliser qu'il vient, sous ses aspects les plus dramatiques, de l'intérieur d'elle-même. Cela porte aussi à croire que la raison est toujours exposée à ce type de risque comme à une sorte de pénombre qui l'accompagne constamment. Pour Ladrière, « il y a donc l'expérience de la raison, celle d'une créativité qui opère non à partir de nous mais à travers nous. Et il y a l'expérience de la déréliction, laquelle nous vient d'au-delà de notre mémoire. Nous cheminons entre l'annonce obscure d'une espérance et la menace toujours présente du désastre »⁴⁹.

En rencontrant cette limitation externe ou interne de l'action, l'existence espère trouver ce qui pourrait la délivrer. De par son mode de fonctionnement, l'action opère comme une aspiration à être débarrassée de ce qui pourrait l'entraver dans la poursuite de sa destinée et, à l'issue de ce

⁴⁶DUQUET, *L'éthique dans la recherche universitaire*, p. 105.

⁴⁷ZEMPLI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 100-101.

⁴⁸Le problème se pose dans ce pays avec ce que les gens appellent les *mangeuses des personnes humaines*.

⁴⁹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 221-222.

processus, permettre à l'existence elle-même d'avoir une vie bienheureuse⁵⁰. L'expérience de limite n'est donc pas, à vrai dire, une faiblesse. Elle est plutôt une forme d'ouverture à plus, car, à travers tous les processus de son action, l'existence vit elle-même dans une sorte d'espérance ou d'attente que l'on pourrait, à juste titre, considérer comme « l'attente du salut »⁵¹.

6. Foi chrétienne, fondement de l'espérance et promesse de la délivrance de la dérélition de l'action.

Dire que la personne humaine est une *existence*, c'est déclarer qu'elle est responsable d'elle-même, c'est affirmer qu'elle est pour elle-même question et, aussi, gardienne de son propre être et de la qualité de celui-ci. Par son action, en effet, elle se prend en charge et s'assume en essayant de remplir l'intervalle qui la tient loin de ce à quoi elle aspire : son accomplissement intégral. Cette recherche de coïncidence en vertu de laquelle l'existence est, d'un côté, question pour elle-même et, de l'autre côté, responsabilité à l'égard d'elle-même, c'est ce qui la constitue essentiellement comme raison pratique ou, ce qui veut dire la même chose, comme conscience éthique⁵². Confiée à elle-même, l'existence sait qu'elle est fondamentalement responsable d'elle-même. Elle prend

⁵⁰LADRIÈRE, « Peut-on penser philosophiquement une espérance? », dans FROGNEUX & MIES, *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, p. 284-285; Idem, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime », p. 184-185; Idem, « Pourquoi la foi? », dans *La science, le monde et la foi*, p. 219 : « Nous espérons faire reculer la misère, la faim, la maladie, l'ignorance, la folie, la guerre. Nous espérons établir la paix, l'égalité, la justice, la souveraineté. Il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour espérer cela. Il n'est même pas nécessaire de l'espérer vraiment pour faire de ces idéaux des principes inspirateurs de l'action ».

⁵¹LADRIÈRE, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime », p. 185.

⁵²LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 223; Idem, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime », p. 184 : « L'existence est donnée à elle-même. En tant qu'elle est telle, l'initiative qui lui est accordée ne peut être, semble-t-il, que celle de la ratification, qui recueille le don en sa pure factualité. Mais cette factualité enveloppe un questionnement, qui appelle la mise en jeu d'une responsabilité. L'existence est donnée à elle-même, sans doute, mais en tant qu'elle se découvre comme énigme pour elle-même et en même temps comme ayant à se prononcer sur la question qu'elle est pour elle-même ».

conscience, non pas uniquement de sa situation, mais également du caractère inévitable de sa propre implication.

Dans l'expression *conscience éthique*, on trouve le terme *éthique*. Qui dit *éthique* dit, au fond, responsabilité et, ici, celle que, par son action, l'existence doit assumer par rapport à son devoir-être. Il s'agit, pour elle, de faire advenir ce pas-encore qu'elle vit comme éloignement par rapport à soi et, en même temps, comme appel en vue de restaurer son unité. Il s'agit donc d'une initiative en vue d'amenuiser le plus possible l'écart qui se trouve entre son être présent et cet être devant advenir⁵³.

À quoi pourrait, au fond, renvoyer ce *devoir-être*? Pour Ladrière, c'est un manque annonçant son dépassement, que l'on ne vit ni dans la résignation ni dans la désolation, mais plus exactement comme promesse de réalisation effective⁵⁴. Ce manque, précise-t-il, est un besoin réellement ressenti, qui renvoie à ce que désigne *le bien*. On pourrait le paraphraser en parlant de la réalisation de toutes les conditions requises devant permettre à l'existence de vivre de manière conforme à ce qu'exige son mode d'être spécifique. « Le bien de l'existence, c'est ce qui correspond à sa constitution essentielle, c'est-à-dire à ce mode d'être qu'elle est et qui est caractéristique de l'être humain »⁵⁵.

⁵³LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 223-224.

⁵⁴LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 31.

⁵⁵LADRIÈRE, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 32-33.

On a jusqu'ici désigné le *devoir-être* par des expressions telles que le *vouloir profond* de l'existence, son *authenticité*, sa *fin*, sa *destinée*, son *pas-encore*, sa *visée fondamentale* ou son *eschaton*. En tant que tel, dit Ladrière, il est, d'une part, un appel mobilisateur traversant l'existence sous la forme de tension animatrice et, d'autre part et par rapport à ce qui s'annonce, un mouvement générateur incitant l'existence à se trouver des figures en lesquelles il ne se laisse cependant pas absorber⁵⁶.

En d'autres termes, tout en étant annonce (c'est-à-dire absence de prescriptions concrètes) de ce qui doit être, le *devoir-être* est aussi demande de spécification en tant que présence de prescriptions concrètes. Ce qui est ainsi requis, c'est la mise sur pied d'un principe opérationnel de cohérence et de mobilisation, capable de fournir « un contenu concret, au fil des jours, dans la trame même de l'existence quotidienne, au *devoir-être*. Autrement dit – pour reprendre une très belle expression de Wittgenstein – une forme de vie »⁵⁷.

La foi chrétienne, estime Ladrière, répond à une telle exigence. Elle est un mode de vie susceptible de jouer un rôle pour la conscience éthique. Elle a donc sa place à l'intérieur de la raison pratique. En tant qu'expérience, elle est une forme de vie à travers laquelle l'existence se prend en charge et, par ce fait, s'en trouve concernée. Portée à être vécue, elle est, pour l'existence, une mise

⁵⁶LADRIÈRE, « Existence comme lieu de la foi », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 235.

⁵⁷LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 224.

en oeuvre effective de sa responsabilité par rapport à son devoir-être⁵⁸. Même si elle peut parfois se définir comme compréhension dans la mesure où elle comporte aussi une exigence de clarté⁵⁹, elle est également reconnaissance, engagement, participation et, en tant que telle, elle mobilise la personne humaine dans sa totalité⁶⁰.

Si donc elle englobe l'existence dans ses différents aspects, comment va-t-elle alors justifier l'annonce tacite d'une espérance et, aussi et surtout, assumer l'éventualité toujours présente de la catastrophe entre lesquelles elle pourrait cheminer à travers son action?

Avant de répondre à cette question, il faut toujours, dit Ladrière, garder à l'esprit le fait que, pour se construire, la raison n'a pas besoin de la foi. Elle a, comme on dit, son propre mode de fonctionnement et ses propres stratégies. Elle opère dans une fidélité à elle-même et est donc gardienne de ses propres convictions. Ce n'est donc ni à partir de ses procédures ni à partir de sa dynamique interne ni à partir de sa structure, et encore moins à partir de sa normativité que s'impose la démarche de la foi. Celle-ci a sa justification ailleurs, dans une réponse à l'appel du Christ. Autrement dit, la démarche de la foi est un processus dépendant de l'ouverture de l'existence par

⁵⁸LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 224-225; Idem, « Préface », dans Thérèse NADEAU-LACOUR, *Le temps de l'expérience chrétienne. Perspectives spirituelles et éthiques*, Montréal, Éditions Médiaspaul, 2002, p. 9.

⁵⁹LADRIÈRE, « Rationalité et croyance », p. 291.

⁶⁰LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 52; Idem, « Rationalité et croyance », p. 289 : « Ce qui fait le propre de la croyance, c'est précisément qu'elle est une démarche de l'esprit qui est à la fois d'ordre cognitif et d'ordre pragmatique : elle appréhende un certain contenu et en reconnaît la réalité, et en même temps elle s'engage à son égard en adhérant sans réserve à l'oeuvre de salut qui s'annonce dans ce qu'elle propose en sa donation ».

rapport à la vie du Christ qui, en tant qu'événement, est toujours présent, et qui, comme pour ses premiers disciples, veut savoir qui il est pour nous⁶¹.

Le processus de la foi part donc de Jésus comme personne historique et comme événement, tandis que les diverses opérations de l'action ou de la raison à l'oeuvre partent de la structure même de la personne humaine comme existence⁶². Les deux démarches impliquent, évidemment, la personne humaine⁶³. Toutes les deux mettent, bien sûr, en jeu un point commun : le « rapport du présent à l'eschaton » dans la perspective d'une espérance⁶⁴. Elles demeurent, cependant, différentes⁶⁵.

⁶¹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 228-229.

⁶²LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 230-231.

⁶³LADRIÈRE, « Rationalité et croyance », p. 296.

⁶⁴LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 59.

⁶⁵LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 59 et 67. Ladrière dit à la page 59 : « Dans le cas de l'espérance de la raison, l'état de choses qui est attendu s'exprime par des termes ont le statut de l'abstraction formelle, comme le sont les termes de *vérité* ou de *liberté*. Il est vrai que ces termes visent une réalité en quelque manière substantielle : la vérité c'est sans doute la qualité qui rend une proposition capable de manifester le réel, mais c'est aussi cette réalité qui est pressentie, dans l'espérance, comme la source substantielle de cette qualité, c'est aussi, pourrait-on dire, la *vérité en personne*. Il n'en reste pas moins que l'espérance de la raison est seulement de l'ordre d'une visée : si elle dépasse l'actuel, c'est en direction de ce qui, obscurément, se cherche en lui, et dont la démarche actuelle reçoit son sens. Et ce qui fonde cette visée et lui donne sa crédibilité ce n'est pas quelque intervention extérieure mais la structure même de la raison, telle qu'elle peut s'apparaître à elle-même dans sa réflexion sur ses opérations et sur son devenir. Dans le cas de l'espérance chrétienne, l'état de choses qui est attendu est décrit, dans le langage de la foi, par des expressions [...] concrètes, qui [...] ne donnent pas une représentation de ce qu'elles annoncent mais en suggèrent clairement le sens sur la base de l'analogie : en parlant du « retour du Christ », le langage de la foi se réfère à la venue du Christ en ce monde, telle qu'elle a été vécue par les premiers témoins de la foi, et laisse entendre que ce qui a été alors manifesté déjà mais encore *in enigmaté* sera manifesté alors, à la fin des temps, dans l'évidence d'une présence glorieuse. Et ce qui fonde l'espérance de cet ultime avènement ce n'est pas une structure mais un événement, à savoir précisément la manifestation historique du Christ, gage et anticipation de ce moment ultime où tout sera récapitulé en lui ».

Mais, entre elles, n'est-il pas possible de trouver un lien susceptible de les soumettre à un même procès fondamental et d'envisager, du même coup, un point de rencontre? La destinée de la raison ne s'inscrit-elle pas dans l'eschatologie de la foi en tant que cela même qui devrait donner une signification à l'avènement de la clarté grandiose que la raison se prépare à voir? C'est en répondant à cette question que l'on va voir dans quel sens la foi chrétienne fonde l'espérance que porte l'action et, aussi, comment elle permet d'assumer la déréliction à laquelle elle est exposée.

Il s'agit donc de s'interroger sérieusement sur la portée ultime de ce qu'espère la raison dans ce qu'elle vise à travers ses divers processus et de voir si cela ne rencontre pas, en définitive, le discours de la foi⁶⁶. Autrement dit, il s'agit, en quelque sorte, de faire une approche théologique de l'historicité de la raison. Et c'est à partir d'une telle approche que l'on pourrait être à mesure d'apercevoir en quoi, en dépit de son espérance apparemment particulière, le devenir de la raison s'inscrit « dans l'histoire du salut et en reçoit ce que l'on pourrait appeler sa signification sotériologique »⁶⁷.

On vient d'évoquer une première indication pour répondre à cette préoccupation : l'existence comme lieu d'effectuation des processus qui la constituent en tant que telle et qui appartiennent à son être même et ceux qui concernent son devoir-être comme exigence d'une spécification, c'est-à-dire comme quête d'une forme de vie, par exemple, la foi chrétienne. Mais il faut maintenant aller encore plus loin. Comment? En réussissant, d'une part, à montrer que les attentes de l'action (en

⁶⁶LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 67.

⁶⁷LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 68.

tant que « ce par quoi la raison se constitue »⁶⁸) rencontrent en ses diverses figures celles de la vie éthique (de l'existence) et, d'autre part, en montrant aussi que ces mêmes attentes s'inscrivent dans celles de la foi qui, par ce fait, les fonde en leur donnant un sens.

Au troisième chapitre du présent travail, on a évoqué le premier volet de ce problème en parlant du rapport de médiation qu'entretient la science moderne avec le vécu. Il va sans dire que ce qui est dit au sujet de la science vaut aussi pour toutes les objectivités de sens dans la mesure où, aux dires de Ladrière, toutes (sans exception) contribuent chacune à leur manière au grand mouvement fondamental de l'accomplissement de soi de l'existence⁶⁹. Le fait de parler uniquement du système scientifico-technique est justifié simplement par le souci de rester fidèle à problématique bioéthique telle qu'elle a été identifiée dans la première partie du présent travail. Il s'agit donc de ne pas sortir de notre préoccupation initiale concernant l'articulation du couple science-culture.

Selon Ladrière, le rêve de la personne humaine est la vie bienheureuse. Et l'univers que construit la science moderne, comme médiation, est en quelque sorte une réponse, quoique toujours modeste, à cette aspiration. Il permet, en effet, de réaliser l'ambition humaine d'avoir un monde meilleur, mais il le fait de manière qui demeure encore inachevée. C'est pour cela que, étant étroitement liée à la science, la technique passe elle-même pour une performance par excellence de la personne humaine. Il ne s'agit pas ici du fait qu'elle a élargi et rendu efficace son pouvoir, mais

⁶⁸LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 218.

⁶⁹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 229.

plutôt du fait qu'elle lui permet de réaliser, quoique de façon encore partielle, son rêve d'être heureuse⁷⁰.

C'est pour cela que, pour Ladrière, entre le projet scientifico-technique et la visée éthique de l'existence, il existe un lien susceptible de les rapprocher. Cela ne se justifie pas seulement par le fait que toute action humaine vise l'accomplissement de soi. Cela tient aussi, ajoute Ladrière, au fait que, par rapports aux béatitudes ou au bien-être que vise la vie éthique de l'existence, le système scientifico-technique – et de façon générale toutes les autres objectivités de sens – apparaît comme une réponse concrète et aussi comme une figure médiatrice dans la réalisation d'une telle vie. Il est donc une sorte d'adjuvant pour l'eschatologie terrestre⁷¹.

Qu'en est-il du rapport avec la foi chrétienne en tant que participation à la forme de vie qu'apporte le Christ? Adhérer au Christ, c'est assumer le monde ambiant et, aussi, cheminer avec Lui dans la conviction que ce que l'on fait est une contribution à l'oeuvre créatrice de Dieu. Aux dires de Ladrière, Jésus comme Parole nous éclaire en tant qu'humains vivant en ce monde. Il nous confie en même temps la mission de collaborer à l'oeuvre créatrice de Dieu. Malheureusement, la lumière qu'Il nous apporte et la mission qu'Il nous confie restent elles-mêmes à découvrir. Présentement, on vit dans l'attente. Il n'y a pas de moment révélateur, bien daté et précisé dans l'histoire, où l'on pourrait enfin pousser un ouf de soulagement. Il n'y a pas non plus de période bien

⁷⁰LADRIÈRE, « Technique et eschatologie terrestre » dans *Vie sociale et destinée*, p. 103; Idem, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 177.

⁷¹LADRIÈRE, « Technique et eschatologie terrestre » dans *Vie sociale et destinée*, p. 103-104.

déterminée au cours de laquelle une illumination viendrait définitivement dévoiler ce qui s'annonce en notre parole⁷².

Il s'agit plutôt d'une mission à accomplir, d'une responsabilité que nous sommes appelés à assumer, à travers laquelle nous prenons progressivement conscience de ce que requiert la construction effective d'une parole et d'une action véritablement humaines. C'est dans la patience et dans l'effort toujours soutenu que l'on doit avancer. Les tâtonnements divers, le risque de l'errance, les illusions fréquentes peuvent être inévitables. Mais, dans la reprise constante de la recherche, le travail se poursuit. C'est donc dans l'incertitude et dans les conflits parfois ouverts que se construit graduellement, en attendant le retour glorieux du Christ, un monde plus humain. « Dans cette attente s'ouvre l'espace eschatologique proprement chrétien par rapport auquel se structure la temporalité de la foi »⁷³.

Une telle démarche ne contredit pas ce que fait l'action en tant que processus par lequel la raison se construit⁷⁴. L'espérance dans la perspective de laquelle les deux démarches situent leur présent par rapport à l'*eschaton* permet de les rapprocher. En effet, la promesse de retour triomphal du Christ est également celle de ce moment grandiose que la raison, dans ses diverses figures

⁷²LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 227.

⁷³LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 227.

⁷⁴LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 229-230; Idem, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime », p. 194; Idem, « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, p. 166-167.

(objectivités de sens) et dans l'appréhension plus ou moins adéquate qu'elle fait de ce qui s'annonce dans l'eschaton, se prépare aussi à vivre. L'eschatologie de la raison rejoint ici celle de la foi. Ses attentes s'inscrivent dans le projet du salut et sont, par ce fait, intérieures au fait chrétien. Elles s'imprègnent explicitement d'une signification christique qu'elles ont, certes, depuis le début, mais qu'il revenait au Christ lui-même de révéler à ceux et celles qui ont vu en Lui la lumière du monde⁷⁵. C'est dans cette perspective qu'elles trouvent une assise dans la foi. Et ce qui, initialement, ne pouvait être définie que comme une question purement et simplement spéculative ne revêt-il pas désormais une signification de part en part existentielle?⁷⁶

Certes, la raison scientifique, par exemple, obéit généralement à ses finalités. En conquérant de plus en plus la cohérence à l'intérieur d'elle-même, elle peut se diriger vers sa propre célébration et, chemin faisant, produire des situations inquiétantes. Mais, sans porter préjudice à ce qu'elle est, elle se définit aussi comme reconnaissance du monde et de la créativité qui est à l'oeuvre dans l'univers, comme responsabilité à assumer à son égard afin de le célébrer et comme mission en vue de le rendre plus humain et plus hospitalier par une action créatrice. Une telle responsabilité s'inscrit dans ce que proclame la foi chrétienne⁷⁷.

⁷⁵LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 228; Idem, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime », p. 194. Faisant une comparaison entre les processus scientifico-technique et religieux, Ladrière dit à la même page : « L'affinité entre la science et la religion peut ainsi être pensée comme un rapport d'analogie entre ce cheminement qui vise l'ultime du savoir et celui qui va à la rencontre de l'Ultime, dans l'espérance du salut. Cette analogie suggère que la pensée scientifique, dans le plus radical de sa compréhension, porte en elle le pressentiment de ce qui s'effectue dans l'expérience religieuse, et qu'elle peut être comme un acheminement vers l'engagement que présuppose cette expérience ».

⁷⁶LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 71.

⁷⁷LADRIÈRE, « La raison scientifique et la foi », dans *L'articulation du sens. Les langages de la foi*, Coll. Cogitatio fidei 125, vol. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 274-276.

Le travail de l'action, sans être renié, est porté à plus, non pas uniquement du fait que, en étant assumé dans l'histoire du salut, il revêt une signification nouvelle, mais aussi du fait que, dans son attente du salut, se profilait déjà une ouverture à l'altérité⁷⁸. L'altérité (tout comme la grâce divine) ne supprime pas l'action (tout comme la création). En l'inscrivant dans l'eschatologie de la foi, elle la porte à son accomplissement et lui apporte une assise. Autrement dit, l'action répond dans sa structure à une annonce qui ne finit jamais de l'être, à laquelle elle doit toujours répondre en se relançant sans cesse et en se confiant à ce qui vient et, parfois, au risque de se jeter dans le vide sans savoir exactement où l'on va. Son devenir, par rapport à l'*eschaton*, fait d'elle (et de l'existence elle-même) un lieu transitoire (obligé) d'effectuation et de poursuite d'un destin qui, malheureusement, semble lui-même la dépasser. Ce destin, qui exige que l'action soit délivrée de ses limites et de sa dérélition, a besoin d'être repris dans une perspective théologique afin que l'espérance qu'elle (action) porte puisse avoir un appui.

Mais la promesse de retour glorieux du Christ, comme l'illustrent le récit⁷⁹ et l'explication⁸⁰ de la parabole du bon grain et de l'ivraie dans l'Évangile de Matthieu, ne radie dans le présent ni les défaillances qui pourraient accompagner les processus de l'action, ni les forces qui pourraient aller à l'encontre des intentions constructives, ni la mauvaise volonté, et encore moins les ambitions

⁷⁸Selon LADRIÈRE, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 68-69 : « à travers le vrai comme idée l'esprit humain n'est-il pas secrètement attiré par une réalité substantielle qui serait celle d'une *personne* incarnant en elle la plénitude de la vérité? Et à travers la liberté comme idée n'est-il pas de même secrètement attiré par la réalité substantielle d'une *personne* incarnant en elle la plénitude de la puissance créatrice? (On peut penser ici à l'épisode des rois mages qui sont en quête de vérités d'ordre scientifique mais que l'étoile conduit au lieu de l'Incarnation) ».

⁷⁹Matthieu 13, 24-30.

⁸⁰Matthieu 13, 36-43.

nuisibles⁸¹. Elle nourrit plutôt l'espérance, la force et la confiance en Celui qui a dit qu'Il va être avec nous jusqu'à la fin des temps et qui se rend, par ce fait, solidaire à nous⁸² en nous assistant de sa présence et de son Esprit. Une telle présence rend supportable l'adversité.

Mais, ajoute Ladrière, étant à la fois historiquement concrète et non encore effectivement et pleinement accomplie, c'est dans le quotidien de la vie chrétienne que la présence du Christ doit être perçue. Elle demeure donc essentiellement eschatologique. Elle sous-entend, en même temps, qu'une des tâches à accomplir pour rendre le Christ lui-même présent, c'est aussi, en parlant de la raison, réaliser sa propre destinée. En ce sens, et malgré les incertitudes qu'insinue la parabole du bon grain et de l'ivraie, la présence du Christ ne nous dispense en rien de l'effort créatif et inventif à déployer pour l'effectivité de l'avènement⁸³.

En plus, l'événement christique dans lequel s'inscrit l'eschatologie de la raison ne renvoie pas seulement à la personne du Christ comme présence. Ce Christ est aussi Celui qui, dans un retour glorieux, doit revenir à la fin des temps afin de nous conduire vers le Père. L'eschatologie de la foi ouvre, pour l'existence et pour l'action, une perspective purement religieuse. Elle induit par là que, en s'inscrivant dans l'eschatologie du salut, la destinée de la raison prend tout sens dans le Christ comme Parole et comme événement. Elle induit aussi que l'essentiel de tout ce processus n'est pas

⁸¹LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 228; Idem, « Théologie et historicité », dans DION & MELANÇON, *Un théologien dans la cité*, p. 70.

⁸²LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 228.

⁸³LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 228.

l'avènement de la raison, c'est-à-dire l'instauration d'un univers de la rationalité, mais l'introduction dans une vie nouvelle, c'est-à-dire l'odyssée ou, encore mieux, l'Exode, à la suite du Christ, à la rencontre du Père dans une vie bienheureuse⁸⁴. C'est en cela que consiste la finalité du mouvement du sens. Et la raison, à sa manière, s'inscrit parfaitement dans ce mouvement.

7. Conclusion.

L'accomplissement de soi comme finalité du mouvement du sens n'est possible que dans la mesure où, d'une part, les termes dont se sert l'action pour se donner une configuration se montrent eux-mêmes coopératifs et où, d'autre part, l'existence se définit comme traversée par une aspiration fondamentale : la réalisation de soi. Bien qu'étant indispensables, ces deux conditions ont, cependant, besoin de l'action comme instance instauratrice et intégrative, c'est-à-dire comme capacité d'instauration d'un règne propre et comme pouvoir de réinsertion.

À travers ses mécanismes de réappropriation, en effet, l'action suit toujours sa propre trajectoire. Elle fonctionne de telle sorte que les divers systèmes, comme des cavaliers au front, soient désarçonnés de leurs chevaux, qu'ils capitulent, et qu'ils se rallient à elle. Elle peut ainsi les disposer de manière à ne promouvoir que ses propres visées. Elle est donc intégratrice et autonome. En plus, elle est une médiation par laquelle l'existence construit, à partir d'elle-même, son devoir-être en tant que ce à quoi elle aspire. Elle rend l'existence responsable d'elle-même.

⁸⁴LADRIÈRE, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans DUCRET & alii, *Christianisme et modernité*, p. 231-232.

C'est d'une telle instance que l'harmonisation du couple science-culture a besoin. En rendant fluide l'autonomisation systémique, elle permet de résoudre la problématique sous-jacente au binôme susmentionné et d'apporter plus que ce que suggéraient précédemment les différentes thèses négro-africaines telles que la dialectisation de Tshiamalenga, la prospective de Ngangura, l'iconoclasme de Towa et l'humanisation des autres penseurs, à savoir Kā Mana, Atomate, Banona et Kadioto. Le discours de Ngala Nkenda, de Muyengo Mulombe, d'Édouard Boné, d'Andras Zempleni, de Buetubela Balembo et de Peter Pandimakil ne pouvait pas, quant à lui, apercevoir cette médiation de l'action. Certes, il fait ressortir dans son ensemble le drame que vit le continent africain, mais, en évitant peut-être inconsciemment de regarder en face les percées biomédicales en tant que telles, non seulement ce discours conduit au désespoir, mais il soulève des questions sur les droits de la personne. Il oblige, par conséquent, tout lecteur avisé à s'en détourner et à chercher ailleurs, c'est-à-dire ici dans l'action.

Quel que soit le degré de son importance, toute action humaine, c'est-à-dire raisonnable, vise l'accomplissement intégral de l'existence, la qualité de son être, son vouloir profond. Le rapport à ce devoir-être étant purement formel, c'est dans la patience et dans un effort de recherche soutenu qu'elle (action) avance vers son eschaton, vers ce qui s'annonce, mais qui reste pourtant attendu. L'éloignement continu de ce qui appelle, et qui est toujours espéré, met l'action (en l'inscrivant dans l'eschatologie de la foi) dans une situation d'attente de salut et, par ce fait, l'ouvre à l'altérité comme fondement de son espérance, comme possibilisation de son accomplissement, et comme rencontre avec Dieu.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Depuis la Deuxième Guerre mondiale, l'humanité connaît, d'une part, des progrès énormes et multiformes sur le plan scientifique et technique et, d'autre part, un fourmillement de publications dans le domaine de l'éthique. Ce qui explique ce dernier constat est double. D'abord, l'acquisition, par les humains, des pouvoirs hallucinants « qui, par-delà les questions du *comment faire? quoi permettre? qui décide?*, posent des questions de fond inédites et troublantes : *quel monde voulons-nous? quelle humanité voulons-nous protéger ou bâtir?* ». Ensuite, le fait que les réponses que l'on donne à ces diverses et épineuses questions se révèlent d'une divergence tellement remarquable qu'il faut envisager de nouvelles avenues en ce qui concerne la réflexion¹.

En bioéthique, ces questions partent des progrès record réalisés sur la vie en général. Elles portent sur son début et sur sa fin en passant par sa période de développement progressive ou régressive. Elles ont donc un rapport avec la manière dont le système scientifico-technique se comporte face au problème de la naissance (origine, statut, identité), de la maladie, de la souffrance, du vieillissement et de la mort de la personne humaine.

Ce sont là, évidemment, des questions que l'on se pose depuis la nuit des temps, mais pour lesquelles, dans sa réponse, la science moderne a fait des percées qui ne peuvent laisser personne dans l'indifférence. Malheureusement, ce n'est pas cela que l'on constate chez les penseurs ayant réfléchi sur la question bioéthique en contexte négro-africain. Comme l'illustrent certaines

¹Guy DURAND, *La bioéthique. Nature, principes, enjeux*, [Paris-Montréal], Éditions du Cerf-Fides, 1997, p. 5.

publications², ce milieu connaît, certes, beaucoup de problèmes en plusieurs domaines, et au sujet desquels l'humanité tout entière doit urgemment se mobiliser. Mais il n'en demeure pas, pour autant, moins interpellé par les avancées scientifiques et techniques dans le domaine biomédical en tant que tel.

Sur les plans social, structurel et économique, l'environnement alarmant des négro-africains a particulièrement attiré l'attention de Muyengo, de Boné, de Zempleni et même de Ngala. Pour eux, et dans l'état actuel des choses, il est impudique (Boné, Zempleni) – à moins de faire usage du concept *socio-éthique* (Muyengo) – de parler de la bioéthique en Afrique dans la mesure où celle-ci n'a pas encore réussi à résoudre les problèmes de première nécessité. Et même si, d'aventure, l'Afrique était tentée de le faire, ajoute Ngala, sa population n'aurait pas de compétence requise pour pouvoir traiter de manière pertinente les questions qui pourraient se poser en ce domaine.

Les diverses pistes que proposent les auteurs ci-haut mentionnés soulèvent des questions en ce qui concerne l'auto-responsabilisation de l'Afrique face au défi biomédical au sens strict du terme. Si, avec ce que l'on a appelé *axe socio-économique*, évoquer la question bioéthique en Afrique est une musardise, l'*axe futurologique* s'abandonne, dans une vigilance mal précisée, à ce que l'avenir aura à produire comme effet pour les négro-africains. Certes, l'*axe de sensibilisation* invite l'Afrique à participer à l'effort de recherche de solution aux problèmes que génèrent les percées biomédicales modernes, mais on ne voit vraiment pas comment cela devrait se faire

²BONÉ, « De la biotechnologie à la bioéthique », p. 37-41; ZEMPLENI, « Corps blanc », dans DEBRU, *Bio-éthique*, p. 97; MUYENGO, « Bioéthique », p. 216; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, n° 4-22.

concrètement. L'*axe socio-éthique* propose aux Noirs d'Afrique d'abandonner le chemin parcouru ailleurs jusqu'ici³ comme si les pratiques biomédicales ne les interpellait pas en tant que telles. Et, faisant écho à certains courants inspirés des préjugés difficiles à prouver, l'*axe épistémologique* se montre, quant à lui, méfiant à leur égard parce que, estime-t-il, ils n'ont pas encore atteint un niveau susceptible de traiter adéquatement les dossiers biomédicaux actuels.

On se retrouve de part en part dans un véritable cul-de-sac. D'abord, non pas seulement du fait qu'il ne faut pas s'intéresser à la question biomédicale à cause de la précarité des conditions de vie qui demeure prioritairement préoccupante en Afrique, mais aussi du fait que, même en s'y intéressant, on manquerait les moyens de mener à bien une telle entreprise. Ensuite, non pas seulement du fait que l'on est bloqué par le manque de précision dans la vigilance et l'engagement auxquels on est convié, mais également par l'injonction de préférer la *socio-éthique* à la *bio-éthique*; la raison ici étant que la biomédecine moderne n'interpellerait pas les négro-africains sur le plan biologique.

L'Afrique devrait-elle alors attendre qu'elle acquière le niveau de vie des pays mieux équipés pour enfin se voir ou se faire interpeller par les pratiques biomédicales modernes qui, pourtant, inquiètent l'humanité dans son ensemble? Une telle attitude prête le flanc à l'attentisme, à l'inconscience, à l'irréalisme et à l'irresponsabilité.

³Ce qui se fait ailleurs, c'est que l'on réfléchit sur les pratiques biomédicales en tant que telles, c'est-à-dire dans leurs percées dues au progrès de la biologie.

L'axe traditionaliste de Pandimakil propose de prendre en compte la maternité de substitution telle qu'elle s'est pratiquée (ou se pratiquerait encore) en Afrique. D'après lui, le fait que les femmes infécondes ont une progéniture, favoriserait la paternité pour tous, car cela leur permettrait de contribuer à la procréation.

Même si cela peut se justifier dans la mesure où, en Afrique, c'est généralement le père social (homme ou femme ayant versé la dot) qui est légitime, légal et reconnu, le cadre général dans lequel a lieu la maternité de substitution soulève des questions sur les droits humains. L'épouse est souvent une esclave ou une personne vivant dans une pauvreté extrême. N'ayant aucun pouvoir social, elle devient victime de toutes sortes d'injustice. La dot que l'on promet à sa famille pour son mariage n'est pas toujours versée. Sa situation de dépendance la contraint souvent à aliéner même ses droits les plus fondamentaux tels que la liberté, le fait d'être mère et d'être considérée comme une fin en soi. Elle apparaît aux yeux de la bréhaïgne comme une espèce de placement. Celle-ci, parce que riche, estime qu'elle doit tout avoir (même une progéniture) au moyen de l'argent. C'est ainsi que certaines femmes riches, sans être nécessairement infécondes, épousent des femmes dans un esprit mercantile.

Le géniteur lui-même est parfois dupé et, dans la plupart des cas, il assiste impuissant à l'effritement du foyer qu'il espérait pourtant fonder. Il peut, certes, comme au Lesotho, être au courant des termes du contrat et, tout en les acceptant, fournir une progéniture à la femme inféconde (mari-femme). Ce géniteur sous contrat peut être un homme marié. En quittant sa propre femme pour honorer ledit contrat, continue-t-il réellement à garder son statut d'être une fin en soi?

Par définition, la famille est toujours sociale en Afrique au point qu'on n'y rencontre jamais des enfants orphelins. Dans une telle perspective, ne peut-on pas admettre qu'il n'y a jamais d'hommes, encore moins de femmes qui ne soient pas pères ou mères même s'ils n'ont pas eux-mêmes procréé soit biologiquement soit socialement au moyen de la maternité de substitution?

Au regard des exemples évoqués dans ce travail, il y a dans le discours négro-africain existant soit une conclusion hâtive⁴, soit une option *a priori*⁵, soit un surgissement des questions sur les droits de la personne⁶. D'une part, ce discours reconnaît la circularité rapide⁷ (et même déjà la mise en pratique⁸) des informations sur les progrès scientifico-techniques à travers le monde, donc leur universalité. Mais, d'autre part, en situant l'Afrique exclusivement au niveau socio-éthique, par exemple, il soutient la particularité de leur défi au plan biologique pour lequel l'Afrique ne serait pas concernée. Il en va de même de la présomption de Ngala qui, tout en croyant que les négro-africains ont encore du chemin à faire en ce qui concerne les pratiques biomédicales, déclare que celles-ci, bien que connues du public, ne produiraient qu'un impact tout à fait négligeable. Il n'en va pas autrement de la thèse de Boné et Zempleni selon laquelle la priorité doit être accordée aux

⁴Selon laquelle, sans avoir examiné minutieusement le contexte négro-africain, on se fait la conviction que l'Afrique n'est pas concernée par les progrès biomédicaux modernes en tant que tels.

⁵Qui fait abstraction de ce que la biomédecine pourrait lancer comme défi aux négro-africains et qui, en constatant le drame qu'ils vivent sur les plans social, économique, structurel, etc., estime que c'est de cette dernière situation qu'il faut plutôt s'occuper.

⁶Comme c'est le cas avec l'axe traditionaliste de Peter Pandimakil.

⁷BUETUBELA, « Discours de clôture », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 268-269; voir aussi NGALA, « Problèmes de bioéthique dans la société zaïroise aujourd'hui », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa*, p. 235-241.

⁸MUYENGO, *Introduction à la bioéthique*, p. 102, note 162.

conditions socio-économiques des Noirs d'Afrique. Et il n'est pas étonnant d'entendre dans une telle littérature, qui ne voit pas l'impact des pratiques biomédicales sur l'Afrique (si ce n'est que très peu), et dont les conclusions conduisent de bord en bord au désespoir, des phrases du genre *soyons vigilants! l'avenir nous le dira!* ou encore *pari pour l'an 3000!*

Un tel désespoir ne peut être dépassé en Afrique que si l'on prend le temps, comme l'a fait la première partie de ce travail, d'interroger le contexte négro-africain lui-même; l'objectif ici étant particulièrement de découvrir si le caractère universel de la science ne s'étend pas jusqu'au niveau du défi qu'elle lance. Sans cette condition, sans l'identification d'un quelconque défi (biomédical ou autre) et, cela, en rapport avec le contexte pour lequel on réfléchit, il ne semble pas soutenable d'amorcer une démarche en vue d'une quelconque auto-responsabilisation. C'est cela une des raisons principales pour lesquelles les auteurs cités ci-dessus se sont déroutés. Ils ne pouvaient pas chercher une solution à la question bioéthique en Afrique, car, d'après leur conviction, celle-ci n'existe pas. Et même au cas où une telle question se poserait, son impact étant jugé minime, ce serait, estiment-ils, une perte de temps de s'y intéresser.

Autrement dit, personne ne cherche de solution pour un problème qui, d'après ses appréhensions, ne se pose pas. On ne s'engage à résoudre que ce qui fait problème et, cela, dans la perspective où l'on a pu le situer. N'est-ce pas cela qui a poussé Muyengo, Towa, Tshiamalenga, Ngangura, Kā Mana, etc., à parler respectivement de la socio-éthique, de l'iconoclasme révolutionnaire, de la dialectisation, de la prospective et de l'humanisation?

Après avoir admis, comme Muyengo, Ngala, Boné, Zempleni et Buetubela, l'universalité de la science moderne, ce travail les a dépassés en certains points bien précis. D'abord, en montrant que le système scientifico-technique met au défi, non pas uniquement les cultures ayant contribué à son émergence, mais toutes les cultures en général. C'est ce qui a été indiqué à travers le rapport de déstabilisation du vécu par le construit. Ici, la nécessité de la science (entendons par là son caractère inévitable et universel) s'étend aussi au niveau de son défi. Dans cette même perspective, les exemples sur la fécondité, la filiation et la vieillesse ont, ensuite, fait voir que ce défi implique aussi l'Afrique. Ce travail a, enfin, dépassé les auteurs ci-haut mentionnés en montrant que le caractère incontournable de la médiation de l'action garde sa pertinence même pour leurs propres problèmes et solutions.

L'identification du défi est nécessaire à tout processus d'auto-détermination. L'idée d'une Afrique de l'Âge de la pierre, qui ne serait pas satisfaite et interpellée par la science moderne dans ses applications, n'est plus soutenable. Les acquis biomédicaux répondent aux aspirations les plus profondes de toute l'humanité. Ils la concernent et la consternent dans chacune de ses diverses composantes. Autrement dit, les pratiques biomédicales font partie du patrimoine de l'humanité dans sa globalité. Comme le reconnaît Buetubela (et parfois Boné, Ngala et Muyengo eux-mêmes), elles revêtent un caractère incontournable. En tant que telles, elles demandent plutôt que, désormais, l'on cherche comment les assumer de manière responsable.

Étant, cependant, ambivalentes, les pratiques biomédicales exigent que l'on trouve comment les intégrer. Pour cela, elles demandent que l'on fasse la part des choses en évitant toute forme de

phobie (face au défi) et toute tentative d'encensement par rapport aux prouesses qu'a et continue à réaliser constamment la science moderne de façon fabuleuse. Ce qui importe donc, c'est l'auto-responsabilisation.

En tenant compte du caractère inévitable de la science moderne et, aussi, du défi qu'elle ne cesse de lancer constamment à tous humains, où qu'ils se trouvent, ce qui fait problème, c'est de savoir comment, en Afrique, par exemple, l'articuler avec cela même sur la base duquel le défi se précise, c'est-à-dire la culture profonde. La nécessité de la science moderne et l'universalité de son défi engendrent ici d'autres problèmes, à savoir l'harmonisation du construit et du vécu en tant que phénomènes à tendance auto-régulatrice, l'unité de la culture, l'auto-responsabilisation et, au bout de la ligne, l'accomplissement de soi comme finalité du mouvement du sens. À travers ces diverses préoccupations, l'action demeure incontournable.

Le véritable enjeu de tout cela, c'est la détermination de ce qui épanouit, de ce qui rend la vie sensée ou de ce qui promeut l'humanité dans l'existence. Ce que vise, en définitive, un tel projet, c'est la réalisation de soi. Quelle que soit la forme qu'elle puisse revêtir, l'action humaine n'a qu'un objectif : l'auto-accomplissement de l'existence. Celle-ci doit s'assumer par son action afin de réaliser son vouloir profond. Le rapport à ceci étant formel, c'est à travers l'épreuve de l'incertitude, le péril de l'errance et un effort patient et soutenu de recherche que l'action chemine vers son *eschaton*, fait advenir ce qui s'annonce, mais qui se tient toujours à distance. L'éloignement permanent de ce qui interpelle, et qui est perpétuellement attendu, met l'action (en l'inscrivant dans l'eschatologie de la foi) dans une perspective d'espérance du salut et, par ce fait, l'ouvre au Christ

comme fondement de son espérance, comme possibilisation de son accomplissement, et comme rencontre avec Dieu dans un bonheur sans dérélition.

BIBLIOGRAPHIE

1. Des écrits de Jean Ladrière sur le sujet.

1. 1. Quelques livres de base.

LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Coll. Bibliothèque de sciences religieuses, vol. 1, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1970.

-----, *L'articulation du sens. Les langages de la foi*, Coll. Cogitatio fidei 125, vol. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

-----, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, nouvelle édition, suivi des propos de Ladrière : Existence, éthique et rationalité, Montréal, Éditions Liber, 2001.

-----, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997.

-----, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Éditions Casterman, 1972.

-----, *Vie sociale et destinée*, Coll. Sociologie nouvelle. Théories 7, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973.

1. 2. Des articles spécifiques sur l'action et la logique de l'auto-responsabilisation.

-----, « Avant-propos », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 7-17.

-----, « Biologie et morale », dans *La bioéthique*, Coll. Cahiers de bioéthique 1, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1979, p. 59-79.

-----, « La causalité dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines », dans Robert FRANCK, (dir.), *Faut-il chercher aux causes une raison? L'explication causale dans les sciences humaines*, Coll. Science-Histoire-Philosophie, Paris, Éditions J. Vrin, 1994, p. 248-274.

-----, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans Roland DUCRET & alii (dirs.), *Christianisme et modernité*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 211-232.

-----, « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », dans UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, *Foi et culture à l'Université catholique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 1988, p. 31-39.

- , « Le concept de “dimension éthique” », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 21-42.
- , « La contribution de la science à la composante cognitive de la culture », dans Giovanni Batista MARINI BETTÓLO MARCONI & Paul POUPARD, (éds.), *Scientific meeting on : Science in the context of human culture II. September 30 - October 4, 1991*, Coll. Pontificiae Academiae Scientiarum scripta varia, Vatican City, Pontificia Academia Scientiarum, 1997, p. 119-138.
- , « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e Semaine de Missiologie. Louvain 1959*, Coll. Museum lessianum. Section missiologique 40, [Bruges], Éditions Desclée de Brouwer, 1959, p. 11-44.
- , « La déstabilisation de l'éthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 67-89.
- , « Le destin des sociétés industrielles et la foi chrétienne », dans Jean-Michel CHAUMONT & Philippe Van PARIJS (resps.), *Les limites de l'inéluctable. Penser la liberté au seuil du troisième millénaire*, Coll. Sciences-Éthiques-Sociétés, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1991, p. 206-220.
- , « Déterminisme et responsabilité. Le langage de l'action », dans *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Coll. Bibliothèque de sciences religieuses, vol. 1, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1970, p. 141-159.
- , « La dimension chrétienne de la personne », dans *La science, le monde et la foi*, Tournai, Éditions Casterman, 1972, p. 165-188.
- , « Les droits de l'homme et l'historicité », dans *Vie sociale et destinée*, Coll. Sociologie nouvelle. Théories 7, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973, p. 116-138.
- , « Éco-éthique et liberté », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 229-243.
- , « L'espérance de la raison », dans Jean GREISCH & Ghislaine FLORIVAL, (dirs.), *Création et événement autour de Jean Ladrière. Centre international de Cerisy-La-Salle. Actes de la Décade du 21 au 31 août 1995*, Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain 45, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 1995, p. 361-387.
- , « L'éthique et les intérêts collectifs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs. Contribution à l'étude du règlement juridique des conflits de valeurs en droit pénal, public et international. X^{es} Journées d'études juridiques Jean Dabin organisées par l'université de droit pénal*, Coll. Bibliothèque de la Faculté de droit de l'université

- catholique de Louvain XIV, avant-propos de Jacques Verhaegen, Bruxelles, Éditions Émile Bruylant, 1982, p. 115-135.
- , « Éthique et situation », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 43-65.
- , « L'éthique et la tâche de la pensée », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 91-105.
- , « L'existence comme lieu de la foi », dans *L'articulation du sens. Les langages de la foi*, Coll. Cogitatio fidei 125, vol. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 229-257.
- , « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde et la foi*, Tournai, Éditions Casterman, 1972, p. 77-101.
- , « L'interprétation dans le jugement éthique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », 202 (août-septembre 1997), p. 143-171.
- , « Introduction. De la critique de la société industrielle à la critique de la modernité », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 89 (1991), p. 5-21.
- , « L'invention politique », dans Miguel ABENSOUR & alii, *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminioux*, Coll. Recueil 2, Bruxelles, Éditions Ousia, 1989, p. 363-395.
- , « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin. 2-25 August 1996*, vol. 1, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998, p. 303-317.
- , « Nature et culture, approche philosophique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », 182-183 (octobre-décembre 1992), p. 195-215.
- , « Perspectives sur la philosophie africaine », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 5, n° 9 (avril 1981), p. 57-80.
- , « Peut-on penser philosophiquement une espérance? », dans Nathalie FROGNEUX & Françoise MIES, (dirs.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire. Actes du colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*, Coll. Philosophie 5-La nuit surveillée, Namur-Paris, Presses Universitaires de Namur-Éditions du Cerf, 1998, p. 263-286.
- , « Philosophie et politique », dans *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Coll. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 27,

Bruxelles, Éditions des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, p. 303-324.

- , « La philosophie et la référence aux valeurs », dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs. Contribution à l'étude du règlement juridique des conflits de valeurs en droit pénal, public et international. X^ès Journées d'études juridiques Jean Dabin organisées par l'université de droit pénal*, Coll. Bibliothèque de la Faculté de droit de l'université catholique de Louvain XIV, avant-propos de Jacques Verhaegen, Bruxelles, Éditions Émile Bruylant, 1982, p. 15-21.
- , « La philosophie sociale », dans Raymond KLIBANSKY, (par les soins de), *La philosophie contemporaine. Chroniques*, vol. IV, Firenze, Éditions La Nuova Italia, 1971, p. 250-265.
- , « Pourquoi la foi? », dans *La science, le monde et la foi*, Tournai, Éditions Casterman, 1972, p. 209-221.
- , « Préface », dans Marie-Luce DELFOSSE, *L'expérimentation médicale sur l'être humain. Construire les normes, construire l'éthique*, Coll. Sciences-Éthiques-Sociétés, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1993, p. 5-13.
- , « Préface », dans Thérèse NADEAU-LACOUR, *Le temps de l'expérience chrétienne. Perspectives spirituelles et éthiques*, Montréal, Éditions Médiaspaul, 2002, p. 9-15.
- , « La problématique bioéthique », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 277-307.
- , « Problématique prospective », dans *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, nouvelle édition, suivi des propos de Ladrière : Existence, éthique et rationalité, Montréal, Éditions Liber, 2001, p. 181-197.
- , « Raison et eschatologie », dans *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4 (octobre-décembre 1985), p. 173-192.
- , « La raison scientifique et la foi », dans *L'articulation du sens. Les langages de la foi*, Coll. Cogitatio fidei 125, vol. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 259-280.
- , « Rationalité et croyance », dans *Revue de l'Université de Bruxelles [Où va Dieu/numéro conçu par Edmond Blattchen & alii]*, 1 (1999), p. 283-297.
- , « Rationalité et irrationalité en politique », dans *Dialectica*, vol. 39, n° 4 (1985), p. 291-296.
- , « La responsabilité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, Québec, Éditions Artel-Fides, 1997, p. 145-164.

- , « Science contemporaine et foi chrétienne. Nouvelle position d'un ancien problème », dans *La science, le monde et la foi*, Tournai, Éditions Casterman, 1972, p. 17-33.
- , « La science dans une philosophie de la culture », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *La science peut-elle former l'homme?*, Coll. Recherches et débats. Nouvelle série 12, Paris, Éditions Fayard, 1955, p. 13-25.
- , « La signification de la revendication identitaire », dans Lucien VACHON, (dir.), *L'universalité catholique face à la diversité humaine. Actes de la 7^e Assemblée générale de la Conférence des Institutions Catholiques de Théologie (CICT). (Sherbrooke 1^{er} au 6 août 1996)*, Coll. Brèches théologiques 28, Montréal, Éditions Médiaspaul, 1998, p. 11-34.
- , « Technique et eschatologie terrestre », dans *Vie sociale et destinée*, Coll. Sociologie nouvelle. Théories 7, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973, p. 79-104.
- , « Théologie et historicité », dans Michel DION & Louise MELANÇON, (dirs.), *Un théologien dans la cité. Hommage à Lucien Vachon*, Coll. Recherches 33, [Montréal], Éditions Bellarmin, 1996, p. 49-71.
- , « La transition des générations », dans *La revue nouvelle*, t. LVIII, n° 9 (septembre 1973), p. 129-148.
- , « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime. Religion et sciences », dans *Archives de philosophie*, 63 (avril-juin 2000), p. 183-194.

1. 3. Publications sur Jean Ladrière au sujet de l'action.

MALHERBE, Jean-François, « La précellence de l'action », dans *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Coll. Cogitatio fidei 129, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 109-125.

2. Penseurs négro-africains et africanistes : bioéthique, science et culture.

ATOMATE EPAS-NGAN ARM'ATOM, « La technocratie comme violence à l'ordre social (pour Armine) », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa. Sous le haut patronage de la Conférence épiscopale du Zaïre et avec le concours financier de la Fondation Konrad Adenauer. Du 1^{er} au 07 décembre 1985*, Coll. Recherches philosophiques africaines 11, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1985, p. 173-187.

BANONA NSEKA MAYINDU, « Reconsidération critique d'un propos sur le développement de la société africaine. Le cas de la techno-science », dans *Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 2 au 8 décembre*

- 1984, Coll. Recherches philosophiques africaines 10, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1984, p. 315-324.
- BONÉ, Édouard, « Problèmes spécifiques des pays en développement », dans *Itinéraire bioéthique*, Coll. Catalyses, Bruxelles, Ciaco, 1990, p. 143-150.
- « Le défi génétique », dans *Éthique chrétienne et Sociétés africaines. Actes de la 16 Semaine Théologique de Kinshasa. 16 avril-2 mai 1987*, Coll. Semaines théologiques de Kinshasa, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1987, p. 227-233.
- , « La bioéthique. Problèmes et perspectives africaines », dans *Éthique chrétienne et Sociétés africaines. Actes de la 16 Semaine Théologique de Kinshasa. 16 avril-2 mai 1987*, Coll. Semaines théologiques de Kinshasa, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1987, p. 243-259.
- , « De la biotechnologie à la bioéthique : le choc du futur », dans *Bulletin Pro Mundi Vita*, 101, 2 (1985), p. 1-44.
- BUAKASA TULU KIA MPANSU, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire? », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*, Coll. Recherches philosophiques africaines 2, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1978, p. 295-318.
- , « Trois questions sur les modèles en sciences humaines », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983*, Coll. Recherches philosophiques africaines 9, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1986, p. 147-156.
- BUETUBELA BALEMBO, « Discours de clôture », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine Théologique de Kinshasa. 26 avril-2 mai 1987*, Coll. Semaines théologiques de Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1987, p. 268-269.
- ELUNGU PENE ELUNGU, « Authenticité et culture », dans *Revue zaïroise de psychologie et de pédagogie*, vol. II, n° 1 (1973), p. 5-9.
- , « La philosophie condition du développement en Afrique aujourd'hui », dans *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique aujourd'hui. Rapport complet du Séminaire National des Philosophes Zaïrois du 1er au 4 juin 1976*, Lubumbashi, 1976, p. 198-214.
- , « La philosophie africaine face aux sciences et au développement », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983*, Coll. Recherches philosophiques africaines 9, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1986, p. 37-40.

- , « La libération africaine et le problème de la philosophie », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*, Coll. Recherches philosophiques africaines 2, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1978, p. 33-42.
- HÉRITIER-AUGÉ, Françoise, « La Cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », dans *L'Homme*, XXV, 2 (avril-juin 1985), 5-22.
- KADIOTO KABANDA, « La problématisation de "l'être africain actuel" face au développement humain », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*, Coll. Recherches philosophiques africaines 2, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1978, p. 83-98.
- KÄ MANA, « "Libération" ou "développement" ? », dans *Zaire-Afrique*, 18, 122 (février 1978), p. 67-77.
- LAPOINTE, Eugène, *Une expérience pastorale en Afrique australe. Pour des communautés chrétiennes enracinées et responsables*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1985.
- MAYOLA MAVUNGA LWANGA, « La rhétorique du choix pour une argumentation dans la palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. IIIème Séminaire Scientifique National de Philosophie du 29 novembre au 03 décembre 1987*, p. 129-135.
- MAZINGA MASHIN, « Le lien communicationnel comme fondement de toute société », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. IIIème Séminaire Scientifique National de Philosophie du 29 novembre au 03 décembre 1987*, Coll. Recherches philosophiques africaines 17, Kinshasa, Éditions des F. C. K., 1989, p. 21-26.
- MBAMBI MONGA OLIGA, « Philosophie et développement de l'Afrique. Une lecture de M. Towa et d'Elungu pene Elungu », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*, Coll. Recherches philosophiques africaines 2, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1978, p. 43-53.
- MUYENGO MULOMBE, « La bioéthique. Quelques perspectives africaines », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 12, n° 23/24 (avril-octobre 1988), p. 183-195.
- , « Bioéthique et droits de l'enfant », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 18, n° 36 (1994), p. 207-216.
- , *Introduction à la bioéthique*, Coll. Foi-Science-Conscience 1, Kinshasa, Presses Universitaires du Sud, 1999.
- NGALA NKENDA, « Problème de bioéthique dans la société zaïroise d'aujourd'hui », dans *Éthique chrétienne et Sociétés africaines. Actes de la 16ème Semaine Théologique de Kinshasa. 16 avril-*

- 2 mai 1987, Coll. Semaines théologiques de Kinshasa, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1987, p. 235-241.
- NGALULA MPANDANJILA, Joseph, *Mémoire à son excellence Mzee Laurent-Désiré Kabila, président de la République Démocratique du Congo*, Kinshasa, mars 1999.
- NGANGURA KASOLE, « Fondation épistémologique et perspective de l'impact de la technologie en Afrique », dans *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. I, n° 1 (janvier-juin 1983), p. 45-62.
- , *Science, technique et société. Préalables épistémologiques pour l'étude de l'impact de la science et de la technique en Afrique. Prétextes, arguments et grille de lecture*, Lubumbashi, Faculté des Lettres, 1981.
- NGWEY NGOND'A NDENGE, « La science, source d'aliénation et clé de l'autonomie dans le Tiers-Monde », dans MOUVEMENT INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES (M.I.C.). SECRÉTARIAT INTERNATIONAL DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES (SIQS), *Science et antiscience*, Coll. Recherches et débats. Nouvelle série 1, Paris, Éditions Le Centurion, 1981, p. 105-123.
- , « Palabre africaine », dans *Philosophie et communication sociale en Afrique. III^e Séminaire Scientifique National de Philosophie du 29 novembre au 03 décembre 1987*, Coll. Recherches philosophiques africaines 17, Kinshasa, Éditions des F. C. K., 1987, p. 115-122.
- , « La tâche écologique de la philosophie en terre africaine », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa. Sous le haut patronage de la Conférence épiscopale du Zaïre et avec le concours financier de la Fondation Konrad Adenauer. Du 1^{er} au 07 décembre 1985*, Coll. Recherches philosophiques africaines 11, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1985, p. 51-56.
- PANDIMAKIL, Peter, « Challenging Mission Today : The Issue of Surrogacy », dans *Mission*, vol. IX (2002), p. 253-278.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Coll. Point de vue 8, 3^e édition, Yaoundé, Éditions Clé, 1981.
- , *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Coll. Point de vue 18, Yaoundé, Éditions Clé, 1979.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », dans *Éthique et société. Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 3 au 7 avril 1978*, Coll. Recherches philosophiques africaines 5, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1980, p. 151-160.

ZEMPLÉNI, Andras, « Corps blanc dans la famille noire : éthique et biomédecine en Afrique », dans Claude DEBRU, (resp.), *Bio-éthique et cultures*, Coll. Science-Histoire-Philosophie, préface de Jean Bernard, Paris, Éditions J. Vrin, 1991, p. 97-102.

3. Bibliographie générale sur le sujet

AGAZZI, Evandro, *Le bien, le mal et la science*, Coll. Thémis, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

ALEXANDER, Denis, « La science des années soixante-dix », dans *Au-delà de la science*, Fontenay-sous-Bois, Éditions Farel, 1978, p. 7-41.

ANTOINE, Philippe, « Chronique. "Droit canonique et culture". Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit? », dans *L'année canonique*, 38 (1996), p. 237-245.

APEL, Karl-Otto, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Coll. Opuscule 2, traduit par Raphaël Lellouche, Inga Mittmann, avec le concours de Christian Bouchindhomme, André Laks, avant-propos de Karl-Otto Apel, introduction de Raphaël Lellouche, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987.

-----, *Éthique de la discussion*, Coll. Humanités, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

-----, *Discussion et responsabilité*, Coll. Passages, traduit par Christian Bouchindhomme, Marianne Charrière et Rainer Rochlitz, t. 1 : *L'éthique après Kant*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

AUBENQUE, Pierre, « Métaphysique et technique », dans Lambros COULOUBARITSIS, (éd.), *L'héritage du monde grec*, Coll. Cahiers de philosophie ancienne 7, Bruxelles, Éditions Ousia, 1989, p. 13-29.

AUBERT, Jean-Marie, « La bioéthique, un défi pour notre temps », dans *Prêtres Diocésains*, (mars 1986), p. 131-133.

BALANDIER, Georges, (dir.), *Sociologie des mutations. Actes du VII^e Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de langue française*, Paris, Éditions Anthropos, 1970.

BALENGAMIRE AKSANTI KOKO, Jean-Marie, *Mariage africain et mariage chrétien. Recherches canoniques et pastorales dans l'Église du Zaïre*, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie et de droit canonique, 1990.

- BAHUCHET, Serge & alii, *Pygmées. Peuples de la forêt*, Paris, Éditions Denoël, 1991.
- BEAUCHAMP, André, *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Coll. Interpellations 5, Paris-Montréal, Éditions Paulines-Médiaspaul, 1993.
- BIMWENYI KWESHI, Oscar, « L'Afrique au synode. Problèmes de la famille », dans *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. IV, n° 7 (janvier-juin 1982), p. 55-73.
- , *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, préface de Monseigneur Tharcisse Tshibangu Tshishiku, Paris, Présence Africaine, 1980.
- BONÉ, Édouard, *Foi et biologie*, Coll. Catalyses, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1987.
- , « Responsabilités éthiques dans les sciences biologiques », dans GROUPE DE SYNTHÈSES DE LOUVAIN, *Responsabilité éthique dans les sciences*, Série interdisciplinaire, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1982, p. 65-100.
- BONÉ, Édouard & Jean-François MALHERBE, *Engendrés par la science. Enjeux éthiques des manipulations de la procréation*, Coll. Recherches morales. Positions, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- BONNET, Dominique, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi*, Paris, O. R. S. T. O. M., 1988.
- BOURGEAULT, Guy, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies bio-médicales*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1990.
- BRELET-RUEFF, Claudine, « Revisitons le sacré », dans Claude SAVARY, *Afriques magiques*, Genève, Éditions du Musée d'ethnographie de la ville de Genève, 1992, p. 25-23.
- BUAKASA TULU KIA MPANSU, *L'impensé du discours. Kindoki et Nkisi en pays Kongo du Zaïre*, 2^e édition, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1980.
- BUJO, Bénézet, « La morale peut-elle être chrétienne en Afrique? », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la 16^e Semaine Théologique de Kinshasa. 26 avril-2 mai 1987*, Coll. Semaines théologiques de Kinshasa, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1987, p. 75-106.
- CASPAR, Philippe, « Recension », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 22, n° 43 (avril 1998), p. 144.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*.

Message des évêques du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la conférence épiscopale du Zaïre, 1995.

COUTURIER, Fernand, « La Technique comme Destin et Liberté », dans *Dialogue*, 16 (1987), p. 40-52.

DEBRU, Claude, « Diversité des cultures ou universalité des normes? La question de la personne humaine », dans Claude DEBRU, (resp.), *Bio-éthique et cultures*, Coll. Science-Histoire-Philosophie, préface de Jean Bernard, Paris, Éditions J. Vrin, 1991, p. 111-115.

DEM, Marc, *Lettre à Monsieur Quelconque sur les enfants artificiels et autres monstruosité nouvelles entre IVG et IVV*, annexe de Jérôme Lejeune, Dion-Valmont, Éditions Dimas, 1987.

DIOP, Cheikh Anta, *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, 2^e édition, Paris, Présence Africaine, 1987.

DOUCET, Hubert, « Un théologien dans le débat en bioéthique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, 202 (août-septembre 1997), p. 17-37.

-----, *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1996.

-----, « La bioéthique : sens et limite d'un mouvement socioculturel », dans *Ethica*, vol. 10, n° 1 (1998), p. 31-57.

DUBARLE, Dominique, « Avant-propos », dans Jean-Louis COTTIER, *La technocratie, nouveau pouvoir*, Coll. Signes du temps, Paris, Éditions du Cerf, 1959, p. 7-31.

DUQUET, Diane, *L'éthique dans la recherche universitaire. Une réalité à gérer*, Coll. Études et recherches, Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 1993.

DURAND, Guy, *La bioéthique. Nature, principes, enjeux*, [Paris-Montréal], Éditions du Cerf-Fides, 1997.

-----, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, [Montréal-Paris], Éditions Fides-Cerf, 1999.

-----, « Existe-t-il une éthique de l'environnement? », dans *L'avenir d'un monde fini. Jalons pour une éthique du développement durable. Un dialogue entre A. Jacquard et H. Reeves*, Coll. Cahiers de recherche éthique 15, Montréal, Éditions Fides, 1991, p. 47-64.

- ELLUL, Jacques, *Le système technicien*, Coll. Liberté de l'esprit, Paris, Éditions Calman-Lévy, 1977.
- FAES, Hubert, « "Laudatio" du Pr. Jean Ladrière », dans Claude BRESSOLETTE & alii, *Le statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de philosophie*, Coll. Philosophie 17, présentation de Philippe Capelle, Paris, Éditions Beauchene, 1996, p. 207-210.
- FERRY, Jean-Marc, *L'éthique reconstructive*, Coll. Humanités, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- FRANKLIN, Ursula, « La technologie, une pratique », dans *Le nouvel ordre technologique*, Coll. L'essentiel, traduit par Georges Khal, [Ville Saint-Laurent, Québec], Éditions Bellarmin, 1995, p. 7-39.
- FUCHS, Eric, *Comment faire pour bien faire? Introduction à l'éthique*, Coll. Le champ éthique 28, Genève, Éditions Labor et Fides, 1995.
- GADAMER, Hans-George, « Le problème herméneutique », dans *L'art de comprendre, Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique*, traduit par Marianna Simon, introduction de Pierre Fruchon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 27-47.
- , « La philosophie dans la société moderne », dans *L'art de comprendre, Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique*, traduit par Marianna Simon, introduction de Pierre Fruchon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 15-25.
- , « La perte de la formation sensible comme cause de la perte des critères de valeur », dans *Herméneutique. Traduire-Interpréter-Agir. Textes de H.-G. Gadamer et B. Welte*, traduit par Fernand Couturier, Jean-Claude Petit et Monica Thoma, essai sur Heidegger et Gadamer par Fernand Couturier, notes bio-bibliographiques par Jean-Claude Petit, Montréal, Éditions Fides, 1990, p. 35-49.
- , « Qu'est-ce que la praxis? Les conditions de la raison sociale », dans *Herméneutique. Traduire-Interpréter-Agir. Textes de H.-G. Gadamer et B. Welte*, traduit par Fernand Couturier, Jean-Claude Petit et Monica Thoma, essai sur Heidegger et Gadamer par Fernand Couturier, notes bio-bibliographiques par Jean-Claude Petit, Montréal, Éditions Fides, 1990, p. 13-34.
- GASSITA, Jean-Noël, « Préface » dans Dominique TRAORÉ, *Médecine et magie africaine ou comment le noir se soigne-t-il?*, édition revue et augmentée, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 7-9.
- GOFFI, Jean-Yves, *La philosophie de la technique*, Coll. Que sais-je? 2405, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

- GROS, François & alii, *Sciences de la vie et société*, Paris, La Documentation française, 1979.
- HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Coll. Passages, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.
- HASSNER, Pierre, « Les enjeux éthiques de la dissuasion nucléaire. Quatre débats nationaux », dans *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Coll. Points. Essais 416, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 105-156.
- HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Coll. Les Essais 160, traduit par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 9-48.
- , « L'époque des "conceptions du monde" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 69-100.
- HOLAS, Bohumil, *L'Afrique noire*, Coll. Religions du monde 5, Paris, Éditions Bloud & Gay, 1964.
- HOTTOIS, Gilbert, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Coll. Res. L'invention philosophique, Paris, Éditions Aubier, 1984.
- , *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Coll. Sciences-Éthiques-Sociétés, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1990.
- JACQUES, Francis, « De l'interrogation scientifique à la malédiction technologique » dans Dominique JANICAUD, (resp.), *Les pouvoirs de la science. Un siècle de prise de conscience*, Coll. Problèmes et controverses, Paris, Éditions J. Vrin, 1987, p. 23-46.
- KABASELA LUMBALA, François, *Alliance avec le Christ en Afrique*, 2^e édition, Paris, Éditions Karthala, 1994.
- KALUBI, Jean-Claude, *Le roman d'apprentissage. L'enfant, le maître et la réussite scolaire*, Paris-Montréal, Éditions L'Harmattan, 1998.
- KAZADI NKASHAMA, Albert, *Pertinence et limite de l'éthique discursive de Karl-Otto Apel. Fondation, application et observation des normes*, Séminaire de recherche, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998.
- KEMP, Peter, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, traduit par Pierre Rusch, Coll. Passages, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- KIMPIANGA KIA MAHANIAH, « Purification and Millenarianism in Zaïre. A case study in the socio-medical and magico-religious practice of the Kongo of Zaïre », dans *Cahiers des*

Religions Africaines, vol. 14, n° 7 (juillet 1973), p. 227-245.

LADMIRAL, Jean-René, « Préface », dans Jürgen HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, traduit et préfacé par Jean-René LADMIRAL, Coll. Les Essais 183, [Paris], Éditions Gallimard, 1973, p. VII-XLIX.

LALOY, Jean, « La dissuasion en acte », dans Charles PIETRI & alii, *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Coll. Les Quatre fleuves 19, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 45-59.

LAPOINTE, Eugène, *À ce monde aimé de Dieu proclamer l'évangile. La mission aujourd'hui*, Coll. Brèches théologiques 27, Montréal, Éditions Médiaspaul, 1997.

LUFULUABO, François-Marie, « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », dans *Revue du Clergé Africain*, 24 (1969), p. 351-420.

-----, *L'anti-sorcier face à la science*, Mbujimayi, Éditions Franciscaines, 1977.

MALEMBA-MUKENGESHAYIN'SAKILA, « Problèmes et méthodes d'étude de la sorcellerie en Afrique », dans *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983*, Coll. Recherches philosophiques africaines 9, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1986, p. 239-246.

MALHERBE, Jean-François, *Qu'est-ce que l'« éthique appliquée »? Leçon inaugurale*, Coll. Essais et conférences 1, Sherbrooke, Éditions G. G. C., 2000.

-----, « Jean Ladrière. Des limitations internes aux espérances de la raison », dans *Laval théologique et philosophique*, 57, 3 (octobre 2001), p. 415-420.

MALULA, Joseph-Albert, (Card.), « Mariage et famille en Afrique », dans *Bulletin de Théologie Africaine*, numéro spécial : *La mission de l'Église aujourd'hui*, 13/14 (1985), p. 213-221.

-----, « Mariage et famille en Afrique », dans *Documentation Catholique*, 1880 (1984), p. 870-874.

MASAMBA MA MPOLO, « Le problème de la sorcellerie : (point de vue d'un chrétien) », dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 7, n° 14 (juillet 1973), p. 247-270.

MATUNGULU OTENDE, *Une spiritualité de l'« être avec »*. *Heurts et lueurs d'une communion*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1991.

MESSANVI-JOHNSON, R., « Les personnes âgées dans la société africaine », dans *Médecine de l'homme*, 140 (juillet-août 1982), p. 38-40.

- MPONGO, Laurent, « L'infécondité comme empêchement dirimant? », dans *Revue du Clergé Africain*, 24 (1969), p. 696-711.
- MUKENGE, Léonard, « Croyances religieuses et structures socio-familiales en société luba : "Buena muntu", "Bakishi", "Milambu" », Extrait de *Cahiers Économiques et Sociaux*, vol. 5, n° 1 (mars 1967), p. 1-94.
- MULAGO GUA CIKALA MUSHARHAMINA, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1981.
- , « La famille et le mariage africains interpellent l'Église », dans *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. IV, n° 7 (janvier-juin 1982), p. 17-40.
- MUYENGO MULOMBE-SEBA, « Donum vitae, instruction de la congrégation pour la doctrine de la foi sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation (10 mars 1987) », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 11, n° 22 (octobre 1987), p. 259-272.
- MWENE-BATENDE, « Parenté et droits de l'homme dans les sociétés lignagères africaines », dans *Philosophie et droits de l'homme. Actes de la 5ème Semaine Philosophique de Kinshasa du 26 avril au 1er mai 1981*, Coll. Recherches philosophiques africaines 7, Kinshasa, Éditions de la F. T. C. K., 1982, p. 429-437.
- NGINDU MUSHETE, Alphonse, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1989.
- NIEL, Mathilde, *Le phénomène technique. Libération ou nouvel esclavage?*, Coll. L'Université permanente, Paris, Éditions Courrier du livre, 1965.
- PETROWSKY, Anatole A., « Introduction », dans Oswald SPENGLER, *L'homme et la technique*, Coll. Les Essais 89, 3è édition, traduit par Anatole A. Petrowsky, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 9-26.
- RAHNER, Karl, « À propos du problème de la manipulation génétique », dans *Problèmes moraux et sciences humaines*, traduit par Henri Rochais, introduction de F. Bourdeau, Coll. Écrits théologiques 12, [Bruges], Éditions Desclée de Brouwer, 1970, p. 77-120.
- REIS, Myrna & Daphne NAHMIASH, *Les mauvais traitements à l'égard des personnes âgées. Un manuel d'intervention*, traduit par Julie Beausoleil et Martin Gamache, avec la participation financière de l'Université Concordia, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1998.
- RICARD, Kätly, « La biologie doit-elle être réductionniste? », dans *Études*, 388, 3 (mars 1998), p. 333-342.

- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Coll. L'ordre philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- , « Postface », dans Frédéric LENOIR, (dir.), *Le temps de la responsabilité*, Paris, Éditions Fayard, 1991, p. 249-270.
- SCHEBESTA, Paul, *Les pymées*, traduit par François Berge, 2^e édition, Paris, Éditions Gallimard, 1940.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Approches théologiques, III : Le monde et l'Église*, traduit par Paul Bourgy, Bruxelles, Éditions Cep, 1965.
- SIDIKI DIAKITE, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- SIMON, René, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- SMAL, Guy A. & Joseph W. MBUYI, *Femme congolaise. Réveille-toi*, s. l., s. é., s. d.
- SPENGLER, Oswald, « La technique en tant que tactique vitale », dans *L'homme et la technique*, Coll. Les Essais 89, 3^e édition, traduit par Anatole A. Petrowsky, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 31-49.
- SUMNER, Claude, *Sagesse éthiopienne*, avec la collaboration de Maxime Joinville-Ennezat, Paris, Éditions Recherches sur les civilisations, 1983.
- TÉVOÉDJRÉ, Albert, *La pauvreté. Richesse des peuples*, avant-propos de Jean Tinbergen, préface de Dom Helder Camara, Coll. Développement et civilisations, 3^e édition, Paris, Éditions ouvrières, 1978.
- THEVENOT, Xavier, « Un bébé coûte que coûte? Les nouveaux modes de procréation », dans *Fête et Saison*, 402 (février 1986), p. 5-27.
- THÉVOZ, Jean-Marie, « Une réflexion interdisciplinaire : la bioéthique », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 118 (1986), p. 67-79.
- THILS, Gustave, « L'activité humaine dans l'univers (1^{ère} partie, chapitre III) », dans Yves Marie-Joseph CONGAR & Michel PEUCHMAURD, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, Coll. Unam Sanctam 65b, t. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 279-303.
- THOMAS, Louis-Vincent, « Généralités sur l'ethnologie négro-africaine », dans Jean POIRIER, (dir.), *Ethnologie régionale*, Coll. Encyclopédie de la Pléiade, vol. 1 : *Afrique – Océanie*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 246-357.

- THOMAS, Louis-Vincent & René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Coll. Sciences humaines et sociales. Série Anthropologie sociale, Paris, Éditions Larousse, 1975.
- THUILLIER, Pierre, « Introduction », dans *Les passions du savoir. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Coll. Le temps des sciences, [Paris], Éditions Fayard, 1988, p. I-XII.
- TINLAND, Franck, « Introduction », dans Philippe BRETON & alii, *La techno-science en question. Éléments pour une archéologie du XX^e siècle*, Coll. Milieux, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1990, p. 5-10.
- , « La technique comme médiation et comme système. Continuité et mutations », dans Philippe BRETON & alii, *La techno-science en question. Éléments pour une archéologie du XX^e siècle*, Coll. Milieux, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1990, p. 99-119.
- TOFFLER, Alvin, *Le choc du futur*, traduit par Sylvie Laroche et Solange Metzger, Coll. du Défi, Paris, Éditions Denoël, 1971.
- TRILLES, Henri, *Les pygmées de la forêt équatoriale. Cours professé à l'Institut catholique de Paris*, Coll. Bibliothèque anthropo-ethnologique, t. 3, fascicule 4, préface du Père Pinard de la Boullaye, introduction du Père Schmidt, Paris, Éditions Bloud & Gay, 1932.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, « La vision ntu de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique », dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 7, n° 14 (juillet 1973), p. 175-198.
- UNICEF, *Les enfants d'abord. La convention relative aux droits de l'enfant*, New-York, 1990.
- VALADIER, Paul, « Responsabilité éthique des chrétiens et enracinement historique », dans Conrad van der BRUGGEN, Jean LADRIÈRE et Lucien MORREN, (dirs.), *Éthique, science et foi chrétienne*, Louvain-la-Neuve, 1985, Presses de Louvain-la-Neuve, p. 335-353.
- VIOLLET, Karine, « Magie et sorcellerie chez les Fang », dans Claude SAVARY, *Afriques magiques*, Genève, Éditions du Musée d'ethnographie de la ville de Genève, 1992, p. 43-63.
- ZEMPLÉNI, Andras, « Entre "sickness et illness" : de la socialisation à l'individualisation de la "maladie" », dans *Social Science and Medecine*, 27 (1988), p. 1171-1182.
- , « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique » dans *Archives de sciences sociales des religions*, 54 (1982), p. 5-19.