

REVUE INTERNATIONALE D'ETUDES SOCIALES, DE PHILOSOPHIE, D'EDUCATION ET D'ETHIQUE

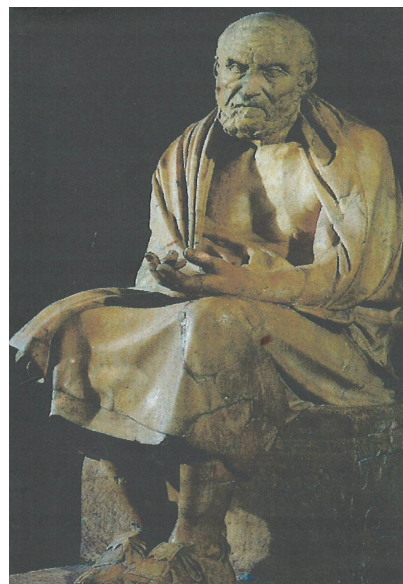
CHRYSIPPE
REVUE SEMESTRIELLE
08 BP. 1013 / TRI POSATAL
REP. DU BENIN
TEL. (229) 95426364/95163726
E-MAIL : revue.chrysispe@gmail.com
Disponible sur : www.uac.bj

Laboratoire Interdisciplinaire d'Etudes Sociales, de
Philosophie, d'Education et d'Ethique (LIESPEE)
Faculté des Sciences Humaines et Sociales (FA.S.H.S)
UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

Presses Scolaires et Universitaires du Bénin (PSUB)

ISSN : 1840-7559

Dépôt légal N°7056 du 16 janvier 2014, Bibliothèque Nationale, 1^{er} Trimestre



REVUE CHRYSIPPE :
REVUE INTERNATIONALE D'ETUDES SOCIALES,
DE PHILOSOPHIE, D'EDUCATION ET D'ETHIQUE
(RIESPEE)
REVUE SEMESTRIELLE

A nos lecteurs

Revue Chrysippe, publie deux fois par an des études et articles originaux se rapportant aux Sciences sociales, à la Philosophie, à l'Education et à l'Ethique. Les résumés, suivis d'une bibliographie, avec nom, prénom(s), grade, fonctions et institution de rattachement, sont d'abord envoyés à la direction de publication. Le Directeur de publication, après examen, demande le texte complet qu'il envoie, sous anonymat, à un ou deux instructeurs.

Les manuscrits, accompagnés d'un résumé en français et en anglais, sont de 2 pouces, interlignes 1,5. Les normes d'édition des revues de Lettres et Sciences Humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) adoptées par le CTS/LSH, le 17 juillet 2016 à Bamako, lors de la 38ème session des CCI constituent la référence de la revue Chrysippe.

La Direction de publication et le Comité de rédaction se réservent la possibilité, sauf refus écrit de l'auteur, d'effectuer des corrections de forme, de décider du moment de la publication des textes qui leur sont soumis en fonction des sujets.

Les auteurs sont priés de signaler la publication dans une autre revue d'article déjà accepté par Chrysippe. Toute publication postérieure à celle de Chrysippe devra mentionner en référence le numéro concerné.

Presses Scolaires et Universitaires du Bénin (PSUB)

REVUE CHRYSIPPE

REVUE INTERNATIONALE D'ETUDES SOCIALES,
DE PHILOSOPHIE, D'EDUCATION ET D'ETHIQUE

DIRECTEUR DE PUBLICATION : Professeur Paulin HOUNSOUNON-TOLIN
(Bénin)

ADJOINT: Dr (MC) Tokponto Mensah WEKENON (Bénin)

REDACTEUR EN CHEF : Dr (MC) Serge Armel ATTENOUKON (Bénin)

COMITE SCIENTIFIQUE

Président : Prof. Augustin Kouadio DIBI (CI)

1^{er} Vice-président : Prof. Mahamadé SAVADOGO (BF)

2^e Vice-président : Prof. Ramsès Thiémélé BOA (CI)

3^e Vice-président: Willy BONGO-PASI MONKE-SANGOL (RDC)

COMITÉ DE LECTURE

Président : Prof. Henri BAH (CI)

1^{er} Vice-président : Prof. Yaovi AKAKPO (Togo)

2^e Vice-président : Prof. Ludovic Fié DOH (CI)

Membres : Prof. Cyrille G. KONE (BF), Prof. Yao Toussaint TCHITCHI (Bénin), Prof. Lazare POAME (CI), Prof. Edwige CHIROUTER (France), Dr (MC) Kpa Raoul KOUASSI (CI), Dr (MC) Octave Nicoué BROOHM (Togo), Prof. Pierre MEDEHOUEGNON (Bénin), Prof. Ludovic Fié DOH (CI), Dr (MC) Mathieu Lou BAMBA, Prof. Albert TINGBE-AZALOU (Bénin), Dr (MC) Abdo Moukaïla SERKI (Niger), Prof. Pascal TOSSOU OKRI.

SECRETARIAT DE REDACTION

CHEF : Dr (MC) Serge Armel ATTENOUKON

Membre : Juste HLANNON,

CORRESPONDANTS

Université Félix HOUËT-BOIGNY (Cocody/ CI) : Prof. Ramsès Thiémélé BOA

Université Alassane Ouattara (Bouaké/CI): Prof. Ludovic Fié DOH

Université Abdou MOUMOUNI (Niamey/Niger) : Prof. Abdo Moukaïla SERKI

TRESORERIE

Dr (MC/Agrégée) Rosalie WOROU-HOUNDEKON

Consignes aux auteurs

Les normes qui suivent ont été révisées conformément aux nouveaux textes adoptés par le CTS Lettres et Sciences Humaines lors de sa 38^e session des consultations des CCI, tenue à Bamako du 11 au 20 juillet 2016. Elles deviennent les normes de la *Revue Chryssippe*. Le texte qui suit est adapté des NORCAMES/LSH en collaboration avec la Revue *Notes scientifiques, homme et société* de l'Université de Lomé.

1. Les manuscrits

Un projet de texte, soumis à évaluation, doit comporter un titre, la signature (Prénom(s) et NOM (s) de l'auteur ou des auteurs, l'institution d'attache), l'adresse électronique de (des) auteur(s), le résumé en français (250 mots), les mots-clés (cinq), le résumé en anglais (du même volume), les keywords (même nombre que les mots-clés). Le résumé doit synthétiser la problématique, la méthodologie et les principaux résultats.

Le manuscrit doit respecter la structuration habituelle du texte scientifique : Introduction ; Problématique ; Hypothèse ; Approche ; Résultats et discussion ; Conclusion ; Références bibliographiques. Ce schéma peut être adapté selon les règles d'écriture dans la spécialité dont relève le texte. Dans ce cas, les articles de recherche théorique seront présentés en trois moments : l'introduction, le développement et la conclusion. En revanche, les articles issus de recherche empirique, à l'instar des recherches expérimentales, auront une architecture : introduction, matériel et méthode, résultats et discussion, conclusion.

Les notes infrapaginales, numérotées en chiffres arabes, sont rédigées en taille 10 (Times New Romans). Réduire au maximum le nombre de notes infrapaginales. Ecrire les noms scientifiques et les mots empruntés à d'autres langues que celle de l'article en italique (*Adansonia digitata*).

Le volume du projet d'article (texte à rédiger dans le logiciel word, **Times New Romans**, taille 12, interligne 1.5) doit être de 30 000 à 40 000 caractères (espaces compris). Les titres des sections du texte doivent être numérotés de la façon suivante :

1. Premier niveau, premier titre (Times 12 gras)

1.1. Deuxième niveau (Times 12 gras italique)

1.1.1. Troisième niveau (Times 12 italique sans le gras)

2. Les illustrations

Les tableaux, les cartes, les figures, les graphiques, les schémas et les photos doivent être numérotés (numérotation continue) en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre concis, placé au-dessus de l'élément d'illustration (centré). La source est indiquée (centrée) au-dessous de l'élément (Taille 10). Il est important que ces éléments d'illustration soient d'abord annoncés, ensuite insérés, et enfin commentés dans le corps du texte.

3. Notes et références

3.1. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la citation dépasse trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

3.2. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms et du Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées ;

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques (...)»

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socioculturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

3.3. Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

3.4. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :

NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, les pages (p.) des articles pour une revue.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{de} éd.).

3.5. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AKIBODE Ayéchoro Koffi, 1987, *Colonisation agraire et essor socio-économique dans le Bassin de la Kara*, Mission Française de Coopération, Presses de l'Université du Bénin, Lomé.

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151. DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

DI MEO Guy, 2000, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan.

BARROS (De) Phillipe et KUEVI Dovi André, 1989, « Prospection archéologique au Togo », in *Togo-Dialogue*, n°45, Lomé, p. 40-42.

DELORD Jacques, 1961, « Notes et commentaires du texte de Léo Frobenius sur les Kabrè », in *Le Monde Non-chrétien*, nouvelle série, n°59-60, p. 101-172.

KOLA Edinam, 2007, « Stratégies d'adaptation à la crise et revenus paysans dans une économie de plantation en crise : l'exemple de l'Ouest de la Région des Plateaux au Togo », *Annales de l'Université de Lomé*, série Lettres et Sciences Humaines, Tome XXVII-2, Lomé, Presses de l'Université de Lomé, p. 77-89.

NB : Le non respect des normes éditoriales peut entraîner le rejet d'un projet d'article. Pour les travaux en ligne ajouter l'adresse électronique (URL).

SOMMAIRE

PHILOSOPHIE

ÉMILE MEYERSON, UNE FIGURE MAJEURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE	AKA Pancrace	10
INTUITION ESTHÉTIQUE ET UNIVERS MÉTAPHYSIQUE CHEZ MARCEL GOTENE	AKANOKABIA Akanis Maxime	29
LA DESINTÉGRATION DE LA FAMILLE MODERNE ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉDUCATION DES ENFANTS	KOUAKOU Aya Anne-Marie	49
DYNAMIQUE ET ENJEUX ÉDUCATIFS ET POLITIQUES DU MYTHE CHEZ PLATON	KOUASSI N'GOH Thomas	68
LA CRITIQUE DE LA RELIGION ET LA CONSTRUCTION DE LA DÉMOCRATIE CHEZ SPINOZA	KPANGNI Brou André	86
SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE		
ENDOGENÉITE ET MODERNITÉ POUR TRAITER L'EAU DOMESTIQUE : AQUATABS COMME CONVERGENCE DE RÉVÉLATION DU SAVOIR-FAIRE TRADITIONNEL DANS LES DÉPARTEMENTS DE L'ATACORA ET LA DONGA (BENIN)	GOHY Gilles Expédit	102

PHILOSOPHIE

ÉMILE MEYERSON, UNE FIGURE MAJEURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE

AKA Pancrace

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY, Abidjan (Cocody)-Côte d'Ivoire

pancraceaka@yahoo.fr

Résumé

É. Meyerson est un épistémologue français. Il critique le courant de pensée positiviste développé au XIX^e siècle par A. Comte qui vise à exclure toute métaphysique du domaine de la science. Il admet, en analysant l'histoire des sciences, l'idée d'une continuité entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. Or, la tradition épistémologique française, singulièrement G. Bachelard, tout en récusant cette idée au profit d'une rupture entre ces deux types de connaissance, a fait sombrer l'œuvre d'É. Meyerson dans un oubli total. Force est de reconnaître qu'en dépit de tout ce qu'on lui reproche ou de tout ce qu'on lui reprocherait, l'impact de sa pensée aussi bien sur la tradition épistémologique française que sur la tradition épistémologique anglo-saxonne est indéniable. É. Meyerson demeure donc incontestablement une figure majeure, voire incontournable de l'épistémologie.

Mots-clés : *Épistémologie, métaphysique, ontologie, positivisme, réalisme, savant, science.*

Abstract

E. Meyerson is a French epistemologist. He criticizes the current positivist thought developed in the 19th century by A. Comte who aims to exclude all metaphysics from the field of science. He admits, by analyzing the history of sciences, the idea of continuity between common knowledge and the scientific knowledge. However, the French epistemological tradition, particularly, G. Bachelard, while challenging this idea in favour of a break between these two types of knowledge, actually sank the work of E. Meyerson in total forgetting. It must be admitted that, in spite of all that is reproached to him or all that would be reproached to him, he remains incontestable, even unavoidable figure of epistemology.

Keywords: *Epistemology, Metaphysics, Ontology, Positivism, Realism, Scientist, Science.*

INTRODUCTION

Juif d'origine polonaise et chimiste formé en Allemagne, É. Meyerson est un épistémologue français. Il critique le courant de pensée positiviste développé au XIX^e siècle par A. Comte qui vise à exclure toute métaphysique du domaine de la science. Il montre, en scrutant l'histoire des sciences, qu'il y a une continuité entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. Il soutient également l'idée que le savant est fondamentalement réaliste. Ses grandes thèses épistémologiques convergent avec les vues de certains penseurs de renom de son époque comme A. Einstein, L. De Broglie. À preuve, É. Meyerson rédige à la demande de L. de Broglie, prix Nobel de Physique en 1929 pour ses travaux en mécanique ondulatoire, « un opuscule intitulé *Réel et*

déterminisme dans la physique quantique ». (F. F. De Laclos, 2007, p. 355). Dans la Préface à cet opuscule, L. De Broglie (1933, p. 3-4) fait le constat suivant :

Pour ouvrir cette série d'exposés sur la philosophie des sciences, nous avons pensé que nous ne pouvions trouver une personnalité plus qualifiée que M. Émile Meyerson. Tous les philosophes et beaucoup de savants connaissent les belles études par lesquelles Meyerson s'efforce depuis vingt-cinq ans avec une admirable continuité de vues appuyée sur une connaissance étendue de l'histoire des sciences, d'établir comment la raison humaine procède quand elle cherche à « comprendre ». Selon lui, dans la recherche scientifique comme dans la vie quotidienne, notre raison ne croit vraiment avoir compris que si elle est parvenue à dégager dans la réalité mouvante du monde physique des identités et des permanences.

Ces propos du physicien témoignent de l'autorité et de la réputation d'É. Meyerson en matière d'épistémologie et d'histoire des sciences sa vie durant. É. Meyerson réussit donc à mettre ses thèses à l'épreuve de la théorie de la relativité et de la physique quantique ; ce qui fait qu'il gagne une reconnaissance internationale de son vivant¹.

Pourtant, après sa mort le 2 décembre 1933 à Paris, la tradition épistémologique française, singulièrement G. Bachelard, tout en récusant l'idée meyersonienne d'une continuité entre la connaissance commune et la connaissance scientifique au profit d'une rupture entre ces deux types de connaissance, a fait sombrer l'œuvre de ce dernier dans un oubli total. C'est sans doute dans ce contexte que le disciple et ami d'É. Meyerson, A. Metz (1964, p. 11) fit une constatation fondamentale à propos de l'épistémologie de son maître : « La philosophie de Meyerson a connu un plein succès vers 1925 et 1930, suivi d'un déclin injustifié ». Si l'on en croit A. Metz, l'épistémologie de son maître connaît dans un premier temps un véritable succès vers 1925 et 1930, dans un second temps, elle rencontre certainement des difficultés après la mort de son auteur, et dans un troisième temps, ces difficultés ne suffisent en aucun cas à proclamer le déclin de cette épistémologie. Il serait alors injustifié de parler de déclin de l'épistémologie meyersonienne. En dépit des difficultés rencontrées par son épistémologie, É. Meyerson reste toujours d'actualité, en raison de la réviviscence de ses thèses au sein de l'épistémologie contemporaine. On peut remarquer l'empreinte de l'auteur sur les œuvres de G. Bachelard², W. V. O. Quine, A. Koyré, T. S. Kuhn.³

¹ - Nous notons que certains penseurs de renom comme A. Einstein, L. De Broglie et A. Lalande reconnaissent l'autorité et l'expertise d'É. Meyerson en matière d'histoire des sciences et de philosophie des sciences. La première partie de la présente contribution met en lumière cette idée.

² - Nous notons qu'É. Meyerson a influencé G. Bachelard dans la mesure où le second utilise fréquemment l'épistémologie du premier comme cible d'attaque pour mettre en valeur la nouveauté et l'originalité de sa propre épistémologie.

Dès lors, est-il légitime de considérer É. Meyerson comme une figure majeure de l'épistémologie ? Telle est la question centrale de la présente contribution. Quelles sont les circonstances et les raisons qui ont pu présider au « plein succès » de l'épistémologie d'É. Meyerson autour des années 1925 et 1930 ? Quelles sont les raisons du déclin de l'épistémologie de l'auteur ? Comment justifier ce « déclin injustifié » ? Voilà quelques-unes des interrogations directrices de notre réflexion actuelle.

La présente contribution, qui s'inscrit dans le champ de l'épistémologie, a pour but de montrer, par une démarche historico-critique, qu'É. Meyerson demeure incontestablement une figure majeure et même incontournable de l'épistémologie. Pour ce faire, notre réflexion s'articulera autour de trois axes majeurs : *primo*, les circonstances et les raisons du plein succès de l'épistémologie d'É. Meyerson autour des années 1925 et 1930, *secundo*, les raisons de son déclin, et *tertio*, la justification de son déclin injustifié.

1. Les circonstances et les raisons du plein succès de l'épistémologie d'É. Meyerson autour des années 1925 et 1930

L'Avant-propos du premier ouvrage d'É. Meyerson (1908, p. II) intitulé *Identité et réalité* s'ouvre par ces mots : « Le présent ouvrage appartient, par sa méthode, au domaine de la philosophie des sciences ou épistémologie, suivant un terme suffisamment approprié et qui tend à devenir courant ». Pour lui, épistémologie est synonyme de philosophie des sciences. Partant de cette considération, É. Meyerson est reconnu comme « l'introducteur de la notion et de la pratique de l'épistémologie en France ». (F. F. De Laclos, 2011, p. 9). En fixant l'usage du terme *epistemology* en français, l'auteur n'entend nullement rejoindre son sens étymologique⁴. Il reprend plutôt à son compte le versant anglo-saxon de ce terme. Les auteurs anglo-saxons définissent l'épistémologie comme la théorie de la connaissance. En effet, É. Meyerson souligne qu'il est question dans ses travaux de la théorie de la connaissance. Comme il le dit si bien :

Le lecteur qui connaît peu ou prou notre travail antérieur (*Identité et réalité*, 2^e éd, Paris, 1912) s'apercevra aisément que les deux livres offrent des points de contacts multiples. En effet, le domaine de nos recherches est resté le même : il s'agit toujours de la théorie

³ - La liste des auteurs n'est pas exhaustive.

⁴ - Étymologiquement, l'épistémologie apparaît comme un discours réflexif sur la science.

de la connaissance, et la méthode également n'a point varié : nous cherchons encore, de préférence, à dégager les principes essentiels de la pensée par la considération des procédés que suit la raison scientifique. (É. Meyerson, 1921, p. VIII-IX).

De toute évidence, l'épistémologie, la philosophie des sciences et la théorie de la connaissance sont employées indifféremment par É. Meyerson dans le domaine de ses recherches.

Pour lui, l'épistémologie doit être conçue comme une étude des théories scientifiques dans le prolongement d'une analyse des procédés du sens commun. L'épistémologie réaliste de l'auteur considère que la science est fondamentalement ontologique. Elle ne peut se passer d'une réalité posée en dehors du moi. L'ontologie scientifique provient, en effet, du besoin d'explication du savant ou son désir de comprendre le réel qu'É. Meyerson (1921, p. VII) subsume sous l'expression de « tendance causale ». Mais, quelles furent les circonstances et les raisons du plein succès de l'épistémologie meyersonienne autour des années 1925 et 1930 ?

Philosophe autodidacte, É. Meyerson acquiert cependant une réputation internationale dès la publication de son premier livre *Identité et réalité*. Il se fait remarquer par ses contemporains dès la publication de ce livre par son érudition prodigieuse aussi bien en histoire des sciences qu'en philosophie des sciences. En réalité, l'épistémologie d'É. Meyerson connaît déjà un véritable succès à partir de 1908. L'auteur n'était pourtant pas connu dans les milieux philosophiques avant cette année. Il publie chez F. Alcan *Identité et réalité* qui est un chef-d'œuvre dans le domaine de l'épistémologie. B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein (2016, p. 12) précisent que

ce livre révèle non pas l'essai d'un débutant, mais une œuvre. C'est un véritable système de philosophie des sciences, bien argumenté, solidement étayé sur une immense culture scientifique et historique. Meyerson est aussitôt remarqué, introduit dans les cénacles de la communauté philosophique, invité aux séances de la Société française de philosophie, dans les congrès ... Le penseur solitaire peut enfin éprouver les joies de l'échange intellectuel.

Grâce à son administrateur X. Léon et à son secrétaire général A. Lalande, la Société française de philosophie œuvre au rapprochement des savants et des philosophes et se consacre à la discussion des problèmes les plus essentiels de la pensée et de l'action dans un esprit libre, ouvert et critique. C'est dans cette optique que X. Léon associe Meyerson à l'entreprise. [...]

Certaines des séances [de la Société française de philosophie] sont consacrées au chantier collectif du *Vocabulaire philosophique*, dirigé par Lalande. [...] Quand Meyerson entre à

la Société, le *Vocabulaire* en est à la lettre L. Aussi participe-t-il à la rédaction des articles : «Légalité», «Loi», «Magie», «Obscur», «Palingénésie» et «Principe». (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 64).

Comme en témoigne A. Lalande (1997, p. 827) dans une note explicative précisément relative à l'article «Principe» de son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* : « Sur Principe.- La rédaction du § B a été modifiée conformément aux observations de J. Lachelier et É. Meyerson pour faire ressortir l'importance de l'idée de puissance active, ou de vertu, dans la conception aristotélicienne et scolastique de la matière et de ses propriétés ».

É. Meyerson est respecté par ses contemporains – savants et philosophes - qui l'invitent à participer activement aux différents congrès internationaux de philosophie de l'époque et à la rédaction des revues françaises et étrangères. B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein (2016, p. 61) s'expriment d'une manière analogue :

Le livre [*Identité et réalité*] fait écho. Il est recensé dans plusieurs revues françaises et étrangères. Mais la recension qui honore le plus Meyerson est celle de Bergson à l'Académie des sciences morales et politiques. [...] Léon [fondateur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et administrateur de la Société française de philosophie] l'incite à participer au III^e congrès international de philosophie qui se tient à Heidelberg à l'été 1908 et l'engage à contribuer à la rédaction du rapport. La lettre de l'envoyé spécial du journal *Le Temps* au congrès, publiée le 8 septembre 1908 [...] mentionne également la thèse de Meyerson selon laquelle le savant a besoin de croire à la réalité en soi de son objet.

É. Meyerson est maintes fois sollicité par la communauté philosophique et scientifique pour donner des conférences. On assiste à une reconnaissance de l'auteur par ladite communauté. Ainsi, en 1910, il est

sollicité par Dominique Parodi pour donner une conférence sur la philosophie des sciences en Allemagne à l'École des hautes études sociales, en remplacement de Rey. Après bien des hésitations, Meyerson accepte finalement et le 25 janvier 1911 il brosse un panorama de la philosophie des sciences en Allemagne en soulignant le contraste avec la France. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 62).

Le succès de l'épistémologie réaliste d'É. Meyerson est indubitable. C'est sans doute un tel succès qui amène F. Alcan à entreprendre la réédition de *Identité et réalité* à plusieurs reprises :

L'effet produit par la publication d'*Identité et réalité* tient presque du miracle. Cet ouvrage élaboré dans la difficulté par un obscur personnage étranger au milieu, qui publie à ses frais, connaît un succès de librairie. Félix Alcan entreprend une deuxième édition dès 1912, une troisième en 1926 et une quatrième en 1932. Le succès, comme les témoignages de reconnaissance de la communauté ont affermi la confiance de Meyerson

dans son idée maîtresse [selon laquelle le scientifique a besoin de croire à la réalité en soi de son objet.].(B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 62).

É. Meyerson se fait remarquer davantage dans les milieux scientifique et philosophique par son attention aux sciences et par le réalisme épistémologique qu'il défend. Il participe activement à de nombreuses rencontres avec des scientifiques. Il discute avec ces derniers des questions épistémologiques en vogue comme celles relatives à l'atome, au temps, à l'espace, à la mécanique quantique et à la théorie de la relativité. Sur ce point, les remarques de B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein (2016, p. 111) sont édifiantes :

En 1910, il [É. Meyerson] prépare deux séances avec le physicien Jean Perrin consacrées au mouvement brownien : en tant que répondant, il rend justice aux atomistes de l'Antiquité, et Gaston Milhaud lui rétorque qu'il ne croit pas « à la séparation radicale de la science et de la philosophie ». La discussion s'engage entre les deux philosophes, tous deux d'origine scientifique. En 1911, il est sollicité pour une discussion sur « Le temps, l'espace et la causalité dans la physique moderne » en présence de Paul Langevin. En 1912, il débat avec le physico-chimiste André Job des nouvelles conceptions de l'atome.

Il est certain que si É. Meyerson est sollicité, sinon invité à maintes reprises à prendre part à des séances et des séries de discussions scientifiques avec les savants comme J. Perrin, P. Langevin et A. Job, c'est bien parce que son autorité en matière de philosophie des sciences est incontestée. Ces derniers sont également convaincus qu'en cette matière les écrits du philosophe autodidacte font autorité. Les échanges d'É. Meyerson avec A. Einstein illustrent parfaitement nos propos dans cet ordre d'idées :

Le 6 avril 1922, il fait partie du petit groupe de philosophes choisis pour discuter avec Albert Einstein de la théorie de la relativité. Cette rencontre historique, précédée d'entretiens avec Paul Langevin, est suivie d'échanges avec Einstein lors de la parution de l'ouvrage que Meyerson consacre à la théorie d'Einstein : *La Déduction relativiste* (1925). Au fil de ces débats, Meyerson est reconnu comme un expert en matière de sciences parmi les philosophes. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 111).

Lors de cette rencontre historique, A. Einstein répond, d'abord, aux objections d'É. Meyerson relatives à la relativité, ensuite, approuve son interprétation de la théorie en question et, enfin, rejoint ses thèses réalistes. B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein (2016, p. 118) nous donnent un aperçu des échanges du savant avec le philosophe autodidacte :

[...] il [Émile Meyerson] demande des éclaircissements à Einstein, sur la forme, et non en apparence sur le fond... Il n'empêche : les deux critiques qu'il adresse aux exposés de la théorie de la relativité soulèvent des questions fondamentales. L'expression « quatrième dimension », usitée pour désigner le temps, est incompatible avec la thermodynamique car elle suggère un temps réversible comme l'espace. Or l'irréversibilité du temps, imposée

par le principe de Carnot, ne saurait être remise en cause par l'autorité d'Einstein : « c'est ici une réalité au premier chef, car pas plus dans l'empire d'Einstein que dans celui de Newton, nous ne marcherons à reculons ni ne digérerons avant d'avoir mangé. »

Que dit concrètement le principe de S. Carnot ? Le principe de S. Carnot est le second principe de la thermodynamique. La thermodynamique est la branche de la physique qui étudie les transformations mutuelles de la chaleur et de l'énergie mécanique. Dans son ouvrage intitulé *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, S. Carnot (1824, p. 6) parvient à cette conclusion :

La production de la puissance motrice est donc due, dans les machines à vapeur, non à une consommation réelle du calorique, *mais à son transport d'un corps chaud à un corps froid*, c'est-à-dire à son rétablissement d'équilibre, équilibre supposé rompu par quelque cause que ce soit, par une action chimique, telle que la combustion, ou par toute autre. [...] ce principe est applicable à toute machine mise en mouvement par la chaleur.

D'après ce principe, il ne suffit pas, pour donner naissance à la puissance motrice, de produire de la chaleur : il faut encore se procurer du froid ; sans lui, la chaleur serait inutile.

En effet, le principe de S. Carnot stipule qu'un moteur thermique fonctionne avec au moins deux sources : une source chaude et une source froide ; l'agent de transformation de la chaleur en travail reçoit de la chaleur de la source chaude et cède de la chaleur à la source froide. D'après ce principe, il est impossible de faire passer de la chaleur d'une source froide à une source chaude, ou ce qui signifie la même chose, l'entropie croît dans un système physique clos (dégradation de l'énergie). Quelle est donc l'interprétation meyersonnienne du principe de S. Carnot ? Selon É. Meyerson, le principe de S. Carnot exprime l'idée que le réel résiste à toutes les tentatives d'identification de la raison. Comme l'écrit É. Meyerson (1908, p. 263) : « La réalité se révolte, ne permet pas qu'on la nie. Le principe de Carnot est l'expression de la résistance que la nature oppose à la contrainte que notre entendement, par le principe de causalité [principe d'identité], tente d'exercer sur elle ». Si l'on se réfère à ce principe, il est facile de constater que l'énergie se dégrade en passant de la forme mécanique à la forme calorifique. Il est clair qu'à ce niveau l'énergie ne se conserve pas, mais elle se dissipe. Dans ces conditions, le principe de S. Carnot implique l'irréversibilité du temps :

Le principe de Carnot est au contraire clairement un énoncé non de conservation, mais de changement. Il affirme non pas une identité, même apparente, mais une diversité. Étant donné un état, ce principe établit qu'il doit se modifier et dans quelle direction. C'est un principe du devenir [...] C'est là son originalité et c'est ce qui explique sa grande fécondité dans la science. (É. Meyerson, 1908, p. 242).

Pour É. Meyerson, il est inconcevable que l'irréversibilité du temps imposée le principe de S. Carnot puisse être remise en cause par A. Einstein. É. Meyerson souligne alors le fait que l'emploi du terme « relativité » est tout aussi inapproprié, et remet en question la filiation couramment admise entre la critique de la mécanique newtonienne d'E. Mach et la théorie d'A. Einstein. Même si elle semble se justifier par le rapprochement qu'établit E. Mach entre l'inertie et la gravitation, il faut toutefois noter qu'E. Mach est foncièrement positiviste, relativiste, tandis que la théorie de la relativité est foncièrement réaliste et vise l'absolu. Pour toutes ces raisons, É. Meyerson demande instamment à Einstein de préciser sa posture philosophique :

Einstein s'y prête de bonne grâce et se déclare d'accord avec les objections de Meyerson. Il renchérit sur le dernier point en ajoutant : « Autant Mach fut un bon mécanicien, autant il fut un déplorable philosophe. » Meyerson est ainsi non seulement approuvé dans son interprétation de la relativité mais confirmé par Einstein dans ses choix philosophiques. Fort de cette caution scientifique, Meyerson s'enhardit et rédige à son tour un livre sur la relativité [*La Déduction relativiste* (1925)]. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 118).

Ainsi, dans la Préface à *La déduction relativiste*, É. Meyerson (1925, p. XV-XVI) donne deux raisons majeures qui ont rendu possible la rédaction dudit ouvrage : la première est que l'idée d'une telle rédaction est née de l'entretien qu'il a eu avec P. Langevin à la veille de l'arrivée d'A. Einstein à Paris, la deuxième est que la posture réaliste d'A. Einstein relative à l'interprétation de sa théorie de la relativité coïncide avec ses thèses selon lesquelles la science exige le concept de chose et que le savant est fondamentalement réaliste.

É. Meyerson (2011, p. 20) montre qu'en dépit des critiques adressées à la théorie de la relativité d'A. Einstein, son triomphe est incontestable, ses « adversaires s'inclinent ou se taisent, et c'est à peine si quelque écho très affaibli des protestations qui naguère emplissaient l'agora scientifique se faisait encore entendre ». É. Meyerson a embarrassé, en ce sens, le Cercle de Vienne dans la mesure où il a amené A. Einstein, qui s'était déclaré d'accord avec la conception scientifique du monde prônée par ce groupe de penseurs, à modifier ses vues. Dans la bibliographie de la première brochure du Cercle de Vienne, A. Einstein, B. Russell et L. Wittgenstein apparaissent comme les principaux penseurs contemporains qui représentaient publiquement cette conception du monde :

Entre 1920 et 1930, se forme autour du philosophe Moritz Schlick le Cercle de Vienne. Il inclut les mathématiciens Hans Hahn, Kurt Gödel et Karl Menger, le physicien Philipp Frank, le sociologue Otto Neurath, les philosophes Rudolf Carnap et Victor Kraft, et des étudiants en philosophie comme Friedrich Waismann et Herbert Feigl. (P. Jacob, 1980, p. 11).

Le projet du Cercle de Vienne était, pour l'essentiel, l'élimination de la métaphysique, grâce à l'analyse logique. Dans cette perspective, il distinguait les théories scientifiques des propositions pseudo-scientifiques. Pour les membres du Cercle de Vienne, les théories scientifiques ont une signification cognitive, car elles peuvent être vérifiées grâce aux données de l'expérience. À l'opposé, les propositions pseudo-scientifiques comme les propositions métaphysiques sont dénuées de signification, puisqu'on ne peut les vérifier par le truchement des données de l'expérience. Mais, A. Einstein a pris ses distances avec le Cercle de Vienne et a fini par se rallier à la vision métaphysique de la science d'É. Meyerson. Autant dire que l'influence d'É. Meyerson sur la pensée d'A. Einstein a été fort considérable.

Nous savons par un correspondant de Meyerson à Vienne, l'étudiant américain Samuel Broadwin, que Schlick fut averti par un courrier d'Einstein lui-même de sa désaffection pour les principes du Cercle, ce qui le plongea dans un désarroi. (F. F. De Laclous, 2014, p. 126).

Dans son courrier à M. Schlick, A. Einstein a reconnu être un métaphysicien et s'est opposé au positivisme.

Avant son décès en 1933, É. Meyerson a le temps de s'entretenir avec L. de Broglie, prix Nobel de Physique en 1929 pour ses travaux en mécanique ondulatoire. C'est ainsi qu'il rédige à la demande de ce dernier « un opuscule intitulé *Réel et déterminisme* dans la physique quantique ». (F. F. De Laclous, 2007, p. 355). L. de Broglie (1933, p. 5) écrira dans la Préface à cet opuscule : « Avec une activité intellectuelle qu'aucune épreuve n'a pu entamer, M. É. Meyerson s'est tenu au courant de tous les progrès de la physique contemporaine et des difficiles problèmes que ces progrès ont soulevés ». Il expose, dans cet ouvrage, ses vues sur la physique quantique. Il considère les quanta comme des nouveaux irrationnels. B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein (2016, p. 122) soulignent que

Dès 1921, dans *De l'Explication dans les sciences*, Meyerson présente les quanta comme un nouvel irrationnel, surgi de manière imprévisible où on l'attendait le moins. Alors que la relativité vient illustrer le versant identification et conforter le démon de l'explication, la physique quantique vient réveiller le démon de l'irrationnel et renforcer le paradoxe épistémologique.

Il ressort des analyses précédentes qu'É. Meyerson gagne une reconnaissance internationale de son vivant. L'épistémologie de l'auteur connaît un véritable succès dans les années 1908-1930. Mais, pourquoi l'œuvre d'É. Meyerson a-t-elle sombré dans un oubli durant les décennies qui suivent sa mort ? Les raisons de cet oubli ne relèvent-elles pas de l'histoire française de l'épistémologie plutôt que de l'épistémologie elle-même ?

2. Les raisons du déclin de l'épistémologie d'Émile Meyerson

Dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, J. Largeault (1992, p. 273-295) publie en 1992 un article intitulé : « Émile Meyerson, un philosophe oublié ». Dès à présent, il convient de jeter une lumière sur le déclin de l'épistémologie d'É. Meyerson.

Dans sa patrie d'adoption [La France], durant les décennies qui suivent sa mort, Meyerson est durablement effacé de la scène épistémologique, cependant sa pensée circule et fait son chemin à l'étranger, en particulier aux États-Unis où elle affleure dans le courant qui professionnalise l'histoire et la philosophie des sciences au cours des années 1960. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 147).

À en croire B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, É. Meyerson n'a pas seulement été oublié, mais il a été effacé de la tradition française d'épistémologie. Il nous faut donc examiner minutieusement cette tradition afin de mettre en évidence les raisons du déclin de l'épistémologie d'É. Meyerson. Dans *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, A. Brenner (2003, p. 102) présente L. Brunschvicg, A. Rey et É. Meyerson comme les trois figures de la philosophie des sciences en France dans les années 1920 qui ont contribué à enterrer l'école de pensée – le conventionnalisme – qui, au tournant du siècle, dominait la philosophie française avec H. Poincaré, Le Roy et G. Milhaud.

Quoiqu'ils abordent tous deux la pensée scientifique à travers l'histoire, Brunschvicg adopte une position idéaliste qui contraste avec le réalisme passionné de Meyerson. Quant à Rey, s'il défend une forme de réalisme et combat le positivisme, il n'a jamais été proche de Meyerson. Héritier de Paul Tannery et de Milhaud, il accorde plus d'importance à la dimension temporelle des sciences tandis que Meyerson cherche avant tout à repérer des invariants. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 148).

B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein montrent, en effet, que L. Brunschvicg, A. Rey et G. Bachelard ont influencé la génération suivante, en raison de leur présence remarquable dans les Institutions et dans les Universités, alors que l'épistémologie d'É.

Meyerson ne trouvait d'audience qu'auprès des personnalités qui n'appartenaient à aucune Université comme S. Broadwin. Les deux auteurs s'expriment en ces termes :

Brunschvicg et Rey pèsent sur la génération suivante de tout le poids que leur donne l'institution alors que Meyerson ne trouve d'appui que chez quelques personnalités en marge de la philosophie universitaire. Brunschvicg enseigne à la Sorbonne et à l'École normale supérieure, où durant une trentaine d'années, il forme une génération d'étudiants. En tant que membre fondateur de la Société française de philosophie il rayonne sur la vie philosophique. Or du jour où il en assure la présidence à la place de Lalande, Meyerson n'est même plus mentionné. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 148).

Plus loin, ces mêmes auteurs (2016, p. 148) notent:

Quant à Rey, il succède à Milhaud sur la chaire de Philosophie dans ses rapports avec les sciences exactes à la Sorbonne, l'année même où Meyerson échoue à la succession de Boutroux au Collège de France. Il étend son champ d'influence en tant que responsable de la section histoire des sciences du Centre international de synthèse et collaborateur de l'*Encyclopédie française*. En 1929, il fonde l'Institut d'histoire et de philosophie des sciences associé à la Sorbonne, où Bachelard prend sa succession en 1940.

L. Brunschvicg et G. Bachelard effacent systématiquement l'ombre d'É. Meyerson en France. D'un côté, L. Brunschvicg présente H. Reichenbach, lorsqu'il le reçoit en janvier 1937 à la Société française de philosophie, comme l'interprète le plus sûr de la relativité d'A. Einstein sans dire un mot d'É. Meyerson et de ses échanges avec ce savant. (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 148). De l'autre, G. Bachelard bat en brèche les thèses meyersoniennes dans *La valeur inductive de la relativité* (1929), *Le nouvel esprit scientifique* (1934), *Le rationalisme appliqué* (1949), *Le matérialisme rationnel* (1953). L'épistémologie d'É. Meyerson « est datée, périmée, estime-t-on depuis Gaston Bachelard ». (F. F. De Laclos, 2009, p. 9). Aux yeux de G. Bachelard (2004, p. 8-9),

une philosophie à deux pôles *éloignés* comme celle d'Émile Meyerson, où l'on détermine à la fois l'attachement du savant au Réel et à l'Identique ne nous semble pas manifester un champ épistémologique assez intense. Faire du savant, à la fois, un réaliste absolu et un logicien rigoureux conduit à juxtaposer des philosophies générales, inopérantes. Ce ne sont pas là des philosophies au travail, ce sont des philosophies de *résumé* qui ne peuvent servir qu'à caractériser des périodes historiques.

En fait, le souci de constituer à tout prix « un savoir d'essence normative » demeure étranger à l'épistémologie meyersonienne, dans la mesure où elle proclame sans cesse la continuité entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. É. Meyerson (2011, p. 43) exprime en toute netteté cette idée de manière catégorique : « [...] nous n'aurons point à distinguer en général, en nous attachant à suivre le cheminement de la pensée, entre la pensée juste et celle qui est, actuellement, jugée erronée ». F. F. De

Laclos (2011, p. 9) donne la raison de l'oubli dont l'épistémologie d'É. Meyerson a été victime :

Indifférence au vrai et au faux, continuité entre connaissance commune et connaissance scientifique [il est question de l'épistémologie d'É. Meyerson]: voilà qui sonne étrangement aux oreilles d'un lecteur de la « tradition épistémologique française ». Car- et c'est là la raison de l'oubli dont l'œuvre a été victime- Gaston Bachelard a condamné sans appel une telle définition de l'épistémologie : l'épistémologie doit être pensée comme théorie de la connaissance scientifique *dans sa rupture* avec la théorie de la connaissance commune.

En effet, É. Meyerson considère que l'épistémologie doit être non normative, c'est-à-dire qu'elle doit être indifférente au vrai et au faux, ou du moins, qu'elle doit postuler l'idée d'une continuité entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. Or, la tradition épistémologique française, en l'occurrence G. Bachelard, récuse une telle conception de l'épistémologie. C'est pourquoi G. Bachelard trace une ligne de démarcation entre la connaissance scientifique et la connaissance commune. Comme il le dit si bien : « La pensée scientifique actuelle se sépare, dans l'esprit même du savant, de la pensée commune ». (G. Bachelard, 2004, p. 104). Ailleurs, il écrit :

Nous croyons, en effet, que le progrès scientifique manifeste toujours une rupture, de perpétuelles ruptures, entre connaissance commune et connaissance scientifique, dès qu'on aborde une science évoluée, une science qui, du fait même de ces ruptures, porte la marque de la modernité. (G. Bachelard, 2000, p. 207).

G. Bachelard démontre, en effet, qu'É. Meyerson fait un véritable amalgame entre la connaissance commune et la connaissance scientifique, entre la connaissance animale et la connaissance scientifique. Ce dernier fait un mauvais usage des termes « opinion » et « calcul » ausein de son épistémologie. Dans un premier temps, G. Bachelard (2004, p. 176) nous rapporte les propos d'É. Meyerson, il les remet en question :

Nous allons voir à quelles conclusions peut être amené un philosophe qui admet la continuité entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique. Cette continuité, en effet, Meyerson n'hésite pas à la prolonger en une continuité unissant la connaissance animale et la connaissance scientifique. Meyerson ne dit-il pas (*Identité et Réalité*, p. 5) que le chien qui attrape au vol un morceau de viande lancé par son maître « connaît d'avance la trajectoire que ce corps décrira » ? Dans une telle expérience, l'homme n'a pas d'autre opinion que l'« opinion » de l'animal. Le mot *opinion* est le mot employé par Meyerson : « Il semble bien que partout où ils se croient en face de la nature morte seule... l'homme primitif et même l'animal aient à ce sujet des opinions entièrement analogues aux nôtres ».

G. Bachelard pense qu'É. Meyerson a tort d'admettre l'idée d'une continuité entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique. Car pour G. Bachelard (2011, p. 16), la connaissance scientifique est aux antipodes de la connaissance vulgaire : « La

science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion ». Puisque la connaissance vulgaire ou l'opinion est une connaissance d'une pauvre espèce, on ne peut rien fonder sur elle. À ce niveau, tout va alors de soi et aucune remise en question n'est possible. À entendre G. Bachelard, l'opinion est platement vraie et sans débat dans la mesure où elle ne rectifie aucune erreur. Ainsi qu'il écrit : « L'opinion *pense* mal ; elle ne *pense* pas [...] On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter ». (G. Bachelard, 2011, p. 16). De cette façon, l'opinion doit être contredite et détruite par la connaissance scientifique, parce qu'elle se présente comme le premier obstacle épistémologique que l'esprit scientifique doit surmonter.

En fait, l'esprit scientifique exige un questionnement incessant, d'autant plus que la connaissance scientifique elle-même apparaît comme une réponse à une question : « Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question ». (G. Bachelard, 2011, p. 16). G. Bachelard (2011, p. 16) fait de la question, la condition de possibilité de la connaissance scientifique. Parce qu'elle est construite, la connaissance scientifique dépasse la zone de l'évidence ou de l'immédiateté : « S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit ». Le progrès scientifique se fait de manière discontinue. Dans un second temps, G. Bachelard (2004, p. 176-177) procède à une déconstruction des thèses meyersoniennes et finit par les récuser :

Voilà donc maître et chien *en continuité de savoir*. Mais on nous accordera aisément que ni le maître ni le chien ne sont ici comptables d'un savoir scientifique. Le savoir scientifique- par la mécanique- n'appartient pas à ce règne de l'action *immédiate* qu'évoque Meyerson. [...] Beaucoup de psychologie dans tout cela, mais de mécanique, point.

Ainsi le mouvement *vécu* peut bien établir une continuité entre homme et chien. Mais la mécanique nous donne l'intelligence du mouvement *pensé* et aussitôt enlève toute continuité entre l'intelligence animale et l'intelligence rationnelle. [...] On ne peut employer le même mot *calcul* pour caractériser le comportement d'un chien happant sa proie et les précautions méthodiques d'un artilleur lors de l'envoi d'un projectile.

C'est d'ailleurs pour cette raison que G. Bachelard invite le savant et l'épistémologue à une redéfinition claire et rigoureuse des termes de la pensée scientifique. Pour lui, « tous les termes de la pensée scientifique doivent donc être redéfinis. Tous les termes touchant le mouvement doivent être rigoureusement ceux de la mécanique rationnelle ». (G. Bachelard 2004, p. 177). Selon G. Bachelard, l'on doit séparer en toute rigueur la

connaissance scientifique et la connaissance sensible en vue de clarifier le débat sur les rapports entre la connaissance commune et la connaissance scientifique.

Étant donné que la plupart des philosophes acceptent sans discussion le postulat que toute connaissance sur le réel est issue de la connaissance sensible, ils forment souvent, comme une objection dirimante contre la connaissance scientifique, le fait que cette connaissance scientifique ne peut rendre compte de la sensation elle-même. Des philosophies aussi différentes que celles du bergsonisme et du meyeronisme sont d'accord sur cette critique. Ainsi, pour Meyerson, l'irrationnel est à la racine même de la connaissance sensible. Toute la rationalité de la construction des connaissances scientifiques n'évince pas l'irrationalité de la base sensible. Il nous semble que bien des thèses d'un tel irrationalisme de la base s'assemblent autour d'un problème mal posé. (G. Bachelard, 2004, p. 113).

L. Brunschvicg et G. Bachelard ont presque- comme nous le disions plus haut- fait disparaître É. Meyerson de la tradition épistémologique française durant plusieurs décennies après son décès. Mais, comment comprendre et justifier le regain d'intérêt de sa pensée dans l'épistémologie contemporaine ?

3. La justification du déclin injustifié de l'épistémologie d'Émile Meyerson

Selon M. Gex (1959, p. 338), « l'oubli dans lequel est tombée l'œuvre du grand épistémologue [É. Meyerson] nous semble injuste » et injustifié. Pourquoi ? La raison est qu'après plusieurs décennies d'éclipse, la pensée d'É. Meyerson « revient aujourd'hui au premier plan ». (F. F. De Laclos, 2014, p. 159). Ce regain d'intérêt est dû à l'influence remarquable d'É. Meyerson sur la postérité épistémologique. É. Meyerson est présenté « comme l'initiateur ambigu d'une lignée originale ». (F. F. De Laclos, 2011, p. 9). Certes G. Bachelard attaque les positions réalistes d'É. Meyerson, mais nous devons également reconnaître que l'épistémologie du premier ne verrait probablement pas le jour si celle du second n'avait jamais existé. G. Bachelard utilise fréquemment l'épistémologie d'É. Meyerson comme cible d'attaque pour mettre en valeur la nouveauté et l'originalité de sa propre épistémologie.

É. Meyerson pense que la science tend à l'identité. Le désir d'identification du réel par le savant- ou sa tendance causale- ne peut être satisfait que de façon partielle, dans la mesure où des résidus d'irrationnels demeurent. C'est pourquoi M. Gex (1959, p. 343) déclare que chez É. Meyerson, « la science se manifeste comme une croissance vivante dont l'étude exige une méthode inductive infiniment prudente et respectueuse du réel, toujours prête à réviser ses dernières conclusions ». Parce qu'il est à la fois sensation et

différence, le réel ne peut être entièrement intelligible ou rationalisé. Au cœur du réel se trouvent forcément des résidus d'irrationnels. L'irrationnel est présent dans la science. Loin d'être un obstacle à surmonter, l'irrationnel meyeronien apparaît comme une composante intrinsèque de la science. Dans la logique d'É. Meyerson, l'irrationnel, loin d'être une imperfection au sein de la science, conditionne plutôt son activité et ses progrès. B. Bensaude-Vincent (2011, p. 7) met ainsi en évidence cette conception meyeronienne du progrès scientifique :

L'irrationnel est également la condition *sine qua non* des progrès de la science dans la mesure où il constitue un défi permanent qui met en risque la tendance à l'identification. La science n'avance que par et grâce à l'irrationnel. La raison a besoin de buter sur des obstacles et d'éprouver des résistances. Mais loin de s'épurer comme dans le processus bachelardien de *La formation de l'esprit scientifique*, elle se charge sans cesse de limon impur sans devenir limpide. Meyerson précise que si la science progresse en rationalisant la nature, elle laisse toujours subsister un résidu d'irrationnel dont elle se charge et s'alourdit.

La raison appréhende la nature comme contradictoire : tantôt elle se laisse identifier (partiellement), tantôt elle se refuse à toute rationalisation. Tel est le paradoxe épistémologique qui est la formulation la plus générale de l'épistémologie meyeronienne. Ce paradoxe met en lumière une vision polémique plus ou moins dramatique du progrès scientifique.

La place qu'É. Meyerson accorde à l'identification retient en particulier l'attention de quelques psychologues qui trouvent chez lui la base théorique pour leurs propres travaux. F. F. De Laclos (2014, p. 141) insiste sur les « prolongements extrêmement intéressants que l'œuvre de Meyerson a trouvés dans les textes du personnaliste Arnaud Dandieu, à partir de réflexions, elles-mêmes d'inspiration meyeroniennes, du psychiatre Eugène Minkowski ». A. Dandieu et E. Minkowski voient non seulement dans le principe d'identification le ressort essentiel de la schizophrénie mais aussi un principe qui permet d'établir une similitude entre le comportement du schizophrène et celui du savant de génie.

L'identification est conçue chez Dandieu comme une structure mentale susceptible de rendre compte du comportement de certains psychotiques. Le personnaliste éclaire ainsi la psychologie du schizophrène, en exploitant les indications de Minkowski : le schizophrène identifie tout, et bien plus que l'individu normal ; l'identification qualifie le mal même dont souffre le schizophrène. Minkowski parle [...] de « géométrisme morbide ». En un sens, le schizophrène se comporte véritablement comme un savant de génie. (F. F. De Laclos, 2014, p. 141-142).

On peut également remarquer l’empreinte d’É. Meyerson sur les œuvres de J. Lacan, J. Piaget, H. Metzger, W. V. O. Quine, A. Koyré, T. S. Kuhn⁵, etc. Aux dires de F. F. De Laclos (2014, p. 129), A. Koyré « a été formé à l’histoire des sciences par Meyerson, et qu’il lui est resté fidèle durant toute sa carrière ». On peut certes avancer l’idée qu’É. Meyerson était plus attentif aux continuités épistémologiques dans l’histoire des sciences, tandis qu’A. Koyré mettait plus volontiers l’accent sur les discontinuités épistémologiques au sein de cette dernière, mais le continuisme du premier implique tout autant que le discontinuisme du second un égal respect des tentatives d’explication du passé. (F. F. De Laclos, 2014, p. 137). Loin de passer en revue tous ces auteurs, nous nous bornerons essentiellement ici à mettre l’accent sur l’empreinte d’É. Meyerson sur l’œuvre de T. S. Kuhn. Dans la Préface à son ouvrage intitulé *La structure des révolutions scientifiques*, T. S. Kuhn (2008, p. 8) avoue sa dette à l’égard d’É. Meyerson :

J’ai poursuivi en particulier l’étude des œuvres d’Alexandre Koyré et abordé pour la première fois celles d’Émile Meyerson, Hélène Metzger et Anne-liese Maier. Ce groupe a montré avec une clarté particulière ce que c’était que de penser scientifiquement à une époque où les canons de la pensée scientifique étaient très différents de ceux qui sont courants aujourd’hui.

Tout comme É. Meyerson, T. S. Kuhn admet nettement une analyse historique de la pensée scientifique. On constate que sa notion de paradigme a certains traits meyersoniens tels que l’importance d’éléments irrationnels dans l’activité du savant, l’emprise de la science contemporaine, les opérations de routine et l’importance du savoir non verbal. De *facto*, T. S. Kuhn emprunte à É. Meyerson sa lecture de la révolution chimique qui met en valeur la cohérence des arguments des opposants à A.-L. De Lavoisier. (F. F. De Laclos, 2014, p. 136). Il reprend notamment les idées développées par É. Meyerson au Chapitre X de son ouvrage intitulé *Identité et réalité* :

Avant la révolution chimique, l’une des tâches avouées de la chimie était de rendre compte des qualités des substances chimiques et des changements que ces qualités subissaient durant les réactions chimiques. À l’aide d’un petit nombre de « principes » élémentaires- dont le phlogistique- le chimiste devait expliquer pourquoi certaines substances sont acides, d’autres métalliques, combustibles, etc. [...] La réforme de Lavoisier, en éliminant définitivement les « principes » chimiques, priva donc la chimie d’un pouvoir d’explication effectif et prometteur. Pour compenser cette perte, un changement de critères s’avéra nécessaire. Durant une grande partie du XIX^e siècle, l’impossibilité d’expliquer les qualités des composés ne fut pas considérée comme un échec pour une théorie chimique. (T. S. Kuhn, 2008, p. 152-153).

⁵ - La liste des auteurs n’est pas exhaustive.

C'est en démontrant que la combustion n'était rien d'autre que la combinaison d'un corps avec l'oxygène plutôt que la perte d'une qualité ou vertu de combustibilité, encore appelée le phlogistique, qu'A.-L. De Lavoisier réussit à révolutionner la chimie. Si la philosophie kuhnienne des paradigmes montre en effet que chaque état historique d'une science définit un paradigme ou un modèle qui est un ensemble cohérent et consistant en soi, alors il ne serait plus possible d'affirmer qu'A.-L. De Lavoisier a tranché sur la doctrine phlogistique de G.-E. Stahl en la faisant apparaître rétroactivement comme l'aboutissement d'une pensée préscientifique. T. S. Kuhn fait alors une reprise de la thèse d'É. Meyerson lorsque ce dernier passait en revue la succession des hypothèses aussi bien en physique qu'en chimie. É. Meyerson déclarait, en effet, que la force, l'énergie, la masse, le poids, le phlogistique et l'oxygène sont des notions auxquelles se sont attachés les savants dans leur désir de rendre compte de la complexité des phénomènes. À mesure que ces notions leur permettaient de satisfaire leur désir d'identité, leurs explications avaient toutes une valeur scientifique. « Comme on le voit, la philosophie kuhnienne des paradigmes et la notion meyersonnienne de l'identique engagent le même genre d'histoire des sciences, un égal respect pour toutes les conceptions scientifiques du monde [...] ». (F. F. De Laclous, 2014, p. 136). Ces considérations montrent fort bien qu'il semble injuste et injustifié de clamer hâtivement le déclin de l'épistémologie d'É. Meyerson, en raison de la réviviscence de ses thèses au sein de l'épistémologie contemporaine.

CONCLUSION

É. Meyerson est considéré comme le « père de l'épistémologie »⁶ (B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, 2016, p. 53). Reconnu comme l'introducteur de la notion et de la pratique de l'épistémologie dans la tradition épistémologique française, il s'est proposé d'élaborer une épistémologie ou une théorie générale de la connaissance indifférente par principe au vrai et au faux. Pour lui, le savant est réaliste et son monde est créé par un procédé strictement analogue à celui du sens commun.

Ses grandes thèses épistémologiques convergent également avec les vues de certains penseurs de renom de son époque comme H. Bergson, A. Einstein, L. De Broglie... L'influence d'É. Meyerson sur la pensée d'A. Einstein amène ce dernier à prendre ses

⁶ - B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein nous rapportent les propos de l'historien du peuple juif S. Baron.

distances avec le Cercle de Vienne. É. Meyerson arrive à mettre ses thèses à l'épreuve de la théorie de la relativité et de la physique quantique ; ce qui fait qu'il gagne une reconnaissance internationale de son vivant.

Le grand mérite d'É. Meyerson est l'impact indéniable de sa pensée aussi bien sur la tradition épistémologique française que sur la tradition épistémologique anglo-saxonne⁷. La reviviscence de ses thèses à l'intérieur de l'épistémologie contemporaine met en évidence l'idée qu'il demeure incontestablement une figure majeure, voire incontournable de l'épistémologie. Malgré leurs innombrables efforts, G. Bachelard et L. Brunschvicg n'ont pas réussi à faire disparaître É. Meyerson de la tradition française d'épistémologie. A. Metz (1964, p. 13) est d'un avis analogue : « C'est, en effet, après tous les remous produits par les mouvements scientifiques des trente dernières années, à Émile Meyerson et à sa philosophie sereine qu'il faut revenir ».

Références bibliographiques

1. BACHELARD Gaston, 2000, *Le matérialisme rationnel*, 2nde Éd, Paris, Quadrige/PUF.
2. BACHELARD Gaston, 2004, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF.
3. BACHELARD Gaston, 2011, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
4. BENSUAUDE-VINCENT Bernadette, 2011, « Meyerson rationaliste ? », *Corpus : Revue de la philosophie*, Fayard, p. 255-274, <https://hal-paris1.archives-ouvertes.fr/hal-00939874>, pdf, consulté le 20 mai 2019 à 10 h.
5. BENSUAUDE-VINCENT Bernadette et TELKES-KLEIN Eva, 2016, *Les identités multiples d'Émile Meyerson*, <https://philosophie.ens.fr/IMG/pdf/BBV-ETK1-Les-Identitees-multiples-Emile-Meyerson.pdf>, consulté le 19 mars 2018 à 10h 31 mn.
6. BRENNER Anastasios, 2003, *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, Paris, PUF.
7. CARNOT Sadi, 1824, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Paris, Chez Bachelier, Libraire.
8. DE LACLOS Frédéric Fruteau, 2007, « Émile Meyerson et les sciences humaines », *Archives de philosophie (Tome 70)*, p. 355-358.
9. DE LACLOS Frédéric Fruteau, 2009, *L'épistémologie d'Émile Meyerson, une anthropologie de la connaissance*, Paris, J. Vrin.
10. DE LACLOS Frédéric Fruteau, 2014, *Émile Meyerson*, Paris, Les Belles Lettres.
11. GEX Maurice, 1959, « L'épistémologie d'Émile Meyerson : 1859-1933 », *Revue de théologie et de philosophie*, p. 337-356.
12. JACOB Pierre, 1980, *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, traduit par Pierre Jacob, Paris, Éditions Gallimard.

⁷ - On peut faire cas de la réintroduction de l'ontologie par W. V. O. Quine et de la notion de science normale chez T. S. Kuhn.

13. KUHN Thomas Samuel, 2008, *La structure des révolutions scientifiques*, traduit de l'américain par Laure Meyer, Paris, Flammarion.
14. LALANDE André, 1997, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Volume 2, N-Z*, 4^e Éd, Paris, Quadrige/PUF.
15. LARGEAULT Jean, 1992, « Émile Meyerson, un philosophe oublié », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3, Paris, p. 273-295.
16. METZ André, 1964, *Science et réalité*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.
17. MEYERSON Émile, 1908, *Identité et réalité*, Paris, Félix Alcan, Éditeur.
18. MEYERSON Émile, 1921, *De l'explication dans les sciences, Tome premier*, Paris, Payot et C^{ie}.
19. MEYERSON Émile, 1925, *La déduction relativiste*, Paris, Payot.
20. MEYERSON Émile, 1933, *Réel et déterminisme dans la physique quantique*, Paris, Hermann et C^{ie} Editeurs.
21. MEYERSON Émile, 2011, *Du cheminement de la pensée*, Paris, Vrin.
22. Séance du 7 juillet 1910, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 13 (1910).

INTUITION ESTHETIQUE ET UNIVERS METAPHYSIQUE CHEZ MARCEL GOTENE⁸

AKANOKABIA Akanis Maxime

Université Marien NGOUABI de Brazzaville, Congo

akanismaxime@gmail.com

Résumé

Cet article vise essentiellement à mettre en évidence et en perspective le rapport entre esthétique et métaphysique chez Marcel Gotène. Il s'agit, de montrer comment à partir de l'intuition esthétique, Gotène a réussi à construire un univers métaphysique. Autrement dit, comment construire un univers métaphysique à partir d'une intuition picturale ? L'œuvre de Marcel Gotène nous permet de voir l'invisible, d'accéder aux profondeurs de la nature. En procédant ainsi, l'artiste-peintre a réussi à mettre à nu l'être même des choses, car la vérité du monde étant voilée, et pour avoir accès à cette vérité, il faut d'abord et avant tout créer les conditions de son dévoilement. Voilà pourquoi, en accordant une place essentielle à la peinture dans ce processus de dévoilement, Marcel Gotène a réussi non seulement à rendre visible l'invisible, mais aussi à faire le lien entre le pictural et le métaphysique.

Mots-clés : *Intuition picturale, esthétique, œuvre d'art, métaphysique, monde, vérité.*

Abstract

This article aims to highlight and in perspective the relationship between aesthetics and metaphysics in Marcel Gotène. It's about showing how from the aesthetic intuition, Gotène has managed to build a metaphysical universe. In other words, how to build a metaphysical universe from a pictorial intuition? The work of Marcel Gotène allows us to see the invisible, to access the depths of nature. In doing so, the painter has managed to expose the very being of things, because the truth of the world is veiled, and to have access to this truth, we must first and foremost create the conditions for his unveiling. This is why, by giving painting an essential place in this process of unveiling, Marcel Gotène succeeded not only in making visible the invisible, but also in making the link between pictorial and metaphysical.

Keywords: *pictorial intuition, aesthetics, work of art, metaphysics, world, truth.*

INTRODUCTION

Vouloir chercher à comprendre les rapports entre métaphysique et esthétique demeure une tâche passionnante, parce qu'il s'agit là, de s'interroger sur les rapports entre le visible et l'invisible, entre le figuratif et l'abstrait, entre l'insolite et le sublime. Passionnante encore, parce qu'il s'agit là aussi d'une interrogation porteuse de sens, qui domine de part en part la tradition esthétique. Depuis la naissance de l'esthétique au

⁸ . Nous tenons ici, à rendre hommage au professeur Jean-Luc AKA-EVY, qui, sans le savoir, a puissamment contribué à ce que cette réflexion s'engage, tant par la lecture de ses écrits que dans les échanges vivants entretenus à la Formation Doctorale de philosophie de l'Université Marien NGOUABI où il animait de 2014 à 2017 un séminaire de Métaphysique intitulé *Métaphysique et Esthétique*.

XVIII ème siècle avec Baumgarten, il n'est plus surprenant d'entendre parler de métaphysique et d'esthétique, ou d'intuition esthétique comme présumés métaphysiques. Si certains esprits affirment⁹ que, bien avant le XVIII ème siècle ce rapprochement avait déjà été scellé, plus précisément avec Platon, cela relève d'un non-sens, parce que l'esthétique en tant que science n'apparaît que tardivement, donc inconnue chez Platon¹⁰. L'objet de notre travail ne consiste pas à nous interroger sur l'origine du concept esthétique, mais plutôt de chercher à comprendre le lien qui existe entre esthétique et métaphysique à partir des travaux du peintre africain Marcel Gotène, car « en regardant les œuvres de Gotène, chaque fois que notre œil perce le mur de ses lignes, de ses couleurs, de ses figures, nous changeons d'être, nous changeons de monde et notre manière d'être au monde. » (J. L Aka-Evy, 2018, p.224). Il y a là, une intuition picturale qui soulèverait de vraies préoccupations métaphysiques. Le peintre Gotène, en révélant l'être des choses, c'est-à-dire la vérité de ce qui est, crée par la même occasion un monde, un monde différent de celui de tous les jours parce qu'il révèle le non-dit. Si tel est le cas, comment appréhender le rapport qui existerait entre intuition esthétique et univers métaphysique chez Marcel Gotène ? La tâche qui nous incombe est complexe, parce qu'il s'agirait de montrer en quoi l'œuvre picturale de Marcel Gotène soulève des questions métaphysiques. A cet effet, il s'agira pour nous, de montrer dans un premier temps, qui est Marcel Gotène, et comment arrive-t-il au monde de l'art ? Dans un deuxième temps, nous procéderons d'abord à circonscrire le concept esthétique, et sa réception par Marcel Gotène, et ensuite, nous chercherons à montrer la contribution de marcel Gotène dans le rapport que l'on pourrait établir entre intuition esthétique et univers métaphysique.

1. Univers artistique et intuition esthétique : le peintre et son œuvre

L'immensité de l'œuvre de l'artiste-peintre Marcel Gotène fait plus l'ombre d'aucun doute, parce que les colloques internationaux¹¹ organisés ici et là ont montré jusqu'à

⁹ . Nous faisons ici allusion à la thèse de Doctorat de Constant MBERI MAMPOUMA, « Métaphysique et Esthétique chez Platon » soutenue en 2019 à l'Université Marien NGOUABI de Brazzaville.

¹⁰ . « C'est à tort qu'on parle d'une esthétique platonicienne ou aristotélicienne ou cartésienne ; chez les philosophes antérieurs au XVIII e siècle, on doit parler d'une théorie qui, d'ailleurs ne présente pas un objet unifié : par exemple d'une théorie du sensible qui reste sans relation avec une théorie du beau (c'est le cas chez Platon). » (E. Escoubas, 2004, p. 5).

¹¹ . Colloque international organisé par l'Université Marien NGOUABI et les Dépêches de Brazzaville du 19 et 20 novembre 2009 à Brazzaville sur le thème : « Marcel Gotène et son œuvre ». Voir aussi le

quel point Gotène est réellement entré dans l'histoire esthétique africaine, célébrant par conséquent le beau, le joli et le sublime dans toutes leurs profondeurs. L'histoire d'une créativité africaine contemporaine au cœur des couleurs, des sons et des formes. Si tel est le cas, comment Gotène arrive-t-il au monde de l'art ?

Marcel Gotène est né vers 1939¹² à Yaba, dans le district d'Abala, dans le département des Plateaux en République du Congo. En quittant Yaba où il a fait une partie de ses études primaires pour Brazzaville, Marcel Gotène arrive à l'école de peinture de Poto-Poto en 1951 sous l'œil vigilant de Pierre Lods, où il a commencé à « peindre comme ça » selon l'expression de Nicolas Martin-Granel. Le maître à penser de l'école de peinture de Poto-Poto avait demandé à celui qui s'intéressait¹³ à la peinture de peindre tout ce qui lui venait à l'esprit: « Lods m'a donné de la peinture et des pinceaux et il m'a dit : " Tu imagines tout ce qui te vient à la tête et tu peins *comme ça*,¹⁴ sans modèle". Et c'est *comme ça* que j'ai vraiment démarré dans ce métier » (cité par N. Martin-Granel, 2009, p. 63). De "peindre *comme ça*" jusqu'à devenir véritablement artiste-peintre, l'on doit souligner à cet effet, qu'il y a du génie en Gotène, et l'art africain loin d'être en panne d'inspiration, enregistre bel et bien en son sein un vivier de génies capables d'inventer ou de produire à tout moment, car « le monde pictural goténéen est une félicité pour l'œil et une joie immense pour la pensée. » (J.L Aka-Evy, 2009, p. 34).

De par son génie pictural, Gotène a célébré le monde à sa manière, parce que le monde est beau, et comme il est beau, il a besoin d'être célébré et reconnu comme tel. La

colloque international de Brazzaville tenu du 19 au 20 février 2018 au centre international de conférences de Kintélé consacré encore à Marcel Gotène.

¹² . « Jeunes, on sortait beaucoup le soir. On allait chez Faignond, Mon pays, les bars dancings de ces années-là, j'avais un ami artiste, Monsieur François, qui travaillait au service des indentifications. Il m'a dit : " A chaque fois que vous sortez, tu te fais pourchasser par la police, il te faut un livret." Alors, il m'a amené là-bas : on m'a regardé les dents et on m'a dit "vous êtes certainement né en 1939." C'est comme ça que je suis né vers 1939, à Yaba, district d'Abala, dans les plateaux » (M. Gotène, 2003, p.6).

¹³ . « Savocation est née de son désir ardent de dessiner avec du charbon. C'est ce qui l'incita à intégrer en 1951 l'école de peinture de Poto-Poto, dirigée alors par Pierre Lods. Deux ans après son entrée dans ce creuset de la peinture congolaise, Gotène présentera des expositions tant à Brazzaville (Congo) qu'en dehors du pays. » (J.D. Ebouélé, 2009, p.9).

¹⁴ . « L'intention première de la peinture de Gotène se comprend dans les indications que donnait Pierre Lods, l'initiateur de l'école de peinture de Poto-Poto à ses élèves : « *Tu imagines tout ce qui te vient à la tête et tu peins comme ça, sans modèle.* » A peindre comme ça, sans modèle, Gotène a réussi, comme la majorité des grands artistes africains de son époque, à élaborer une posture créatrice originale. » (J-C, Bayakissa, 2009, p. 39).

beauté du monde, n'est pas une beauté fortuite, hasardeuse, mais plutôt une beauté riche en significations. Pour avoir accès à ses profondeurs, il nous faut créer les modes d'accès, et ce n'est qu'à partir de ces voies d'accès que l'on accède à la vérité du monde, à ce qui fait que le monde soit ce qu'il est. La peinture est pour Marcel Gotène, l'une de ces voies d'accès, c'est-à-dire l'un des moyens privilégiés à l'accès de la réalité même du monde, c'est-à-dire à la vérité. C'est à partir des formes, couleurs et symboles que se donne à voir cette vérité du monde :

Comme toute œuvre d'art réellement artistique et esthétique, l'œuvre goténéenne est une voix du silence intérieure qui invite le contemplateur à entrer, sans guide, dans l'osmose de son créateur et dans l'aventure silencieuse des espaces intervallaires. Du visible, à ce moment, elle peut rendre visible son invisibilité. Cette sensibilité-là est une étrangeté qui atteint les horizons d'attente thématiques. C'est assurément dans cette transe que la pédagogie de Marcel Gotène mène au processus de l'intégration de son art dans l'humanisme contemporain... L'artiste lui-même est perçu comme un poète qui se situe dans un pari d'ordre cosmique considérant le monde dans son ensemble, considérant aussi l'univers comme un tout. Du visible à l'invisible, de la dimension humaine au contact avec la nature, il n'oublie pas la confrontation régulière avec le sacré. Son style, comme il le dit lui-même "est un genre déformé qui véhicule des messages cachés, à décrypter, des messages d'ordre religieux, sociologique ou politique" (K. Bwatshia, 2009, p.41).

Nous comprenons aisément, que l'univers pictural de Marcel Gotène est d'une richesse incontestable parce qu'il reste aussi l'une des voies d'accès à la compréhension et à la conquête du monde, il s'agit par-là, d'un langage qui se donne à voir comme la traduction actuelle de notre manière de sentir et d'appréhender la vie. Les œuvres de l'artiste-peintre, ne sont pas uniquement pour décrire et peindre servilement la nature, mais plutôt et surtout pour traduire et révéler l'état du monde. Il s'agit par là d'une peinture qui procède de la conquête au dévoilement de la nature, harmonisant les couleurs et les formes, tout en dégageant l'être même du monde, c'est-à-dire, la vérité du monde. Une vérité voilée, qui a besoin d'être dévoilée afin d'accéder à la réalité. Le monde étant loin de nous, la peinture peut être cet excellent canal à partir duquel le monde nous est proche, il s'agit bien là, de la peinture comme dévoilement, et ce n'est qu'à partir de ce dévoilement que le monde nous est « à portée de main ». C'est d'ailleurs, la noble mission que s'assigne tout grand artiste-peintre naviguant entre l'esthétique et la philosophie de l'art. C'est dans cet esprit que tout le travail de Gotène

procède d'abord et avant tout de l'esthétique parce qu'il privilégie non seulement le beau, mais aussi l'être même de ce qu'il peint.

Si l'œuvre de l'artiste-peintre procède de l'esthétique, parce qu'elle soulève en filigrane ce qui est à l'origine du concept même d'esthétique à savoir le goût, alors, comment circonscrire le concept esthétique ? Qu'est-ce que l'esthétique et comment se fait la réception goténéenne du concept ? En d'autres termes, comment se donne à voir la dimension esthétique dans l'univers pictural du peintre congolais ?

Le texte le plus précis à notre entendement, lorsqu'il s'agit de clarifier le plus précisément possible l'acte de naissance du concept esthétique, c'est l'ouvrage d'Eliane Escoubas, intitulé *L'esthétique*, publié en 2004 aux éditions Ellipses. Ouvrage dans lequel, Eliane Escoubas balaie tous malentendus, tout en recadrant plus précisément, certains abus de langage à propos de la traçabilité historique du concept. Il s'agit là, de recadrage dû à la mauvaise interprétation sur l'histoire d'un concept digne d'intérêt philosophique. Il serait ainsi inconcevable d'attribuer à Platon et Aristote l'origine du concept, parce que le vocable en tant que science est inconnu chez les penseurs matinaux de la Grèce antique.

Le terme « esthétique » et la discipline qu'il désigne apparaît au XVIII^e siècle sous la plume de Baumgarten. L'esthétique est donc une discipline « moderne », bien que son « objet » soit fort ancien. Le mot « esthétique » est, en effet, formé sur le mot grec « *aisthêsis* » = sensation. Il y va donc, dans la discipline « esthétique », de notre « présence au monde ». Pourtant, on le sait, la discipline « esthétique » va désigner très vite, et précisément au XVIII^e siècle, sur le plan plus limité du « beau », du « goût » et de « l'art » (...) C'est donc à tort qu'aujourd'hui le terme « esthétique » est employé rétroactivement, bien en-deçà de l'époque de son apparition, bien en deçà du XVIII^e siècle. (E. Escoubas, 2004, p.5).

Ce qui signifie, que l'esthétique en tant que science, reste inconnue chez Platon et Aristote, et que tout propos qui attribuerait à ces philosophes l'invention du concept serait non seulement qualifié d'erreur de lecture, mais aussi et surtout d'un manque d'attention sur l'histoire d'un concept qui est devenu de plus présent dans le langage métaphysique et phénoménologique. L'esthétique en tant que telle, comme nous l'avons souligné ne naît qu'au XVIII^e siècle grâce aux travaux du philosophe allemand Baumgarten¹⁵. Ce qui signifie en termes clairs, que l'esthétique est d'origine allemande,

¹⁵. « C'est Baumgarten qui a "inventé" le mot esthétique et la discipline qu'il connote encore pour nous. » (E. Escoubas, 2004, p.32).

c'est-à-dire qu'elle est née en terre allemande, même si les précurseurs du concept sont d'abord et avant tout anglais. Par-là, nous voulons parler des travaux de Shaftesbury, Hume, Burke ... Ce sont ces philosophes anglais qui ont posé les bases de l'esthétique à venir en tant que science du beau. Comme en témoigne Eliane Escoubas (2004, p. 23-28) :

Nous pouvons dire par conséquent qu'on trouve chez Shaftesbury un certain nombre de thèmes issus de la tradition et renouvelés ou relancés et qui constituent déjà le terrain actif de "l'esthétique" à venir. (...) Ainsi avons-nous découvert chez Hume une notion, la délicatesse, à la fois co-extensive à la perception et co-extensive au goût qui nous paraît susceptible de baliser "l'esthétique" à venir. Ainsi "l'esthétique" à venir serait ancrée dans la "délicatesse" de la nature humaine (...) Burke – tout en situant le goût, le beau et le sublime du côté du "sentir", comme ses prédécesseurs – sépare les considérations sur le goût et les sentiments du beau ou du sublime de tout rapport direct avec l'éthique, promouvant ainsi l'autonomie de ce qui est en train de devenir, à la même époque et en Allemagne, "l'esthétique".

Après la lecture du texte significatif d'Eliane Escoubas, nous comprenons aisément, que depuis la signature de l'acte de naissance du concept Esthétique, les notions comme le beau, le goût... ont non seulement gagné en épaisseur et en précision, mais sont devenues aussi et surtout des concepts essentiels dans le corpus métaphysique contemporain. La question du beau telle que circonscrite est une question qui jouit d'une importance majeure en philosophie, et que la philosophie telle qu'elle se préoccupe de l'être dans sa globalité et sa diversité a fait de l'art son activité essentielle, et que toute création artistique suscite auprès du philosophe une fascination inégalable, certainement parce que le philosophe trouve en lui, une intuition spécifique de la nature. Et, c'est cela que l'on retrouve d'ailleurs chez Marcel Gotène, qui, aux yeux de certains philosophes¹⁶ se fait appeler par "Gotène le professeur"¹⁷! C'est à ce titre, que se donne à voir toute la grandeur et la profondeur d'un artiste. Il s'agit là, d'un artiste qui voit le monde sans voir le même monde que nous. C'est en cela que l'artiste est différent de nous et son intuition intéresse le philosophe. L'artiste voit et prévoit ce qui est au-delà du visible. Comme disait Marc Jimenez (1997, p.431):

¹⁶. A l'instar de Charles Zacharie BOWAO, dans sa communication au colloque international consacré à l'artiste-peintre en 2009.

¹⁷. « C'est donc à toi Gotène, le maître, le professeur, bien que tu refuses l'allure, parmi les peintres les plus originaux qui inspirent les jeunes et dont nous sommes appelés à interroger et à cerner les profondeurs. Ton originalité procède de ce que l'ambiguïté ici te hisse à la dignité, à la liberté. Une petite touche singulière. » (C.Z. Bowao, 2009, p.12).

Depuis les Temps modernes, la philosophie (...) n'a jamais pu vraiment couper le lien avec l'art. Outil pédagogique, argument théologique, instrument de propagande, copie de la nature, apparence inoffensive, reflet de la réalité, projection de fantasme, passion narcissique, objet de plaisir, moyen de connaissance, l'art a toujours été le jouet de la philosophie. La philosophie, toutefois, prend ce jouet au sérieux, peut-être secrètement jalouse de l'artiste capable de saisir d'un geste, d'une couleur, d'un simple accord ce que le discours et les concepts ne parviennent jamais vraiment à exprimer. L'art se révèle ainsi comme la question essentielle de la philosophie.

Si l'artiste-peintre voit ce qui est au-delà du visible, en quoi, l'œuvre picturale de Marcel Gotène relève-t-elle de l'intuition esthétique ? A l'époque où Gotène avait reçu le mot d'ordre de Pierre Lods qui consistait à peindre « comme ça », l'on se demande, alors, si en peignant « comme ça », Gotène ne se limitait-il pas à faire de l'art pour le simple plaisir de la vue et qu'au fil des temps, cette intuition s'est-elle transformée en intuition esthétique ?

Il est vrai, qu'en définissant l'Esthétique comme étant la science du beau, l'on comprend aisément, que par intuition esthétique, nous entendons cette saisie immédiate de la nature par le biais des couleurs et des formes, tout en faisant du beau l'un des critères essentiels. C'est pour cette raison qu'en lisant l'œuvre de Marcel Gotène ou en s'approchant de sa création picturale, l'on constate qu'il y a là, une intuition esthétique qui domine de part en part l'œuvre de l'artiste-peintre. Les tableaux parlant de Marcel Gotène le justifie pleinement.

Ainsi donc, depuis le « *Cœur blanc* » jusqu'au « *Grand fumeur* » en passant par le « *Couple et le coq en carton* », « *Les couleurs du lit* » ou « *La tête du singe et l'escargot* », l'univers plastique goténien déploie voluptueusement, amoureusement les couleurs pour le simple plaisir de l'œil pour voir et pour égayer l'esprit à penser, à arpenter le cosmos infini. Ces instants magiques vécus d'une rencontre entre l'œil et la couleur, entre l'esprit et la pensée, seule la peinture, comme la poésie, comme la musique, la photographie et le cinéma dans d'autres registres peuvent le faire. De facto, l'art à l'égal de la philosophie, de la science même peut pousser la pensée à « voyager » très loin dans l'espace cosmique, mais également et surtout, à imaginer et à fabriquer le futur. (J-L, Aka-Evy, 2018, p. 227-228).

Cette question du beau qui traverse de part en part l'œuvre picturale de l'artiste-peintre, se traduit ou se donne à lire au travers des couleurs et des formes, qui, à leur tour, nous permettent d'entrer dans un nouvel univers très riches en symboles et en contenu. Il s'agit par là d'un univers qui permet à l'œil de se construire et de se reconstruire à chaque fois que la diversité des êtres s'ouvre à nous. En s'ouvrant à nous, un nouveau monde nous est donné. Soulignant l'importance des formes et des couleurs à l'œuvre

dans l'univers pictural goténien, Théophile Obenga, dans sa leçon inaugurale consacrée à Marcel Gotène, disait (2018, p. 9-10) :

Il me reviendra, en ce discours inaugural relatif à cette *exposition sur l'œuvre de Marcel Gotène*, d'insister, un peu plus tard, vous ne vous en doutez, sur *la poétique picturale de Gotène*, qui bénéficie déjà d'une dense critique esthétique. Mais faisons d'abord l'effort de *voir* ce que *Gotène* a voulu faire *voir* à nos yeux et nos intelligences. Non sans motivation, un peintre dessinateur et graveur comme *Georges Braque* (1882-1963), fondateur du cubisme avec *Picasso*, ayant peint une partie du plafond du Louvre, a pu écrire : "*Le peintre pense en formes et en couleurs*". Ce qui veut dire qu'il y a nécessairement une pensée de *Gotène*, lisible dans les formes et les couleurs de son œuvre. C'est ce qu'il faut *voir*, c'est-à-dire essayer d'*entrevoir*, - *entrevoir*, c'est *voir* dans ce qui est donné à *voir*, à savoir l'essentiel, soit la pensée. A la lumière du jour, on voit les formes et les couleurs : c'est cela qui est *ex-posé*, tiré de l'œuvre et posé-là pour être vu par les visiteurs, solitaires ou guidés.

En lisant Théophile Obenga, l'on se rend finalement compte qu'il met au grand jour la profondeur picturale de l'artiste-peintre car, il s'agit bien chez Gotène, d'une intuition esthétique à dimension phénoménologique. Autrement dit, Théophile Obenga relève chez Gotène, l'importance de ce qui apparaît, de ce qui se donne à voir comme monde¹⁸ à partir des couleurs et des formes. Si les couleurs et les formes impriment une dimension esthétique, ce qui est posé devant nous et qui se donne à voir¹⁹ pour être vu, c'est le monde. Un monde qui nous apparaît sans apparaître, mais qui, grâce à la peinture, finit par être vu et sa vérité dévoilée. Cette dimension métaphysique demeure l'une des caractéristiques essentielles de la création chez Gotène. Il y a par conséquent, une intuition esthétique qui navigue entre métaphysique et phénoménologie. Comme disait très justement Charles Thomas Koukou (2009, p.24) : « A travers une telle expérience de la vérité, Gotène redécouvre dans son travail pictural et en solitaire toutes les intuitions fondamentales de la phénoménologie contemporaines sur la vérité comme éclaircie et réservée, comme manifestation et dissimulation, comme donation et retrait ». Ce qui signifie en termes clairs, que l'intuition picturale est l'une des voies d'accès au dévoilement de ce qui est caché, de ce qui est en retrait, c'est-à-dire la vérité. Par

¹⁸ . « En regardant les œuvres de Gotène, ... nous sommes proprement destitués de notre être-là au monde pour s'ouvrir totalement à d'autres êtres, d'autres mondes ; et pourtant il nous donne à voir le même monde : celui qui l'a construit avec sa main et son cerveau. » (J-L, Aka-Evy, 2018, p. 224).

¹⁹ . Cette intuition esthétique a été magistralement développée par Martin Heidegger, dans *chemins qui ne mènent nulle part*, au chapitre consacré à « l'origine de l'œuvre d'art », où l'on pourrait se permettre de dire du philosophe fribourgeois, qu'il serait dans le parcours esthétique de Marcel Gotène, parce que « où donc l'œuvre est-elle chez elle ? En tant qu'œuvre, elle est chez elle uniquement dans le rayon qu'elle ouvre elle-même par sa présence. Car l'être-œuvre de l'œuvre ne déploie son œuvre que dans une telle ouverture. Nous disions que, dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre. » (M. Heidegger, 1962, p.43).

conséquent, la grandeur du peintre consiste à rendre visible ce qui est voilé, c'est-à-dire à sortir du voile ce qui est en retrait, et comme la vérité est par essence voilée, grâce au peintre, ce voile se dévoile pour que cette vérité nous soit enfin donnée.

2. De l'intuition picturale comme donation

Il peut paraître surprenant d'entendre parler de phénoménologie²⁰ chez Gotène, c'est d'ailleurs, ce qui est tout à fait normal pour un artiste-peintre qui n'a jamais écrit un seul texte traitant de phénoménologie. Mais, pour un lecteur attentif et un observateur averti, dire de Marcel Gotène qu'il procède comme peintre-phénoménologue, cela est tout à fait justifié et cela ne peut surprendre tout bon philosophe, parce qu'il y a de l'intuition phénoménologique dans la peinture de Marcel Gotène. Cela dit, comment se donne à voir le monde à partir d'une représentation picturale ? Les tableaux de l'artiste-peintre sont-ils une représentation pour que le monde se donne-t-il à nous ? Autrement dit, comment se donne à voir la réalité du monde à partir d'une création artistique ? Si la création picturale de Gotène est, selon l'expression de Jean-Luc Aka-Evy (2018, p.225), « à l'image des peintres primitifs flamands et hollandais du XIII^e et XIV^e siècle, ainsi que des peintres géomètres italiens du Quattrocentto », comment se traduit la donation au travers de la peinture goténienne ? En termes clairs, comment avoir accès au monde à partir d'une œuvre d'art ?

Si l'intuition picturale se donne à lire comme l'une des voies d'accès au monde, et que grâce à cette même intuition, le monde nous est donné, l'on doit alors s'interroger sur le sens réel du concept de donation. Autrement dit, qu'appelle-t-on donation et comment se donne à voir ce concept dans son rapport à l'intuition esthétique ? Si la donation est un moment important dans la percée du phénomène, c'est-à-dire dans la saisie réelle du phénomène, l'on peut dire qu'il n'y a pas d'accès à l'apparition de l'apparence sans qu'il y ait donation parce que,

La donation devient moins une option phénoménologique parmi d'autres, que l'on pourrait accepter ou récuser selon son humeur ou son école, que la condition non fondatrice et pourtant absolue de la montée du phénomène vers sa propre apparition. On

²⁰ . « La phénoménologie, depuis son commencement husserlien paradoxalement fondé sur le retour aux choses mêmes et sa radicalisation heideggérienne qui repose sur la reconduction des choses mêmes, c'est-à-dire des phénomènes à l'être, ne vise qu'un but : donner à voir la vérité. Pareille visée, que Husserl se propose de réaliser au moyen de l'intuition catégoriale et que Heidegger confirme à travers la donation catégoriale de l'être, c'est-à-dire de la vérité, Gotène l'accomplit par son œuvre picturale. » (C.T. Koukou, 2009, p. 23-24).

peut certes toujours la refuser ; mais ce refus bloque définitivement la possibilité pour le phénomène de se montrer à partir de lui-même et comme tel. Récuser le statut principal de la donation – le principe « Autant de réduction, autant de donation » – revient en fait et en droit à refermer la percée phénoménologique. La décision sur la donation équivaut à une décision sur la phénoménalité du phénomène. Le jeune Heidegger l'a parfaitement vu, qui demandait : « Que veut dire "donné", "donation" – ce mot magique de la phénoménologie et la pierre d'achoppement pour tous les autres ? » Pour les uns, le primat de la donation fait scandale, mais, à la récuser par préjugé, ils se ferment à rien de moins qu'à la phénoménalité du phénomène. Pour d'autres, ce qui ouvre l'accès à cette phénoménalité du phénomène reste un mot « magique » ... entre magie et scandale s'ouvre une nouvelle voie – que la donation articule rationnellement les concepts qui disent le phénomène tel qu'il se manifeste. (J-L, Marion, 1997, p.31-32).

Pour Jean-Luc Marion, la donation c'est ce qui nous permet de voir le phénomène, c'est-à-dire ce principe essentiel qui nous permet d'aller à la saisie de la phénoménalité du phénomène, et que sans le principe de *réduction et de donation*, il n'y a pas d'accès à l'être même du phénomène. C'est ici ce que nous voulons mettre en parallèle en parlant de l'intuition esthétique chez Gotène. Autrement dit, comment à partir de ce qui nous est donné, c'est-à-dire à partir de son œuvre picturale, arrivons-nous à saisir l'être du monde²¹ ? Cette analogie trouve ici tout son sens parce que le phénomène pictural goténéen en tant que donné, nous crée les voies d'accès à l'invisible, à ce qui fait que le monde soit monde. Ici, Gotène est très proche de Maurice Merleau Ponty qui, rapproche l'intuition picturale de l'intuition phénoménologique. Ce rapprochement nous permet de comprendre comment à partir de la peinture, l'on peut avoir accès à l'*étreté* de l'être, c'est-à-dire à l'étantité même de l'étant ? Ainsi, l'œuvre d'art se donne à voir comme une ouverture à l'être de l'étant.²²

Le privilège d'apparaître dans son apparence se nomme aussi manifestation –manifestation de la chose à partir d'elle-même et comme elle-même, privilège de se rendre manifeste, de se faire voir, de se montrer... si en régime métaphysique, il s'agit certes de démontrer, en régime phénoménologique, il ne s'agit pas seulement de montrer (puisque'en ce cas l'apparition pourrait encore rester l'objet d'une simple prise de vue, donc une simple apparition), mais de laisser l'apparition se montrer dans son

²¹. « Cette vérité en peinture, chacun peut parvenir à la voir, et le tableau n'a besoin d'aucun secours, ni commentaire pour l'imposer à une vision bienveillante. Mais pour identifier cette vérité comme telle, pour aussi en comprendre la montée au visible, le secours de la philosophie n'est pas facultatif. Du moins quand la philosophie s'attache à comprendre le phénomène comme il apparaît, autrement dit comme il se donne. Car la phénoménologie contemporaine n'a pas d'autre enjeu, il faut comprendre que le phénomène ne reproduit rien d'autre que lui-même. » (J. L, Marion, 2014, p.10).

²² . « Car l'étant en son apparaître apparaît dans le monde de telle sorte que son être demeure toujours en retrait, de telle sorte que son essence reste celée. Et l'art, qui s'instaure en vue de représenter l'étant, le représente de telle manière que son être, qui de prime abord et le plus souvent apparaît voilé, se dévoile, que son essence qui s'avère toujours celée se décèle. Ainsi accède-t-on au moyen de l'art à l'être de l'étant, c'est-à-dire à l'essence ou à la vérité de l'étant. Ou simplement à la vérité. » (C.T.Koukou, 2009, p. 19).

apparence selon son apparaître... Mais laisser l'apparition se montrer dans l'apparence et l'apparaître comme sa propre manifestation – cela ne va pas de soi. (J-L, Marion, 1997, p. 13).

Loin de consacrer un cours à Jean-Luc Marion et à sa phénoménologie de la donation, nous voulons juste montrer jusqu'à quel niveau, les enjeux de la phénoménologie contemporaine sont au cœur de l'intuition picturale goténéenne, et lorsque nous parlons de donation, le philosophe référentiel qui en a fait du concept l'une de ses nouveautés en phénoménologie c'est bien Jean-Luc Marion, car parler de phénoménologie de la donation, c'est incontestablement faire allusion à Marion qui, grâce à ses travaux a réussi à s'illustrer sur ce point²³. Mais, Marion va encore un peu plus loin, en montrant le rôle du peintre²⁴ et le lien que nous entretenons avec le tableau :

A chaque tableau, un nouveau visible vient habiter parmi nous, résident définitif de notre phénoménalité. Le peintre met en scène des phénomènes absolument neufs, et quels phénomènes – les idoles ! Ce sont elles qui, à chaque époque, règnent sur les visibles naturels, sur l'apparence des objets constitués, et qui nous obligent à tout voir à partir des paradigmes qu'impose leur fascination... Le tableau nous offre un phénomène saturé – mais il sature aussi bien tous les visibles naturels que notre regard s'imagine voir par lui-même, alors qu'il n'y voit en fait rien qu'à partir d'un tableau et dans le cadre d'une idole. Le tableau consigne en idole un invu nouveau venu dans le visible, nouveau riche de la gloire phénoménale. (J-L, Marion, 2001, p.86-87).

Jean-Luc Marion n'est pas le seul phénoménologue français qui a su mettre en évidence le rapport que nous entretenons avec le tableau, car bien avant lui, Maurice Merleau Ponty avait déjà posé les bases des liens entre peinture et phénoménologie, tout en mettant en œuvre ce qu'il qualifie lui-même de *philosophie de la vision*. Il s'agit d'une philosophie qui se met en rapport avec la peinture, c'est la philosophie du *voir* qui nous apprend à *voir* à partir et grâce à la peinture.

La peinture nous apprend à voir la vision se faisant, elle nous montre que nos "yeux de chair" ont le "don du visible" : la peinture nous donne beaucoup à penser. Apprendre à voir, c'est comprendre que "tout le visible comporte un fond qui n'est pas visible"; que la visibilité ne se réduit pas au visualisé ni le visible à ce qu'on voit, au vu ; que "voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit" ; que le voir même n'est pas un attribut exclusif de la morphologie humaine ; que la vision a un "pouvoir fondamental de manifester, de montrer plus qu'elle-même. (I.M. Dias 1998, P ; 203)

²³ . Voir Denis Fiset, « Phénoménologie et métaphysique : un débat récent » in *La métaphysique : son histoire, sa critique ses enjeux*, Paris, 1999, Vrin, p.93.

²⁴ . « Le peintre ne reproduit pas, il produit, il ne copie rien, il fait voir. » (J. L, Marion, 2001, p.86).

Si l'œuvre de l'artiste-peintre nous donne à voir²⁵ la vérité, et que « Le peintre est roi, autant et sans doute plus immédiatement qu'aucun philosophe, et aucun de nos rois ne l'ignore » (Marion, Ibid, p.86), alors Marcel Gotène est non seulement le roi du monde, mais aussi celui-là qui nous fait voir le monde et sa vérité. Il ne se borne pas à copier servilement la nature, mais plutôt à l'exprimer et à la rendre plus visible. Une visibilité qui n'est rien d'autre que son propre reflet.

Le peintre ajoute au visible de nouveaux visibles, parce que lui seul, avancé imprudemment au bord extrême de la bouche d'ombre, guette et provoque le surgissement d'invus dont aucun regard avant le sien n'avait su ni osé approcher la violente nouveauté. Chasseur d'invus insoupçonnés, le peintre quête dans l'obscur de quoi ajouter à la visibilité déjà disponible. Il tente de recevoir dans son cadre un nouveau venu, un vu neuf, et de l'y retenir en le réduisant sans reste à sa pure visibilité. (J-L, Marion, Ibidem).

Cela se vérifie aisément au travers de ses œuvres à l'instar d'« *Un étang sans poissons* » de « *Feu de brousse* » ou bien « *Les feuilles qui nous parlent* »²⁶. Ici, Marcel Gotène soulève la question de l'être de la nature, c'est-à-dire, la question de la fragilité qui constitue l'être même de la nature, car notre nature est d'essence fragile, et qu'il faille très justement veiller à ce qu'elle ne soit pas détruite. Paradoxalement, c'est ce que nous constatons et déplorons en traversant la peinture de Gotène. Il y a là, un principe de précaution que travaille l'artiste-peintre au travers de son œuvre. Un principe de précaution qui n'est rien d'autre qu'une invite à la responsabilité et au souci de l'homme vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de la nature, parce qu'en détruisant la nature, l'homme se détruit lui-même. Gotène le peintre, devient ainsi, le chantre de la nature à l'image de Hans Jonas dans son *Principe responsabilité*. En peignant la nature, tout en sollicitant sa préservation, le fils de Yaba est proche de l'intuition de Corinne Lepage et de François Guery qui, dans leur *Politique de précaution*, ne cessent de montrer jusqu'à quel point notre nature est non seulement fragile, mais elle mérite aussi d'être protégée²⁷. En protégeant la nature, l'homme se protège lui-même et se pose en véritable

²⁵ . « Qu'est-ce que voir ? Qui voit et qu'est-ce que l'on voit ? Est-ce que le voir du philosophe est comme le voir du peintre ou même comme le voir de l'écrivain ? » (I. M. Dias, 1998, p.199-200).

²⁶ . « Dans le dévoilement de la vérité de la nature s'avère *Les feuilles qui nous parlent*. Mais de quoi parle précisément les feuilles qui nous parlent ? *Les feuilles qui nous parlent* nous parlent pour dire leur amertume, pour raconter leur malheur qui consistent en ceci qu'elles ont, avec la destruction de la forêt, perdu leur être, c'est-à-dire leur verteur. Détachées des arbres, les feuilles ne sont plus que des feuilles mortes. Une mort qui se traduit par le jaunissement et la rougeur des feuilles. Mais, par-delà le jaunissement et la rougeur des feuilles mortes, y a-t-il de preuve plus forte de la fragilité de la nature que l'existence des feuilles mortes ? » (C.T Kounkou, 2009, p. 22).

²⁷ . Voir Corinne Lepage et François Guery in *La politique de précaution*, Paris, Puf, 2001.

protecteur des générations futures. C'est ici que se pose la question de l'archétype du nourrisson dont parle Hans Jonas dans son *Principe responsabilité*. Une question reprise et relancée sous forme picturale par Marcel Gotène. Finalement, à travers la fragilité de la nature et l'invite à sa protection, Marcel Gotène se fait passer pour le porte-parole et le chantre de la nature. Une peinture qui reste plus proche des préoccupations humaines parce qu'elle place l'humain au centre de son pinceau. En plaçant l'humanité au centre de ses interrogations, la peinture de Gotène fait appel à d'autres interrogations: l'humanité à venir a-t-elle des droits? Avons-nous des devoirs à l'égard de ce qui n'existe pas? C'est ici toute la question de la protection de la nature et de l'avenir des générations futures qui sont ici posées car, Gotène s'insurge contre la dévastation effrénée de la nature²⁸ sous l'action des hommes, et milite énergiquement en faveur d'une éthique de la responsabilité.

A travers la fragilité de la nature dont témoigne la possibilité de sa destruction, c'est la Terre tout entière qui se révèle fragile et exige par conséquent d'être préservée... De fait, l'exigence du principe responsabilité ne gouverne pas seulement *Feu de brousse*, mais encore *Les lianes grises*, *La forêt d'eucalyptus* et *Les feuilles qui nous parlent*. Dans *Les lianes grises*, ce qui apparaît c'est l'entrelacement des lianes. La difficulté dans cet apparaître des lianes, c'est le gris des lianes. Pourquoi les lianes, qui sont toujours jaunes lorsqu'elles sont matures et vertes lorsqu'elles sont immatures, apparaissent-elles grises chez Gotène? Précisément parce que Gotène représente, à travers ces lianes grises, une nature extenuée, vieillie, et par conséquent grise. La grisaille de la nature, dont témoigne son exténuation et sa vieillesse, peut donc s'entendre comme l'expression de sa fragilité. (C.T. Kounkou, 2009, p. 22).

Il y a au travers de cette richesse picturale goténienne, ce que les phénoménologues qualifient d'intuition donatrice. Autrement, la peinture de Gotène n'est rien d'autre que le dévoilement de l'être du monde, de la vérité, c'est-à-dire, la mise à nu d'une vérité en expérience de dévoilement, car ce qui était au départ caché, mis en retrait, finit désormais par être vu et dévoilé. Comme disait Théophile Obenga (2018, p. 17-19) :

La vérité, c'est ce qui est en *re-trait*, en tant qu'*ex-trait* retiré du monde, constituant cependant, dans la réalité phénoménale, une sorte de *trait-d'union* entre le moins connu et l'inconnu pour que le connu prenne place. S'il n'y a pas *re-trait* de l'inconnu, le connu ne peut pas être *ex-trait* de la réalité. L'œuvre d'art, dans sa vérité, c'est-à-dire sa poétique, est un *ex-trait* en *re-trait* dans le monde pour montrer d'autres rêveries

²⁸. « La solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire. » (H. Jonas, 1990, p.263). Voir aussi la célèbre phrase de Hans Jonas lorsqu'il s'agit de parler des générations futures : « Un héritage dégradé dégradera en même temps les héritiers » (H. Jonas, Ibid., p. 424).

relatives au Beau... Une œuvre d'art a par conséquent un au-delà qu'il faut découvrir, c'est-à-dire mettre à découvert dans son *re-trait* même.

En mettant en évidence la nature, le monde et sa réalité, l'univers sous toutes ses formes, l'œuvre picturale de Marcel Gotène célèbre l'harmonie qui existe entre l'art et la vie. C'est en cela que réside toute la grandeur et la profondeur de son œuvre. Une œuvre qui est d'abord et avant tout esthétique avant de prendre une envergure métaphysique. C'est d'ailleurs cette dimension métaphysique qui fait de Gotène, l'artiste-peintre au service de la vie, parce qu'on y trouve non seulement la vérité cachée condamnée au dévoilement, mais aussi le trait d'union entre le possible et l'impossible, autrement dit, une œuvre d'art qui met en évidence le possible toujours à la recherche de l'impossible.

3. Du pictural au métaphysique²⁹

Dans sa leçon inaugurale du 19 février 2018 au colloque international consacré à Marcel Gotène, Théophile Obenga (2018, p.33) disait :

Et c'est vrai. Avec Gotène, on a l'impression, vive, irrésistible, tout à fait fraîche, de se trouver à l'origine de la création : tout semble confus, chaotique, naïf, fœtal, enchevêtré à l'excès, mais quelle animation, quelle lumière et quelle force primordiale, marquées et soulignées par des radiations en tous sens, vibrations kaléidoscopiques de nature solaire, des ondulations de feu, d'eau, air et terre étalés, en broussailles. De la haute métaphysique de l'école de peinture de poto-poto ! Et voilà ce qui est poésie, car il s'agit de suggérer des « correspondances » (Baudelaire) essentielles entre l'eau et la terre, la forêt et la mer, les abysses et les étoiles, l'homme et la nature entière, le rêve et l'avenir.

Les propos de Théophile Obenga clarifient à nouveaux frais, le rapport qui s'établit entre peinture et métaphysique chez Marcel Gotène, car il s'agit là d'une peinture qui se situe entre le visible et l'invisible, entre le profane et le sacré, entre le figuratif et l'abstrait. Pareille peinture, ne peut que soulever de vrais enjeux métaphysiques³⁰. En traversant sa production artistique, l'on se rend compte que Gotène n'est pas seulement simple

²⁹ . Le lien qui se traduit entre peinture et métaphysique a été magistralement indexé par Jean-Luc Marion dans son ouvrage intitulé *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Ici, Marion montre comment, par le biais du tableau, nos interrogations soulèvent des problèmes métaphysiques, parce que « Le tableau se distingue par un critère net : nous ne pouvons jamais le voir une bonne fois pour toutes, mais nous devons, à intervalles réguliers, venir le revoir. Tout ce qui se voit, mais nous dispense de le revoir, reste un simple objet, visible naturel... Et puisqu'on doit le revoir, il faut donc aller le voir. Il est là-bas, et non pas lui qui vienne ici (même l'exposition le confirme). » (J-L, Marion, 2001, p.87).

³⁰ . « La vision du peintre est une naissance continuée. On pourrait chercher dans les tableaux eux-mêmes une philosophie figurée de la vision et comme son iconographie. » (M.M. Ponty, 1964, p.32).

artiste-peintre, mais aussi métaphysicien³¹, c'est-à-dire philosophe. Il est le peintre des profondeurs à l'image de Paul Cézanne, de Gustave Courbet ou de Manet, qui ont consacré essentiellement leurs œuvres à faire voir l'invisible. Les tableaux de Gotène parlent d'ailleurs d'eux-mêmes tout en dégageant la vraie nature des choses, l'être même du monde célébrant sans cesse la beauté de la nature et les richesses de la vie. C'est une œuvre qui, tout en plaçant l'humain au centre de ses préoccupations, célèbre sans cesse la vie. C'est dans cet esprit qu'en parcourant son œuvre, on se rend compte que l'artiste-peintre en a fait du corps l'une de ses préoccupations picturales. Cela se vérifie d'ailleurs à partir des œuvres comme *La Danse rouge*, *Les danseuses dans la forêt*, *Couple acrobate*, *Les danseuses aux bracelets*, *L'homme glissant sur les peaux de banane*... Ces tableaux ont une dimension métaphysique d'une importance majeure parce qu'ils mettent au jour la vraie vérité du corps, ils décrivent et parlent du corps, tout en montrant sa vraie réalité. Autrement dit, qu'est-ce que le corps, et comment se donne à saisir sa manifestation ? En d'autres termes, comment appréhender la vérité du corps ?

En peignant le corps, Gotène ne se limite pas seulement à sa pure et simple manifestation, mais aussi et surtout à ce qui fait du corps ce qu'il est, à la vérité du corps en tant que telle. C'est dans cet esprit que l'œuvre picturale goténéenne laisse appréhender comme voies d'accès à la connaissance véritable du corps, parce que

La vérité à laquelle se laisse reconduire l'œuvre de Gotène, du moins celle à laquelle nous avons eu accès, s'entend de prime abord et le plus souvent comme la vérité du corps. Une vérité du corps que donnent à voir les tableaux qui montrent non seulement l'acmé du corps à travers l'expérience du corps dansant, mais encore le corps en sa fragilité même, qu'il s'agisse d'une fragilité extérieure, c'est-à-dire gestuelle, ou d'une fragilité interne qui s'exprime par les déjections du corps. (C. T. Koukou 2009, p. 20).

En épinglant l'être même du corps tout en le définissant comme le principe même de la vie, Gotène n'est pas loin de Nietzsche³² qui, en célébrant le corps, montre à juste titre

³¹ . Comme l'a su très bien dire Isabel Matos Dias (1998, p. 198), « La peinture est le lieu privilégié de manifestation de l'ontogenèse de la vision, du visible et de l'invisible. »

³². Dans les Fragments posthumes (F. Nietzsche, 1885-1887, XI, 40[15]), on peut lire : « Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel. Le corps est un phénomène beaucoup plus riche et qui autorise des observations plus claires ». En parlant de la dimension du corps chez Nietzsche, Didier Franck (1998, pp. 113-114) déclare : « Le corps n'est donc pas seulement le point de départ de la science empirique et étilogique, mais également le fil conducteur de la connaissance métaphysique (...) Fil conducteur de la recherche philosophique, le corps est donc l'objet à partir duquel il est possible d'atteindre le sens d'être de tout objet et du monde. Le choix d'un tel fil n'est évidemment pas arbitraire, mais fondé sur la détermination de l'être à laquelle il conduit. »

que le corps est le fil conducteur à partir duquel se construit l'hypothèse de la volonté de puissance. En d'autres termes, il n'y a pas de vie sans corps et que le corps constitue l'élément essentiel de la vie. Un corps certes fragile, mais sacré. Une dimension sacré qui se lit dès *Les danseuses dans la forêt* en passant par *La danse rouge*. Sacré parce qu'il a aussi cette couleur rouge au fond du tableau qui, dans la tradition téké du Royaume de Mbé (en République du Congo), symbolise le respect, la force, le mystique, l'inviolable car on ne peut jouer avec tout ce qui est sacré. Le sacré est d'une double dimension, en même temps il nous attire et nous fait peur, en même temps nous le craignons et il nous repousse. Le sacré est selon la belle métaphore de Roger Caillois, à l'image du feu qui nous produit à la fois le bien et le mal. Comme nous le constatons d'ailleurs dans *l'homme et le sacré* :

Au fond, le sacré suscite chez le fidèle exactement les mêmes sentiments que le feu chez l'enfant : même crainte de s'y brûler, même désir de s'allumer ; même émoi devant la chose prohibée, même croyance que sa conquête apporte force et prestige, ou blessure et mort en cas d'échecs. Et comme le feu produit à la fois le mal et le bien, le sacré développe une action faste ou néfaste et reçoit les qualifications opposées de pur et d'impur, de saint et de sacrilège. (R. Caillois, 1970, p.48).

Le sacré apparaît comme une force supérieure qui nous protège et intervient dès que notre moi se sent en danger. Il est cette force protectrice qui rattache notre conscience à quelque chose de plus grand. Il est le tout autre selon l'expression de Rudolf Otto, c'est-à-dire cette énergie suprême qui nous accompagne et nous aide dans notre vie de tous les jours. C'est ici toute la richesse picturale de Gotène qui, en symbolisant le sacré par le biais de la couleur, souligne à grand trait l'importance de la vie.³³ On retient par conséquent, toute l'importance de la couleur dans le dispositif esthétique goténien, et que la couleur chez Gotène est porteuse de sens, parce qu'il s'agit par là d'une redécouverte de l'esthétique qui célèbre « le monde merveilleux de l'Afrique traditionnelle adossé au monde africain arrimé à la modernité de l'art universel comme émerveillement et plaisir de l'œil et de l'esprit ; cette esthétique dépliée comme *un gai et merveilleux savoir*, argue aussi que l'Afrique reste encore (et toujours) à redécouvrir et à inventer. » (J-L Aka-Evy, 20018, p. 224-224).

³³ . « La couleur rouge féconde comme le sang et traduit la continuité de la vie. L'effet de cette couleur est unique comme l'est sa nature. Elle donne une impression de gravité et de dignité aussi bien que de bienveillance et de grâce. » (B. Iloki, 2018, p. 386).

Par le biais du sacré, se donne à lire la volonté de l'artiste à vouloir célébrer la vie³⁴. Une célébration qui se lit aussi à partir des œuvres comme *Les Trois divinités* ou *Le Tunnel aux poissons* qui sont en réalité des leçons de vie marquant un accent particulier sur les valeurs de sagesse et d'apprentissage de la vie au quotidien, car « presque dans tous ses tableaux, il y a un œil de la reconnaissance qui guette le spectateur et qui nous dit qu'il y a beaucoup à apprendre de la vie au quotidien. Notre existence s'enrichit des récits de vie. Les scènes de la vie courante peuvent aussi nous instruire. » (G. Lefouoba, 2009, p.35).

En dehors de la célébration du sacré qui se dévoile dans le pictural goténien, nous notons aussi d'autres questions essentielles, parfois d'une extrême gravité métaphysique. Il s'agit plus précisément du phénomène de la mort qui occupe aussi une place essentielle dans le corpus pictural goténien, jusqu'à devenir un enjeu métaphysique essentiel. En d'autres termes, la mort est ici présentée parmi les sujets qui préoccupent également l'univers esthétique de Marcel Gotène. *Du passage inaperçu* en passant par le *Tunnel aux poissons* jusqu'au *Voyage des deux poissons*, Marcel Gotène soulève en filigrane une question métaphysique d'une importance majeure parce qu'il s'agit par là de la volonté du peintre de s'arracher à soi et de s'intéresser au néant, à l'invisible. *Du passage inaperçu* montre comment la vie est un phénomène mystique, et qu'elle peut s'arrêter à tout moment. Un phénomène qui échappe au contrôle du temps, tout en faisant appel à l'intemporel. Il y a donc chez Gotène à travers *Du passage inaperçu*, un dialogue entre le temporel et l'éternité, car ce tableau pathétique en noir et en blanc montre toute l'élégance de l'artiste-peintre à présenter la mort comme réalité, tout en définissant l'homme comme être-pour-la mort. Ici, le peintre congolais n'est pas loin de l'intuition heideggerienne qui faisait du Dasein un être-pour-la mort³⁵, et de la mort, l'être même du Dasein, parce que « Le mourir, chaque Dasein doit le prendre sur soi en tant qu'il est lui-même, plus exactement : chaque Dasein, dans la mesure où il

³⁴ .« Le travail de l'artiste s'enracine dans un vivier bien précis et en rend compte. Gotène est un peintre de la vie, nous l'avons dit, et ses admirateurs se reconnaissent dans certaines scènes décrites par l'artiste-peintre. L'universalité de sa peinture vient non seulement du fait qu'il mélange des styles, mais aussi du fait qu'il met en exergue les éléments primordiaux qui président à la naissance du monde. Ces éléments sont maintenus dans une harmonie totale et en couleurs ! » (J-C, Bayakissa 2009, p. 39).

³⁵ .« Comme être-au-monde, le Dasein est chaque fois déjà livré à la mort. Etant vers sa mort, il meurt factivement et même constamment, tant qu'il n'est pas arrivé à son décès. » (M. Heidegger, 1986, p. 314).

est, a déjà pris sur soi cette guise d'être. La mort est à chaque fois mienne, c'est-à-dire qu'elle m'appartient dès lors que je suis. » (M. Heidegger, 2006, p.449). C'est ici toute la richesse métaphysique qui se donne à lire dans le corpus pictural goténien. Ce tableau soulève non seulement la question de la mort, mais aussi celle de la fluidité du temps. Un temps fluide et passager qui demeure dans son essence inaperçu, incontrôlable, et nul ne peut s'auto proclamer « maître du temps ».

CONCLUSION

La question qu'est-ce que l'esthétique et comment se lit son rapport à la métaphysique a préoccupé Marcel Gotène, à tel point qu'il est absurde de parler de son œuvre sans pouvoir associer les deux. En artiste-peintre, Marcel Gotène a réussi à établir le lien qui existe entre esthétique et métaphysique. Il s'agit d'un rapprochement qu'il a pu mettre en évidence au travers de son œuvre picturale. C'est ce que nous avons voulu montrer tout au long de ce travail. Il était question pour nous, de montrer comment à partir de la peinture, l'artiste-peintre, est parvenu à construire un univers métaphysique. La pertinence d'une telle argumentation se donne à voir en parcourant l'ensemble de son œuvre. A partir des formes et des couleurs, Gotène a pu aborder des questions d'une extrême gravité qui préoccupe l'humain. Il s'agit des questions comme celle de la vie, de la protection et de la sauvegarde de la nature sans oublier celle liée à la finitude. S'agissant de la question de la mort, Marcel Gotène est plus proche de l'intuition heideggérienne qui définit l'homme comme un être-pour-la-mort. La mort en tant que telle, habite le Dasein, et que le Dasein devient son lieu de domiciliation. Autrement dit, le Dasein est son lieu d'habitation. Une question majeure que Gotène célèbre dans son œuvre intitulée *Du passage inaperçu*. Outre le phénomène de la mort, Gotène a réussi à dire la vérité de la nature, c'est-à-dire à opérer le dévoilement de la nature dans son rapport à notre être. En disant la vérité du corps et celle de la nature par exemple, l'artiste-peintre épingle subrepticement, l'importance de la vie dans notre existence au quotidien, tout en soulignant qu'il n'y a pas de vie sans art, et tout art qui s'éloignerait de la vie est un art vide et sans intérêt. C'est dans cet esprit, que Marcel Gotène est ici à l'image de Maurice Merleau Ponty³⁶.

³⁶.« Merleau Ponty rapproche sa philosophie de l'activité picturale parce que toutes deux s'inscrivent, participent et se tissent dans le mouvement ontogénétique qu'elles font voir, qu'elles expriment ; toutes

Références Bibliographiques

1. AKA-EVY, Jean-Luc, 2009, « L'œuvre de Gotène à l'épreuve de l'esthétique africaine contemporaine », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
2. AKA-EVY, Jean-Luc, 2011, *L'Appel du cosmos ou le pas de la réflexion*, Brazzaville, Hemar.
3. AKA-EVY, Jean-Luc, 2018, « Et si Gotène m'était conté », in *Gotène au cœur du Cosmos*, numéro spécial des Annales de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Marien NGOUABI. ISSN : 1012-1285.
4. AKA-EVY, Jean-Luc, 2018, *Créativité africaine et primitivisme occidental*, Paris, L'Harmattan.
5. BAYAKISSA, Jean-Claude, 2009, « Le dédoublement de la représentation dans la peinture de Marcel Gotène », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
6. BOWAO, Charles Zacharie, 2009, « Gotène et son œuvre : L'ambiguïté artistique », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
7. BWATSHIA, Kambayi, 2009, « L'artiste Marcel Gotène et son œuvre dans l'humanisme contemporain », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
8. CAILLOIS, Roger, 1970, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
9. DIAS MATOS, Isabel, 1998, « La tâche visionnaire de la philosophie et de la peinture chez Merleau Ponty », in *Phénoménologie et Esthétique*, La Versanne, Encre marine.
10. EBOUELE, Jean Dany, 2009, « Marcel Gotène, une icône de la peinture congolaise », in *Vers le monde merveilleux de Gotène*, Brazzaville, Les manguiers.
11. ESCOUBAS, Eliane, 2004, *L'esthétique*, Paris, Ellipses.
12. FRANCK Didier, 1998, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Puf.
13. GOTENE, Marcel, 2003, *Gotène, artiste peintre*, Brazzaville, Mokand'Art.
14. HEIDEGGER, Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard.
15. HEIDEGGER, Martin, 1986, *Être et Temps*, trad. fr, François Vezin Paris, Gallimard.
16. HEIDEGGER, Martin, 2006, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr, fr, Alain Boutot, Paris, Gallimard.
17. HEIDEGGER, Martin, 2009, *Remarques sur art- sculpture - espace* tr, fr, Didier Franck, Paris, Payot & rivages.

deux s'enracinent dans le monde originaire, polymorphe et amorphe, qui est un tissu où prolifèrent relations et formes ou encore, des métamorphoses *ad infinitum*. Dans ce contexte, la philosophie et la peinture sont modulations de l'Être, des systèmes d'équivalences, qui se touchent et s'échangent» (I-M, Dias, 1998, pp.197-198).

18. ILOKI, Bellarmin Etienne, 2018, « L'univers artistique de Marcel Gotène : l'esthétique de la transcendance », in *Les Cahiers de l'IGRAC*, numéro 15, juin 2018. ISSN 18118-6998.
19. JIMENEZ, Marc, 1997, *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Gallimard.
20. JONAS, Hans, 1990, *Le principe responsabilité*, tr, fr, Jean Greisch, Paris, Cerf.
21. JONAS, Hans, 2000, *Une éthique pour la nature*, tr, fr, Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Desclée de Brouwer.
22. KOUNKOU, Thomas Charles, « Voir la grande vérité : Gotène et la question de la vérité », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
23. LEFOUOBA, Grégoire, 2009, « L'intention picturale de Gotène », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
24. LEPAGE, Corinne et GUERY, François, 2001, *La politique de précaution*, Paris, Puf.
25. MARION, Jean-Luc, 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.
26. MARION, Jean-Luc, 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF.
27. MARION, Jean-Luc, 2014, *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris, Flammarion.
28. MARTIN-GRANEL, Nicolas, « Gotène : peindre comme ça, ou le degré zéro de la peinture », in *Marcel Gotène et son œuvre*, Actes du colloque international de Brazzaville, Les 19 et 20 novembre 2009, ISBN 978-2-918574-08-8.
29. MERLEAU PONTY, Maurice, 1964, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard.
30. MERLEAU PONTY, Maurice, 1964, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
31. NARBONNE, Jean-Marc et LANGLOIS Luc (dir), 1999, *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin.
32. NIETZSCHE Friedrich, 1978, *Fragments posthumes*, Automne 1885-Automne 1887, trad. Julien Hervier, Paris : Gallimard.
33. OBENGA, Théophile, 2018, « Marcel Gotène ou la lumière de la première aube », in *Gotène au cœur du Cosmos*, numéro spécial des Annales de la Facultés des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Marien NGOUABI. ISSN : 1012-1285.

LA DESINTEGRATION DE LA FAMILLE MODERNE ET LA PROBLEMATIQUE DE L'EDUCATION DES ENFANTS

KOUAKOU Aya Anne-Marie

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

annekouakoumarie@gmail.com

Résumé

Une analyse de la situation des familles contemporaines permet de remarquer des disfonctionnements et des désintégrations dus à l'individualisme promu par la modernité dont les revers affectent profondément la cellule familiale. Divorces, décompositions et recompositions familiales, qui en sont les signes, influencent la psychologie des enfants dont l'éducation devient problématique. En effet, à mesure que les systèmes de modernité s'établissent, l'unité familiale s'étiole. Dès lors, l'hypothèse d'une modernité comme source de désintégration familiale est envisageable. C'est pourquoi ce texte ambitionne de mettre en relief la désintégration qui sévit au sein de la famille sous l'impulsion de l'individualisme favorisé par la modernité. Les approches historico-critique et prospective, nous conduiront à démontrer que la modernité favorise la désintégration de la cellule familiale en compromettant, fortement, l'éducation des enfants ; ce qui met en mal l'avenir de toute l'humanité.

Mots-clés : *désintégration, éducation, humanité, individualisme, modernité, société.*

Abstract:

An analysis of the situation of contemporary families reveals dysfunctions and disintegrations due to the individualism promoted by modernity whose setbacks deeply affect the family unit. Divorces, decomposition and family recomposition are the signs that influence the psychology of children whose education become problematic. Indeed as systems of modernity become established, the family unit withers. Therefore, the hypothesis of modernity as a source of family disintegration is conceivable. This is why text aims to highlight the disintegration within the family under the impulse of individualism encouraged by modernity. A historical critical and prospective approach will lead us to demonstrate that the family disintegration induce by modernity strongly compromises the education of children, thus damaging the future of all humanity.

Key-words: *disintegration, education, humanity, Individualism, modernity, society.*

INTRODUCTION

Lorsque nous jetons un regard sur l'univers des enfants, il semble dénoncer une misère. Cette misère se ressent dans l'absence de vie de famille occasionnée par plusieurs facteurs comme l'activité professionnelle des parents, la place prépondérante de l'école dans la vie des enfants et la recherche du bonheur individuel. En effet, tout ceci serait le revers de la modernité avec ses idéaux d'égalité et de liberté dont la démocratisation des

sociétés témoigne de l'espoir, en eux, placé. Il faut reconnaître que si la modernité avait été pressentie comme le moment de réécrire l'histoire de l'humanité dans un souci de justice, d'égalité et de liberté dans les rapports intersubjectifs, ses répercussions sur la famille sont parfois désastreuses. Les décompositions et recompositions incessantes de la famille, avec celles dites monoparentales et même homoparentales laissent percevoir l'inconvénient de l'individualisme au cœur de la cellule familiale. Dès lors, les maux tels que la désinvolture, l'irrespect, la paresse, l'alcool, la drogue, le banditisme qui caractérisent certains jeunes, de nos jours, ne nous interpellent-ils pas sur les conditions d'une enfance perturbée ou volée à la faveur de cette modernité ?

Cette observation suscite les questions suivantes : la modernité peut-elle être considérée comme le moteur de désintégration de la cellule familiale ? Comment la modernité peut-elle constituer un facteur de désintégration familiale ? À quelle réalité sont confrontés les enfants dans la famille moderne ? Comment penser le repositionnement de la famille pour le bien-être des enfants ? L'intellection de ces questions se fera à partir des approches historico-critique et prospective. Elle conduira à démontrer que la modernité favorise la désintégration de la cellule familiale en compromettant, fortement, l'éducation des enfants ; ce qui met en mal l'avenir de toute l'humanité. La consolidation de cette thèse se fera de prime abord par la mise en exergue des mutations opérées dans la famille sous l'effet de la modernité et la désintégration qui s'en suit (1). Cela conduira ensuite à révéler la misère des enfants dont les conditions de vie sont rendues pénibles dans la famille moderne (2). Enfin, la perspective d'un repositionnement de la famille dans la vie des enfants sera proposée (3).

1. Mutations et désintégration de la famille face aux exigences de la modernité

1.1. Les mutations de la famille créés par la modernité

L'un des moments forts de l'histoire de la famille a été sans doute sa modernisation. Cette modernisation s'est exprimée par l'abolition du pouvoir paternel « pater familias » qui participait en même temps de la reconnaissance et de l'instauration des droits de la femme et de l'enfant. Ce renversement a été marqué du sceau de la laïcisation et de la démocratisation des sociétés dont les philosophes du XVIII^{ème} siècle ont été les plus farouches artisans. En émergeant du joug du pouvoir dictatorial du père,

la famille se définit, désormais, sous les nouveaux auspices de la démocratie caractéristique de la modernité.

En effet, dans leur effort de rationaliser la vie humaine et sociale, les philosophes du siècle des Lumières ont compris que le régime démocratique est le plus avantageux. F. Dosso (2015, p. 11) ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que « des régimes politiques qui existent, ce sont les régimes démocratiques qui font preuve d'une bonne volonté dans le processus de rationalisation de la vie sociétale des hommes ». Bien que le XVII^{ème} siècle ait annoncé les couleurs de la modernité avec des précurseurs comme René Descartes, c'est au XVIII^{ème} siècle que les philosophes prennent véritablement leur bâton de pèlerin pour s'insurger contre la domination de l'Église et les pouvoirs dictatoriaux. En combattant toutes formes d'imposture, « les régimes démocratiques représentent un effort pour établir l'édifice gouvernemental sur des bases rationnelles » (M. Duverger, 1961 p. 14). Il est clair que le souci de la démocratie est la rationalisation des sociétés. Cela prouve que le désir de rompre avec l'obscurantisme qui caractérisait les sociétés traditionnelles reposait sur l'espérance d'une vie plus heureuse fondée sur la liberté. Cette idée de liberté est exprimée clairement chez E. Kant (1947, p. 83), lorsqu'il définit les Lumières comme « la sortie hors de l'homme hors de l'état de minorité où il se tient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par autrui...Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières ». La liberté, aussi déterminante qu'elle soit pour les Lumières est surtout une caractéristique de la condition humaine. C'est à juste titre que la démocratie s'impose progressivement, dans les sociétés, comme le meilleur régime politique puisqu'elle incarne cette valeur de liberté. Autrement dit, il convient de vivre « la liberté comme autonomie et joie et la démocratie comme société rationnelle » (Spinoza, 1978, p. 36).

De ce point de vue, comment la famille pouvait-elle échapper à cette révolution étant donné qu'elle était le creuset de tout ce qu'il y avait d'irrationnel et d'injuste, qu'on se situe au niveau des rapports entre maris et femmes tout comme au niveau des rapport entre les parents et leurs enfants ? Pour décrire plus amplement cette réalité, qui s'étend du XVI^{ème} à la moitié du XVIII^{ème} siècle, M.-H. Renaut (2012, p. 10), écrit :

La famille conjugale...est fondée à l'image de l'État sur le principe d'autorité...Le chef de famille impose son autorité car on pense qu'une forte constitution de la famille ne peut que renforcer l'autorité de l'État qui met à la disposition du chef de famille, des moyens répressifs (lettre de cachet) pour mettre fin aux désordres des enfants.

La gestion de la famille était confiée au père qui jouissait d'une autorité qu'il détenait de l'État. La légitimité de cette autorité ne pouvait qu'entraîner des abus et créer un climat de peur dans la cellule familiale. Une telle perception de la gestion de la famille peut trouver sa source dans l'Antiquité chez Aristote. En effet, pour l'auteur de *Les politiques*, la famille doit fonctionner à l'image de la cité. Ainsi qu'il le dit :

Puisque, en effet, toute famille est partie d'une cité, et que tous ces éléments appartiennent à une famille, et que l'excellence de la partie doit être considérée par rapport à celle du tout, il est nécessaire que ce soit en prenant en compte la constitution qu'on éduque les enfants et les femmes, si du moins il importe pour que la cité soit vertueuse. (Aristote, 1990, I, 13, 1260-b).

Aristote fait dériver l'autorité du père de celle de l'État dans un souci d'harmonie. Cette logique est cohérente, puisque de toute évidence, il s'agit de deux entités intimement liées. Il est connu que la famille est le reflet de la société. Cependant, il faut signifier que si la famille a besoin d'être gérée de façon cohérente et rationnelle, cette gestion diffère de celle de la société parce qu'elle est fondée sur l'attachement réciproque et la liberté. Pour J.-J. Rousseau (1996, p. 171), « il suffit de remarquer que rien au monde n'est plus éloigné de l'esprit féroce du despotisme que la douceur de cette autorité qui regarde plus à l'avantage de celui qui obéit ». L'autorité du père doit se justifier par le secours qu'il est en droit d'apporter à ses enfants. Elle doit être guidée par l'amour. Sitôt que les enfants deviennent responsables, ils acquièrent leur indépendance et ne doivent à leur père que de la reconnaissance. Même si le terme famille a une origine servile du fait qu'il dérive du mot *osque famel*, « introduit dans la société latine pour désigner un nouveau corps social dont le chef maintenait sous son autorité paternelle, sa femme, ses enfants et un ensemble de serviteurs » à en croire (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 10), il faut reconnaître que rien ne justifiait rationnellement un tel abus. C'est pourquoi, la famille ne pouvait pas être mise en marge de cette nouvelle dynamique sociale ; elle qui est considérée comme le noyau de la société. L'urgence d'une réorientation du statut des membres de la famille et la gestion de la famille elle-même s'imposaient et devaient s'adosser aux principes d'égalité et de liberté démocratiques

prônés par les modernes ; ce qui devait concourir à pacifier les relations de genre mais aussi les relations avec les enfants. Il fallait, en effet, tourner le dos à ces pratiques inhumaines qui consistaient à mépriser les enfants, à les battre, à les menacer continuellement, à les traiter comme des esclaves. La situation de l'enfant était très difficile et impossible à concevoir avec les lumières de la raison. Le pouvoir tyrannique du père appelait une révision des pratiques éducatives et de toute la relation familiale.

Ainsi, « rejetant l'organisation de la famille d'Ancien Régime considérée comme viciée par le despotisme religieux et patriarcal, la révolution de 1789 transforme en profondeur le droit de la famille, lui appliquant les principes de laïcité, liberté, égalité, nature » (M.-H. Renaut, 2012, p. 11). Tous les hommes étant reconnus libres et égaux, ce principe s'applique à chaque membre de la famille ; ce qui amoindrit l'autorité des parents sur les enfants et dévalue l'autorité du mari sur la femme. Partant, la famille peut se féliciter, aujourd'hui, d'accorder des droits individuels à chacun de ses membres. Elle abandonne désormais le casque de l'oppression pour être plus attentive à l'émancipation et à l'épanouissement des individus.

Aussi, la trop grande importance accordée à l'individu n'est-elle pas réversible ? N'entraîne-elle pas une désintégration de la famille ?

1.2. De l'individualisme à la désintégration familiale

« L'homme est un animal politique », disait (Aristote, 1990, p. I, 2, 1253-a). Cette pensée qui a caractérisé la philosophie politique jusqu'au XVII^{ème} siècle mettait l'accent sur l'importance de la communauté au détriment de l'individu. L'avènement des modernes va contribuer à remettre en cause cette approche secondaire de l'homme en promouvant les droits de l'homme. Aussi, « pour que le concept de droits de l'homme puisse émerger, il a fallu que les notions de liberté, d'égalité, d'individu, de sujet de droit s'imposent comme des notions centrales de la pensée politique et juridique » (D. Lochak, 2016, p. 7). Lorsque la pensée politique prend en compte les aspects de la condition humaine en l'occurrence la liberté et l'égalité, elle opère alors un renversement axiologique. Ce n'est plus le groupe qui transcende l'homme. C'est l'homme en tant qu'individu qui devient l'axe central sur lequel repose la gestion de la société. Le concept de l'individualisme permet, alors, de sortir les individus de l'emprise du groupe. Il permet à chaque individu d'affirmer sa personnalité et d'être

plus heureux. Selon A. Honneth (2004, p. 134), « ce qu'il y a de juste ou de bon dans une société se mesure à sa capacité à assurer les conditions de la reconnaissance réciproque qui permettent à la formation de l'identité personnelle et donc à la réalisation de soi de l'individu de s'accomplir de façon suffisante ». Pour Honneth, les hommes ne trouvent leur véritable autonomie que par la reconnaissance mutuelle. C'est pourquoi, il n'hésite pas à faire de la reconnaissance le point focal de la justice sociale. Cependant, en dépit de ses avantages, l'on ne peut pas passer sous silence la réversibilité de l'individualisme dans la société et en particulier dans le cercle familial.

En effet, il faut reconnaître que la question du droit des individus est un facteur de déstabilisation pour le cercle familial. Malgré le pouvoir démesuré du père, la famille était caractérisée par l'unité et faisait la force de ses membres. L'individu n'avait de pouvoir qu'en s'appuyant sur sa famille. À la faveur de la modernité, la famille a été dépossédée de cette force légendaire pour être confiée individuellement à chacun de ses membres. C'est pourquoi, M.-H. Renaut (2012, p. 49) soutient qu'« hier l'individu appartenait à la famille ; aujourd'hui la famille est au service de l'épanouissement de l'individu ». L'individu, en devenant autonome détient toute la force dont il a besoin pour se réaliser personnellement et obtenir tout ce qu'il veut ; ce qui est un avantage. En revanche, cela démontre bien la difficulté où se trouve la famille moderne du fait de sa désacralisation au profit de ses membres. Elle a perdu non seulement son pouvoir mais aussi sa notoriété. Elle n'existe plus que de nom.

En réalité, la stabilité de la famille est devenue problématique. Les familles se forment et se déforment au gré des émotions, puisque ce qui compte, c'est le bonheur de l'individu. C'est ce que soutient M.-H. Renaut (2012, p. 3) lorsqu'elle écrit :

Dans une actualité où la famille, traditionnel fondement de la société, semble remise en cause, où les mariages sont de plus en plus éphémères, les naissances de plus en plus rares, les familles de plus en plus floues, où l'on parle de familles éclatées, décomposées, recomposées, autant de dénominations pour faire oublier que la famille de l'enfant a été rompue.

La rupture de la famille semble, alors, une évidence. Incontestablement, la famille de l'enfant a définitivement été rompue. Elle n'est plus soudée autour de l'enfant comme c'était le cas dans les sociétés traditionnelles où les disputes entre maris et femmes trouvaient un dénouement rapide à cause de l'intérêt porté à l'enfant.

En effet, l'individualisme, en promouvant les droits de chaque membre de la famille se trouve en déphasage avec l'esprit d'union qui doit prévaloir dans une famille. C'est l'union dans la famille qui consacre pourtant la solidarité, l'entraide et finalement l'amour. Or, « dans un contexte de « droits à », le souci de défendre le groupe conjugal devient toujours plus subsidiaire » (M.-H. Renault, 2012, p. 5). Comment l'union familiale peut-elle résister à une telle révolution ? Comment préserver le groupe quand soi-même on a des intérêts à défendre ?

Il convient de le dire, la famille se trouve confrontée, désormais, à un problème lié aux conflits d'intérêts qu'a engendré l'individualisme. En valorisant les droits des individus, on a sapé les fondements mêmes de la vie, à savoir la famille, cette cellule de base de la société qui est, sans conteste, l'un des biens les plus précieux des enfants. M.-H. Renault, (2012, p. 48), soutient que « depuis, le XVIII^{ème} siècle, la volonté et l'autonomie individuelle servent de base à l'institution familiale. C'est cette dynamique, consacrant la primauté de l'individu aux dépens de la préservation de l'institution familiale, qui veut offrir à chaque être le droit au bonheur ». Si le bonheur des individus prime sur l'institution familiale, quel sort réserve-t-on aux enfants pour qui la famille représente un repère sûr où puiser les valeurs éthiques et morales sources de leur socialisation ?

Dans cet imbroglio créé par l'individualisme, les enfants ont du mal à respecter leurs parents. Ces derniers éprouvent, également, des difficultés à assumer leur responsabilité, car ils doivent tenir compte des principes de liberté et d'égalité qui régissent désormais la relation éducative. Cette idée est aussi exprimée par M. Koné et N. Kouamé (2005, p. 233), qui considèrent que « les principales questions à résoudre au sein de la famille portent sur le refus de l'autorité parentale par les enfants...une trop grande liberté accordée aux enfants (relâchement de la rigueur et des règles) ». Les enfants sont devenus capricieux, violents, imposant, parfois, leur manière de vivre. Certains parents déboussolés, ne savent que faire pour remédier à la situation.

Dans ces conditions, l'image de la famille n'est plus reluisante, car elle est devenue un espace de conflits d'intérêts où la solidarité, l'union, l'entraide ne sont plus, toujours, des valeurs chéries. Tout ceci nous amène à scruter l'univers des enfants dans la famille moderne. Il semble que cette unité sociale soit devenue un champ de réclamations de

droits ; droits pour les enfants, mais aussi droits pour les femmes. Entre la promotion de ces droits et leur effectivité, c'est bien la rupture de la famille et la désaffiliation des membres qui sont au cœur de la réalité familiale. On pourrait se demander, alors, comment les enfants vivent-ils réellement cette modernité ?

2. La Misère des enfants dans la famille moderne

2.1. Une vie marquée par l'absence de la famille

L'un des faits les plus ostentatoires de la modernité est le manque de vie de famille qui se décline comme une véritable misère pour les enfants.

La situation nouvelle des femmes, qui ont obtenu l'égalité des droits avec les hommes et qui jouissent finalement de la liberté d'exercer des activités, des fonctions et autres métiers en dehors du cadre familial, ne facilite pas la vie des enfants. Sans vouloir remettre en cause cette avancée historique qui est une victoire de la lutte acharnée des femmes pour améliorer leur condition de vie, il ne faut pas non plus se voiler la face quant aux inconvénients de cette réalité dans la famille et principalement sur les enfants.

Pour peu qu'on veuille bien voir les choses en face, les enfants sont ceux qui paient un lourd tribut de cette victoire. La mère qui travaille n'a plus assez de temps à consacrer à ses enfants. À peine, les trois premiers mois qui suivent sa naissance (congé de maternité), l'enfant doit passer le temps avec d'autres personnes qui doivent veiller sur lui en permanence, pendant que sa mère est au travail. Et cela n'est pas sans conséquences vu qu'il est difficile de suppléer à la sollicitude maternelle. Cela s'apparente quelque peu au phénomène des nourrices mercenaires dont Rousseau a dû montrer les inconvénients pour les mères et aussi pour le nourrisson qui était mis, ainsi, dans les bras de parfaits étrangers. Pour lui, ce fait dénote du mépris de la femme de son rôle de mère, car « depuis que les mères méprisant leur premier devoir n'ont plus voulu nourrir leurs enfants, il a fallu les confier à des femmes mercenaires » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 55). Au XVIII^{ème} siècle, ce phénomène entraînait beaucoup de désagréments pour les nourrissons qui pouvaient être nombreux à la charge d'une seule nourrice mercenaire dont l'objectif était le profit. D'où l'usage du maillot par ces mercenaires qui, devenues ainsi mères d'enfants étrangers, ne cherchaient qu'à s'épargner de la peine. L'usage du maillot était une pratique de ces mercenaires qui consistait à

empêcher l'enfant de se mouvoir, de sorte à pouvoir vaquer à leurs occupations. Cette pratique a soulevé l'indignation de (J.-J. Rousseau 2009, p. 54) qui écrit :

L'inaction, la contrainte où l'on retient les membres d'un enfant ne peuvent que gêner la circulation du sang, des humeurs, empêcher l'enfant de se fortifier, de croître, et altérer sa constitution...Les pays où l'on emmaillote les enfants sont ceux qui fourmillent de bossus, de boiteux, de cagneux, de rachitiques, de gens contrefaits de toutes espèces.

L'on pourrait dire que ce phénomène n'existe plus. L'on aurait tort, justement, car il demeure sous une autre forme. Certes, on ne verra pas une femme amener un enfant chez elle-même pour lui servir de nourrice, mais on peut la voir venir s'installer dans la famille de l'enfant pour aider la mère à s'en occuper. Ce sont des aides familiales qu'on appelle communément, « servantes », « nounous » qui sont rémunérées pour assumer le rôle de la mère à son absence ou l'aider quand elle est présente. Le service peut durer quelques heures, des jours, des mois et même des années selon les attentes des parents. Mais, combien sont ces aides familiales qui s'occupent des enfants qu'on leur confie comme les leurs et qui en prennent véritablement soin comme il se doit ? L'on apprend, aujourd'hui, que des enfants sont de véritables victimes entre les mains de certaines d'entre elles qui, si elles ne les enlèvent pas, les battent parfois de manières inhumaines. C'est pourquoi, Rousseau a voulu tirer sur la sonnette d'alarme pour attirer l'attention des femmes qui avaient recours aux services de ces nourrices sur le contexte parfois cruel où se trouvaient leurs enfants. Il est clair que les aides familiales paraissent incontournables, de nos jours, dans les foyers où pères et mères travaillent. Fort heureusement, il y en a qui se démarquent de belles manières. Mais le manque de professionnalisme dans ce métier demeure un danger pour les enfants.

Par ailleurs, l'école est une autre réalité des enfants qui témoigne de l'absence de vie de famille. « Aujourd'hui, l'enfant passe plus de temps à l'école que dans sa propre famille » soutiennent (M. Koné et N. Kouamé 2005, p. 210). Les enfants sont amenés très tôt à l'école avant même qu'ils ne soient à mesure de bien s'exprimer. Ils y passent la plus claire partie de la journée. Nombre d'entre eux y restent à midi pour se restaurer à la cantine. Ceux qui ont la chance de rentrer à la maison à midi doivent retourner immédiatement à l'école après avoir pris leur déjeuner. Si l'école permet de préparer l'avenir des enfants, il faut surtout relever le vide affectif qu'elle peut occasionner chez

l'enfant en ce qui concerne sa relation avec ses parents, puisqu'étant constamment éloigné d'eux.

Aussi, l'absence de vie de famille peut se percevoir dans les décompositions et recompositions incessantes de la famille. Cette situation d'instabilité est aussi le revers de l'individualisme qui approuve la recherche du bonheur par chacun, au détriment de la préservation de l'institution familiale. Ce faisant, les enfants subissent le choix des parents de divorcer ou de se remarier. Les enfants doivent accepter une belle-mère ou un beau-père malgré, parfois, les incompatibilités d'humeur. À cela faut-il ajouter le cas des familles monoparentales. Une famille monoparentale est une famille qui enregistre la présence d'un seul parent. Elle est délicate et difficile à gérer pour le parent qui doit assumer deux responsabilités à la fois ; ce qui n'est pas évident. Pour M. Koné et N. Kouamé (2005, p. 178), « la famille, c'est le père et la mère et les enfants. Quand l'un des parents fait défaut, la cellule devient incomplète. Les enfants ressentent fortement le besoin de son action. Une famille monoparentale est le type même d'une famille handicapée ». Cette appréciation est juste dans la mesure où l'absence du père ou de la mère n'est pas facile à combler.

Ces différentes situations constituent l'univers de la plupart des enfants. Tout ce désordre laisse à penser que la famille est devenue l'ombre d'elle-même. De cette manière, il est pratiquement impossible pour eux de bénéficier de l'éducation qu'ils sont en droit de recevoir de leurs parents ; ce qui compromet leur croissance.

2.2. Une croissance sans éducation familiale

Les conditions de vie qui s'offrent aux enfants, à l'heure actuelle, ne sont pas respectueuses de leur croissance. Il semble qu'on se soit contenté uniquement de donner des droits aux enfants pour les libérer de la domination des parents. Mais leur émancipation doit-elle s'entendre de cette manière ? La façon dont on s'y prend pour exprimer l'égalité des droits entre adultes et enfants est, à bien des égards, pernicieuse. En ce sens, l'on ne peut que s'indigner de voir comment les enfants sont très tôt confrontés à la vie publique. Cette idée est exprimée par H. Arendt (2016, p. 241). Ainsi qu'elle le dit :

Plus la société moderne supprime la différence entre ce qui est privé et ce qui est public, entre ce qui ne peut s'épanouir qu'à l'ombre et ce qui

demande à être montré à tous dans la pleine lumière du monde public, autrement dit, plus la société intercale entre le public et le privé une sphère sociale où le privé est rendu public et vice versa, plus elle rend les choses difficiles à ses enfants qui par nature ont besoin d'un abri sûr pour bien grandir sans être dérangés.

Arendt dénonce les abus de la modernité. Elle parle d'une émancipation qui a tout l'air d'un abandon et d'une trahison. En effet, en libérant les enfants, pour s'exprimer comme Alain Renaut, c'est-à-dire en conférant des droits aux enfants pour reconnaître leur liberté et leur égalité avec les adultes, on leur a enlevé ce qui permet d'accéder à l'humanité, c'est-à-dire l'éducation. L'on aura oublié que l'égalité et la liberté dont il est question pour eux ne sont que virtuelles et qu'il y faut travailler pour les amener à l'acte, à travers une bonne éducation. En reconnaissant les droits des enfants, on les a paradoxalement livrés à eux-mêmes pour qu'ils décident de tout ce qu'ils veulent non sans penser qu'ils ne sont pas en droits de prendre des décisions légitimes. C'est pourquoi, Rousseau n'hésite pas à user de ruses pour donner l'impression de liberté à son élève imaginaire dans *Émile ou de l'éducation* pendant qu'en secret, il fait tout le contraire. Certainement, parce qu'il a compris que « l'enfant des modernes se signale à la fois à la communauté des égaux capable d'indépendance et par son inaptitude à en faire d'ores et déjà partie : il lui faut donc y accéder par l'intervention des autres » (A. Renaut, 2002, p. 17). Or, c'est justement le problème le plus crucial de notre époque. Comment faire accéder les enfants à une véritable égalité s'ils ne reçoivent pas une véritable éducation familiale ? Mais comment la famille peut-elle s'acquitter de ce devoir si important qui est d'aider les enfants à accéder à une humanité vraie, si elle n'existe pratiquement plus ? Incontestablement, l'éducation des enfants ne peut se faire si les parents n'ont pas le temps nécessaire.

Aussi, faut-il relever que les conditions de vie et de travail actuelles ont rendu pratiquement impossible l'exercice de ce devoir capital des parents qu'est l'éducation de leurs enfants. En effet, « les longues distances qui séparent les lieux de travail du lieu de résidence ne facilitent pas le retour rapide des parents à la maison après les heures de travail ». (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 178). Cela ne rend pas la tâche facile aux parents qui se sentent impuissants devant cette situation. Il est devenu difficile, voire impossible pour certains enfants de voir leurs parents tout au long de la semaine, car ces

derniers sortent très tôt pour aller au travail et ils y retournent très tard pendant que ceux-là sont déjà couchés.

Ainsi, pendant la journée, les enfants sont continuellement livrés à eux-mêmes. Parfois, ils ressentent le besoin d'aller chercher, chez des amis, ce qu'ils n'ont pas à la maison. Or, ces derniers ne sont pas toujours assez responsables pour leur donner de bons conseils. Le plus souvent, ces amis les conduisent au vol, à la consommation de la drogue et à bien d'autres vices encore. Dans ces conditions, on se rend compte que le manque de vie de famille contribue fortement à la délinquance. La délinquance juvénile peut également être l'expression d'une rébellion pour attirer l'attention des parents sur le vide que leur absence constitue. C'est ce soulignent S. et D. Hatzakortzian (2012, p. 9) qui estiment que « les enfants sont rebelles à cause des privations émotionnelles où du manque d'autorité qu'ils subissent à la maison ». L'insuffisance d'une vie affective et le défaut d'éducation peuvent causer un déséquilibre mental et entraîner une vie austère qui conduit parfois aux crimes. C'est le cas en Côte d'Ivoire où le phénomène « des enfants-microbes » est très inquiétant. Ce sont des enfants dont la particularité est de commettre des crimes. On a trop vite conclu que ces enfants criminels sont des enfants d'anciens soldats sans penser qu'une vie sans attention, sans affection et sans éducation peut entraîner ces dérives. En ce sens, un "enfant-microbe" peut provenir de toute famille, même celle où aucun membre n'a participé de façon active à une quelconque prise d'armes. Ces « enfants-microbes », appelés, également, enfants en conflit avec la loi ou, encore, enfants vulnérables sévissent dans la capitale ivoirienne. Ils sont appelés microbes parce que nuisibles à la société, vulnérables parce que diminués dans leur humanité faute de n'avoir pas reçu une éducation appropriée, hors la loi parce qu'agissant contre les lois de la société. Mais le statut de microbes, de hors la loi ou de vulnérables, c'est la société qui le leur a conféré. Ils seraient nés dans de meilleures conditions qu'ils ne seraient pas ainsi caricaturés. D'où la nécessité pour toutes sociétés de créer des conditions optimales pour l'encadrement et l'éducation des enfants.

Aussi, la solution semble se trouver dans la scolarisation des enfants. On parle, de nos jours, de l'école obligatoire. Si l'objectif premier n'est pas de faire de l'école une suppléance à la défection des parents dans l'éducation des enfants, elle semble jouer le

rôle de tremplin pour ce qui est de garder les enfants quand les parents sont occupés au travail. En réalité, l'école induit d'autres conséquences, non moins désastreuses, parce qu'elle constitue également un facteur d'éloignement. Les élèves et écoliers grandissent loin de leurs parents et aussi de leurs frères ; ce qui influence négativement leur besoin d'attachement. C'est ce que souligne J.-J. Rousseau (2009, p. 64) lorsqu'il affirme que « les enfants éloignés, dispersés dans des pensions, dans des couvents, dans des collèges porteront ailleurs l'amour maternel ou, pour mieux dire, ils y rapporteront l'habitude de n'être attaché à personne ». Non seulement, l'école ne réussit pas à se substituer à la famille, car elle s'occupe de former les capacités intellectuelles et professionnelles des enfants, mais elle crée d'autres problèmes en rendant les enfants insensibles à leurs propres parents à cause de l'éloignement qu'elle favorise. Le plus dramatique, dans cette conception illusoire de l'éducation, c'est quand un « enfant...plein de science et dépourvu de sens, également débile de corps et d'âme, est jeté dans le monde en y montrant son ineptie, son orgueil, et tous ses vices, il fait déplorer la misère et la perversion » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 63). Un enfant qui ne reçoit pas une véritable éducation est handicapé moralement, parce qu'il lui manque les valeurs et les vertus humaines. Ce dernier fait du mal sans s'en rendre compte, ne faisant aucune distinction entre le bien et le mal. Aussi, avons-nous aujourd'hui des enfants qui n'ont aucun respect de leurs aînés, de leurs enseignants, et même de leurs propres parents.

La croissance en marge de la famille entraîne une dégénérescence de l'humain qui grandit sans véritables repères, sans connaître les principes du savoir-vivre et du vivre-ensemble qui sont les fondamentaux d'une éducation respectueuse des valeurs cardinales humaines et sociales. La famille manque à l'appel du travail de base qui doit être effectué avant de confier les enfants à la société. Cela est dû à toute cette modernité qui voulant faire du bien aux individus fait, bien souvent, le contraire. Dans tous les cas, ne nous berçons pas d'illusions pour dire que « les enfants loups ne sont pas encore aux portes de nos villes » (M. Schiappa, 2012, p. 43). Avec le phénomène des « enfants-microbes » qui se vit en Côte d'Ivoire, nous n'en sommes pas si loin. Pour y remédier, l'une des solutions se trouve, certainement, dans la réhabilitation de la famille dont la mission véritable est la formation de l'humain.

3. Vers un repositionnement du rôle de la famille dans la vie des enfants

3.1. *L'idée d'un renforcement du lien affectif familial*

On peut trouver chez Rousseau des éléments à même d'aider à comprendre les défis et enjeux de la consolidation du lien familial. Le refroidissement des rapports entre les membres de la famille n'est pas en marge de son instabilité. Selon J.-J. Rousseau (2009, p. 58), « l'habitude ne renforce plus les liens du sang ; il n'y a plus ni mères ni pères ni, enfants, ni frères, ni sœurs ; tous se connaissent à peine ; comment s'aimeraient-ils » ? L'une des particularités de la modernité se voit dans l'isolement des membres de la famille. Dans nos sociétés majoritairement capitalistes où le temps doit être monnayé pour faire face à la cherté de la vie, les parents ne pensent plus qu'au travail. Or, le lieu du travail est, en général, éloigné du domicile familial. Ainsi, l'éloignement que le travail crée peut amener progressivement à développer un esprit de solitude aussi bien chez les parents que chez les enfants. Cet aspect de vie solitaire caractéristique de la famille moderne consacre sa virtualité.

En effet, la virtualité de la famille réside dans le fait qu'elle se limite à rassembler les membres dans un même espace à une certaine heure de la journée. Elle s'identifie à l'habitation en restant plongée dans une sorte de léthargie qui ne réchauffe plus les cœurs. Que représente une famille, lorsqu'il est pratiquement impossible pour ses membres de prendre le repas ensemble ? C'est ce que décrivent M. Koné et N. Kouamé (2005, p. 217) qui pensent que « dans leur fonctionnement quotidien, beaucoup de familles réelles sont elles-mêmes des familles virtuelles dans la mesure où la vie dans un espace commun ne crée pas toujours des liens solides entre parents et enfants ». Il est vrai que la nature crée des liens de sang entre parents et enfants, mais ces liens ont besoin d'être fortifiés par une véritable relation et une vie affective qui fait dépendre les uns des autres. Cette relation doit amener chacun à prendre soin des autres et y trouver son bonheur. La famille doit être une source de protection et de sécurité pour les enfants mais surtout une source de joie et de bien-être. Pour cela, elle doit être plus vivante et procurer de la chaleur et des émotions positives. Certes, la modernité impose des réformes dans tous les domaines de la vie. Cependant, ces réformes ne doivent, en aucun cas dévaloriser l'institution familiale.

Il faut impérativement revaloriser la famille et amener l'État et les populations à prendre conscience des problèmes liés à la famille en vue de chercher à renforcer la place de l'institution familiale dans la société civile. La famille doit vivre en consolidant les liens entre ses membres. Elle doit créer des liens véritables d'attachement pour sortir l'individu de son isolement. Il est urgent que la famille se réapproprie tout ce qu'on lui reconnaissait comme qualités intrinsèques. Elle doit revenir aux fondamentaux d'amour et de paix qui la caractérisaient et se méfier des pièges du désordre et de l'individualisme des temps modernes.

Il faut dire que la famille a surtout un rôle affectif à jouer qu'elle ne peut négliger sans compromettre le devenir des enfants. C'est en ce sens que K. Ouédraogo (2015, p. 27) évoque la notion de l'affectivité en ces termes :

L'affectivité est une réalité propre à tous les hommes. Elle se développe ainsi distinctement d'une personne à une autre...elle peut être considérée comme un second code génétique...Pouvant se manifester différemment d'une personne à une autre, elle permet néanmoins de créer un certain équilibre chez chaque personne.

L'affectivité est l'ensemble des émotions que toute personne est en droit de ressentir. Elles s'expriment comme une réaction face à une situation ou un évènement. Elles traduisent la vie psychique de l'humain et doivent favoriser un certain équilibre chez lui. La vie affective de l'homme détermine sa disposition à la sociabilité. Cela permet de prendre conscience du fait que la famille joue un rôle essentiel dans la vie de l'homme, car l'affectivité se construit progressivement depuis la tendre enfance. Tous les actes posés par les uns et les autres sont susceptible d'influencer positivement ou négativement l'enfant. Partant, la famille doit être considérée comme une école de sentiments. C'est en famille que l'on apprend à aimer et à se sentir aimé. On y découvre la fraternité, l'amitié, la solidarité, en un mot l'amour. J.-J. Rousseau (1996, p. 151), ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit :

Les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune, les maris et les femmes, les pères et les enfants. L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel.

Selon le philosophe genevois, l'amour est le socle de la famille. Qu'on soit mari, femme, ou enfant, chacun doit pouvoir y trouver les ressources nécessaires pour se construire et se développer. Mais en incarnant l'amour, la famille est surtout revêtue d'une autre mission non moins importante, à savoir l'éducation.

3.2. Réinventer la valeur éducative de la famille

Au-delà de son rôle affectif, la famille assume la fonction d'éducateur. Cette fonction est déterminante pour le développement de l'être humain. Elle s'exprime en termes de besoins dans un triple sens selon l'analyse de J.-J. Rousseau (2009, p. 46). Ainsi, dit-il :

Nous naissons faibles, nous avons besoin de force ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation.

Selon Rousseau, l'éducation est nécessaire pour combler le déficit créé par la nature, même si ce déficit a son importance. C'est du fait de sa vulnérabilité que l'enfant reçoit toute l'assistance qu'il est en état d'attendre des plus grands ; sinon s'il naissait tout formé, il serait difficile de lui porter assistance. L'éducation est manifestement ce qui élève les enfants à l'humanité proprement dite. Mais il convient de signifier que l'éducation dont il est question ne concerne pas l'instruction comme on a l'habitude de les confondre. Il importe donc de distinguer l'éducation de l'instruction. Cette distinction est faite par S. Diakité (2016, p. 11) qui écrit:

...l'éducation n'est pas l'instruction. On réalise facilement que l'instruction relève de la transmission des connaissances et que l'éducation, quant à elle, relève de la transmission de valeurs et, ou, de comportements adoptés par la famille, le milieu de vie et de la société.

En ce sens, on se rend compte que la famille est la première institution responsable de l'éducation des enfants. Il est donc nécessaire que les parents assument leur responsabilité à l'égard des enfants qu'ils ont fait venir au monde. Les parents représentent des formateurs et des éveilleurs de conscience pour les enfants. Ils sont le premier modèle de vie sur lequel les enfants doivent s'appuyer. C'est en ce sens

K. Ouédraogo, (2015, p. 20) parle de paternité responsable. Il l'exprime en ces termes :

Plus que des repères et des éveilleurs de conscience, les parents doivent constituer le reflet de l'éducation qu'ils veulent apporter à leurs enfants. C'est pourquoi toutes les actions initiatives parentales doivent

particulièrement être entreprises et réalisées dans le souci de demeurer des formateurs, des éducateurs, des compagnons, des exemples et des modèles pour les enfants, à travers cette paternité responsable.

La paternité responsable selon l'auteur, c'est le fait d'assumer, en tant que parent, ses droits et devoirs à l'égard de ses progénitures malgré toutes les difficultés qui peuvent subvenir dans l'exercice de cette fonction. Les parents jouent un rôle affectif important dans la vie de leurs enfants. Pour ce faire, les parents, doivent apprendre à être des amis, des confidents pour leurs enfants. Ils doivent adopter un comportement correct et digne vis-à-vis de ces derniers en sachant qu'ils constituent des modèles pour eux. Dans cette responsabilité, le père et la mère ont des rôles différents à jouer.

À cet effet, on réalise combien doit être déterminant le rôle de la mère, puisque, c'est elle qui porte et nourrit l'enfant dans ses premières années selon les aptitudes que lui confère la nature. De ce lien étroit qu'elle tisse avec l'enfant, la mère occupe une place capitale dans l'éducation des enfants. Cela ne fait aucun doute selon J.-J. Rousseau (2009, p. 52), pour la simple raison que « nous commençons à nous instruire en commençant à vivre. Notre éducation commence avec nous ; notre premier précepteur est notre nourrice ». De fait, la responsabilité de la mère est grande en ce sens qu'elle est en constante relation avec son enfant. Tous ses actes s'imprègnent dans la mémoire de l'enfant qui l'observe. Tout ce que ce dernier voit faire représente, pour lui, des leçons. Elle doit veiller à donner des soins de qualité et être attentive à tout ce qui touche ou arrive à l'enfant en veillant à ne pas être possessive pour ne pas contrarier le développement de l'enfant. M. Koné et N. Kouamé (2005, p. 236) considèrent également que « la femme est le cœur du foyer. C'est elle qui détermine l'orientation générale de la vie familiale. C'est elle qui gère la plupart des problèmes existentiels ». Cela se comprend aisément, puisque de la grossesse à l'entretien des enfants en passant par l'allaitement, tout porte à croire que les femmes occupent une place centrale dans la vie de leurs enfants et l'éducation ne saurait être en reste.

Si la mère joue un rôle essentiel dans l'éducation des enfants, cela ne dispense pas pour autant le père. En ce sens le philosophe genevois écrit :

Un père, quand il engendre et nourrit ses enfants ne fait en cela que le tiers de sa tâche ; il doit des hommes à son espèce ; il doit à la société des hommes sociables ; il doit des citoyens à l'État. Tout homme qui peut payer cette triple dette et ne la fait pas est coupable et, plus coupable peut-être quand il la paie à demi. Celui qui ne

peut remplir les devoirs de père n'a pas le droit de le devenir. (J.-J. Rousseau, 2009, p. 64).

Rousseau veut attirer l'attention des pères sur le fait qu'ils ne doivent pas se focaliser à assurer la subsistance quotidienne de la maisonnée comme on peut le remarquer et cela, d'un point de vue générale. Ils ne doivent pas se représenter comme la conscience financière du foyer conjugal. Plutôt, ils doivent amener leurs enfants, à travers une éducation rigoureuse, à parvenir à l'autonomie afin que, devenus grands, ces derniers sachent reconnaître les valeurs et les règles auxquels se soumettre pour leur propre épanouissement et pour participer positivement à la vie de la société dans laquelle ils vivent.

L'éducation doit créer les conditions d'une intégration sociale et former à la citoyenneté. Mais dans un monde de plus en plus englobant, l'éducation doit viser plus loin que les limites d'une société. C'est le sentiment de H. Arendt (2016, p. 238) qui affirme qu' « avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant, ils assument la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant mais aussi celle de la continuité du monde ». Pour elle, la responsabilité des parents dans l'éducation va au-delà du bien-être des enfants et de la sauvegarde de la société. Les parents ne doivent pas compromettre la survie du monde en négligeant l'éducation de leurs enfants.

CONCLUSION

Tout, dans la famille, a changé à une vitesse considérable, faisant fi des enfants pour qui elle demeure incontournable pour leur épanouissement psychologique. La famille vit, aujourd'hui, comme désarçonnée au gré des idéaux de liberté, de démocratie et de l'individualisme qui sous-tendent le modernisme. Les déviations dont on accuse la jeune génération actuelle ne trouvent pas d'autres explications que dans la dégradation de la valeur familiale. La trop grande importance accordée à l'individu conduira à l'autodestruction de nos sociétés, car l'immoralisme est promu de plus en plus au nom du respect des droits individuels ou des minorités. Ceci doit interpeller et guider la réflexion sur le véritable sens de la modernité pour l'humain.

L'idée d'une réintégration de la famille dans la vie affective et éducative des enfants reste un défi majeur pour nos sociétés contemporaines et un enjeu important. Cette idée est d'autant plus un impératif éthico-politique que la famille est restée trop longtemps en rupture avec les valeurs qui la caractérisaient. La réintégrer, c'est repenser les conditions modernes qui tendent à la fragiliser ou du moins à la suppléer. La famille a besoin de se réconcilier avec elle-même afin de retrouver son unité d'antan, son équilibre, ses vertus de socialisation et de garante de la morale.

Références bibliographiques

1. ARENDT Hannah, 2016, *La crise de la culture*, Traduction, Patrick Levy, Paris, Folio.
2. ARISTOTE, 1990, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
3. DIAKITE Samba, 2016, *LES LARMES DE L'ÉDUCATION contribution à l'éthique professionnelle en enseignement*, Québec, Différance Pérenne.
4. DOSSO Faloukou, 2015, *L'universalisation de la démocratie, vers la théorie habermassienne de la démocratie ?* Paris, l'Harmattan.
5. DUVERGER Maurice, 1961, *Les régimes politiques*, Paris, Puf.
6. HATZAKORTZIAN Samuel et Dorothée, 2012, *Les Fondements d'une Famille stable et heureuse*
7. KANT Emmanuel, 1947, Réponse à la question : « qu'est-ce que les Lumières » ? in *la philosophie de l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier
8. KONE Mariatou et KOUAME N'guessan, 2005, *Socio-anthropologie de la famille en Afrique, Évolution des modèles en Côte d'Ivoire*, Abidjan, CERAP.
9. LOCHAK Danièle, 2016, *Les droits de l'homme*, Paris, La découverte.
10. OUEDRAOGO Kouakou Harold-Cédric, 2015, *Paternités responsables, Les enjeux éthiques*, Abidjan, Paulines.
11. RENAUT Alain, 2002, *La libération des enfants*, Calmann-Lévy.
12. RENAUT Marie-Hélène, 2012, *Histoire du droit de la famille*, Paris, Ellipses.
13. ROUSSEAU Jean-Jacques, 2009, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Gallimard.
14. ROUSSEAU Jean-Jacques, 1996, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* précédé de *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Générale Française.
15. SCHIAPPA Marlène, 2012, *Éloge de l'enfant roi*, Paris, François Bourin Editeur
16. SPINOZA Baruch, 1978, *Traité de l'autorité politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Gallimard.
17. HONNETH Axel, 2004, « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », *La revue du MAUSS*, n^o23, 1^{er} semestre.

DYNAMIQUE ET ENJEUX ÉDUCATIFS ET POLITIQUES DU MYTHE CHEZ PLATON

KOUASSI N'GOH Thomas

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

ngohthomas@yahoo.fr

Résumé

Les mythes sont l'objet de vives critiques parce que les poètes les présentent souvent comme des histoires fictives sans un réel intérêt éducatif. Si Platon s'est attaqué aux poètes à Athènes, c'est parce qu'ils ont faussé l'image des mythes, décrivant les dieux comme des créatures capricieuses, violentes et horribles. Pour lui, cette présentation épique et superfétatoire des mythes trompe et limite l'intelligence des jeunes au lieu de les élever. Outre les critiques platoniciennes à l'égard des poètes, les hommes de science se sont, eux aussi, invités dans le débat sur les mythes, les considérant comme des croyances rétrogrades et sans utilité pratique pour les humains. Mais, si les hommes de science semblent rejeter les mythes, Platon pense plutôt qu'il faut les réhabiliter en réorientant leurs fonctions que les poètes ont ignorées. Pour lui, les mythes ont des fonctions à la fois dialectiques et éducatives. En raison de leurs vertus éthiques, les mythes devraient contribuer à éduquer les citoyens et les politiques dans la cité.

Mots-clés : *illusion, éducation, mythe, politique, science, vertu.*

Abstract

The myths are the object of deep criticisms because the poets often present them as fictitious stories without a real educational interest. If Plato attacked the poets in Athens, it is because they falsified the image of the myths, describing the gods as whimsical, violent and horrible creatures. For him, this epic and superfluous presentation of the myths deceives and limits the intelligence of the young people instead of raising them. Besides the Platonic criticisms towards the poets, the men of science invited each other, in the debate on the myths too, considering them as reactionary and useless faiths practical for the human beings. But, if the men of science seem to reject the myths, Plato thinks rather that it is necessary to rehabilitate them by reorientating their functions which the poets ignored. For him, the myths have functions at the same time dialectical and educational. Because of their ethical virtues, the myths should contribute to educate the citizens and the politics in the city.

Keywords : *illusion, education, myth, politics, science, virtue.*

INTRODUCTION

Les mythes sont l'objet de vives critiques parce qu'on les présente généralement comme des histoires fallacieuses dépourvues de sens. Appréhendé comme un récit permettant de retracer l'histoire des dieux ou d'expliquer l'origine des peuples, le mythe semble ancré dans la tradition. C'est l'exemple des Grecs qui, à l'époque reculée de l'Antiquité, se servaient du mythe pour retracer et expliquer à la jeune génération l'histoire sacrée des dieux comme Zeus, Prométhée, Athéna, Apollon, etc. Et les poètes comme Homère et Hésiode étaient les spécialistes de la transmission des mythes grecs. Ces poètes, excellant dans l'art de la parole, étaient chargés de raconter aux jeunes gens les histoires

afférentes aux dieux et aux héros qui auraient vécu dans le temps des commencements. Cependant, ces histoires étaient, pour la plupart, tronquées et loin de la réalité. Les poètes donnaient un enseignement délibérément caricatural des dieux, les décrivant souvent comme des créatures surpuissantes, capricieuses, violentes et horribles. C'est la raison pour laquelle, Platon a formulé des critiques à l'égard des poètes, indiquant qu'ils sont de piètres éducateurs, car leur enseignement trompait les jeunes et sapait leur morale. Selon lui, cette description horrible et superflue des dieux fausse l'intelligence des jeunes de ce qu'est réellement la divinité. Le mythe des poètes limite l'intelligence des jeunes au lieu de les élever. Si tel doit être le rôle des poètes, c'est-à-dire passer de leur temps à tromper et à troubler l'âme des enfants, alors le mythe aura échoué à jouer son rôle dans la cité.

Outre les critiques platoniciennes à l'égard des poètes, les hommes de science, eux aussi, se sont invités dans le débat sur les mythes, les indexant de croyances rétrogrades et sans aucune utilité pratique. Pour les hommes de science, le mythe entretient l'illusion des phénomènes et des êtres surnaturels dont l'existence ne pourrait jamais être prouvée, ni démontrée. Aussi, pensent-ils que le mythe dont la vocation est de raconter des histoires ne saurait apporter de solutions concrètes aux nombreux problèmes qui assaillent l'homme moderne. Pour eux, le mythe serait donc une réalité de moindre valeur.

Mais, si les hommes de science semblent rejeter les mythes en ne leur reconnaissant aucune valeur, ce n'est pas le cas de Platon qui, en s'attaquant aux poètes, pense plutôt qu'il faut les réhabiliter en réorientant leurs véritables fonctions dans la cité. Plus que de simples récits, Platon pense que les mythes ont des vertus hautement philosophiques et éthiques qui pourraient contribuer à élever la raison humaine et à éduquer les citoyens puis les politiques. Cela pose directement le problème de la dynamique et des enjeux éducatifs et politiques des mythes platoniciens : quelle dynamique et quels enjeux éducatifs et politiques du mythe chez Platon ? Ce problème implique l'analyse des questions suivantes : en quel sens le mythe serait-il une pratique illusoire et rétrograde ? Les mythes platoniciens ne sont-ils pas de véritables modes de connaissance philosophique et d'éducation politique ?

L'intention de cette réflexion est de montrer que les mythes platoniciens ont des fonctions philosophiques et éducatives. En raison de leurs vertus éthiques, les mythes

platoniciens pourraient apporter leur contribution à l'éducation des citoyens et des politiques afin qu'ils soient excellents dans leur conduite. Pour atteindre cet objectif, cette étude a été organisée en deux parties : dans une approche analytique et critique, nous présenterons, dans la première partie, le mythe comme une pratique illusoire et rétrograde. Dans la seconde partie, nous mettrons en exergue la fonction philosophique et éducative des mythes platoniciens.

1. Approche critique du mythe : une pratique illusoire et rétrograde

Platon s'est montré très critique à l'égard des poètes parce qu'ils ont faussé l'image des mythes, décrivant les dieux comme des êtres surpuissants, capricieux, violents et horribles. Pour lui, cette présentation déformée et immorale des dieux limite l'intelligence des jeunes au lieu de l'élever. Outre Platon, les hommes de science ont formulé des critiques assez virulentes à l'égard des mythes en raison de leur incohérence et de leur incapacité à fournir des réponses pratiques aux problèmes humains. Pour les hommes de science, à l'image d'A. Comte, le mythe serait une pratique rétrograde et obsolète.

1.1 Les critiques de Platon : le mythe des poètes, une illusion

Le mythe se définit comme un récit légendaire dont les événements se produisent dans les temps fabuleux des commencements. Le mythe remonte aux causes et explique la naissance et la vie sacrée des dieux, la formation du monde, l'origine de l'homme, la condition humaine, etc. Si les Anciens semblaient accorder un intérêt au mythe, c'est sans doute parce qu'en lui transparaît un aspect important de l'histoire des peuples. C'est l'exemple des Grecs qui, à l'époque reculée de l'Antiquité, se servaient des mythes pour traiter des questions fondamentales de l'existence humaine. F. Evrard (1999, p. 64) résume bien le rôle important des mythes grecs en ces termes :

Les récits de la mythologie grecque, qui nous ont été transmis par les textes fondateurs d'Homère ou d'Hésiode et par les tragiques grecs, racontent la formation du monde, la naissance des dieux et l'apparition de l'homme. Ils traitent aussi des questions fondamentales de l'existence comme le désir, la transgression des limites, la relation au sacré, la fatalité et le mystère de la mort.

Les mythes sont importants pour la tradition grecque parce qu'ils traitent des questions essentielles de l'existence. Tel est l'exemple du célèbre mythe du vol du feu qui traite de la condition humaine. Ce mythe enseigne que les dieux seraient les créateurs des cieux et de la terre. Mais, en créant le monde, Zeus aurait caché le feu à la race

humaine. Prométhée, voulant réparer cette injustice de Zeus, alla voler le feu pour le destiner à la race humaine. Comme J. P. Vernant (1996, p. 265) l'indique : « D'où la nécessité pour Prométhée qui veut sauver la race humaine de lui procurer un feu artificiel, dérobé au creux d'une fêrulle c'est-à-dire dans la tige d'un narthex, suivant une technique utilisée alors pour le transport du feu (...). C'est une ruse qui prend Zeus au dépourvu ». Mais, le vol du feu suscita la colère de Zeus contre Prométhée et contre la race humaine. Le vol du feu par Prométhée doit être payé par les humains. La leçon que l'on pourrait tirer de ce mythe est que désormais, toute richesse aura le labeur pour condition. Le vol du feu marque ainsi la fin de l'âge d'or où la race humaine vivait dans l'abondance absolue. Ce mythe rend compte de la nouvelle condition humaine. L'exemple du mythe du vol du feu montre bien l'importance que revêtent les mythes dans la tradition grecque.

S'il est vrai que les mythes sont ancrés dans la tradition grecque, il faut toutefois indiquer que leur enseignement parfois fantaisiste et caricatural par les poètes a considérablement terni leur image. C'est cet usage totalement déformé des mythes que Platon s'est toujours évertué à dénoncer, car l'œuvre des poètes est de créer des illusions loin de la réalité. À ce sujet, G. R. Dherbey (1985, p. 43) écrit : « L'œuvre de la poésie est de créer l'illusion, illusion parce que cette œuvre n'est pas conforme au réel ». En effet, dans la cité athénienne, les poètes, doués dans l'art de la rhétorique sophistique, étaient ceux-là mêmes qui étaient chargés d'enseigner les mythes aux enfants et aux plus jeunes. Mais, leurs enseignements étaient fondés sur du faux, car ils présentaient une image délibérément déformée des dieux. Si Platon s'en prend tout particulièrement à Hésiode et à Homère, c'est parce que les œuvres de ces célèbres poètes étaient, pour la plupart, des fables incertaines et sans objet véridique. Par exemple, le portrait qu'Hésiode présente d'Ouranos, tel que repris par Platon dans *La République*, serait celui d'un dieu horrible, malfaiteur, criminel, et qui aurait combattu Cronos qui, à son tour, se serait vengé. Quant à Homère, il décrivait les dieux comme des êtres belliqueux et violents qui aiment la guerre. Selon Platon (2011, 377d) : « Ce sont les histoires que Hésiode et Homère nous ont racontées l'un et l'autre, et les autres poètes aussi. Ce sont eux, en effet, qui ont raconté aux hommes ces histoires fictives qu'ils ont composées et qu'ils continuent de raconter ».

Pour Platon, ces histoires épiques et fallacieuses que les poètes enseignent aux enfants et aux jeunes sont dangereuses pour éducation, car elles les préparent à être haineux, belliqueux et violents. Pour lui, si l'on veut aider les enfants et les jeunes, futurs citoyens et dirigeants, à devenir meilleurs et excellents, il faut alors s'abstenir de leur conter des histoires qui font la propagande de la haine, la violence et la guerre. À ce propos, Platon (2011, 378c-378d) écrit :

Il ne faut pas raconter non plus, absolument pas, que les dieux font la guerre aux dieux, qu'ils se tendent des pièges, qu'ils se battent - rien de cela en effet n'est vrai - si nous voulons que les futurs gardiens de la cité considèrent comme le déshonneur le plus grand de se traiter mutuellement d'ennemis à la légère. Ces histoires de combats de géants, et toutes ces querelles de toutes sortes, qui conduisent des dieux et des héros à affronter leurs proches et ceux de leur entourage, qu'on évite de les raconter et de les représenter en peinture. Si nous voulons au contraire les persuader que jamais un citoyen n'a considéré un autre citoyen comme son ennemi, et que cela serait chose impie, alors que telles soient les histoires que les vieux et les vieilles doivent rapidement préférer pour les enfants.

Platon est très méfiant à l'égard des poètes parce qu'ils construisent non seulement des leurre pour flatter les enfants, mais aussi des histoires épiques pour traumatiser leur âme. Ces propos du poète Ion à Socrate, rapportés par J. F. Pradeau (2004, p. 156), semblent donner raison à Platon : « Je ne te cacherai rien : quand moi je raconte un épisode déchirant, mes yeux sont remplis de larmes, et quand je raconte un épisode effrayant ou extraordinaire, mes cheveux se dressent de peur sur ma tête et mon cœur s'emporte ». Ce qui est énoncé ici par Ion prouve que c'est en toute claire conscience que les poètes racontent des histoires déchirantes et traumatisantes aux enfants. Si les poètes sont, eux-mêmes, effrayés par leurs propres histoires, ce ne sont pas les enfants dont l'âme est encore précoce et fragile qui ne seraient pas traumatisés. Tout porte à croire que l'œuvre des poètes n'est pas qu'illusion, mais elle est aussi immorale en ce sens qu'elle est effrayante et traumatisante. J. D. Romilly (1988, p. 71) va même plus loin, faisant remarquer que, en plus des torts moraux, c'est toute la formation intellectuelle des jeunes qui est caricaturée par les poètes : « Indépendamment même de tous les torts moraux, c'est ici l'intellectuel qui est caricaturé, en regard du beau jeune homme formé selon la tradition ».

Ces propos amènent à comprendre pourquoi les mythes des poètes suscitent tant d'inquiétude chez Platon. Au fond, ces mythes, faits de discours flatteurs et d'images troublantes, ont une influence négative sur le comportement moral et intellectuel des jeunes. On sait que le vœu de Platon a toujours été d'éduquer les jeunes afin qu'ils

soient meilleurs et excellents, car ce sont eux les futurs citoyens et gouvernants de la cité idéale. Si, contrairement à cette vision, la liberté et le privilège doivent être laissés aux poètes de la cité d'enseigner du faux et de causer des torts moraux et intellectuels aux jeunes, alors ils auraient échoué à apporter leur contribution à l'édification de la nouvelle cité. Pour J. F. Pradeau (2006, p. 81), « Platon est on ne peut plus attentif à cette singulière liberté du mythe, auquel on accorde le privilège de ne dire ni le vrai ni le faux, et celui surtout de dire le vraisemblable sans être le vrai ». Pour Platon, les poètes ont échoué à jouer leur rôle dans la cité parce qu'ils professent le faux et troublent l'esprit des jeunes gens. Pour cette raison, il recommande que les poètes soient répudiés de la cité.

En somme, si Platon s'est attaqué aux poètes, c'est parce qu'ils ont faussé l'image des mythes, les reproduisant comme des histoires illusoires, insensées et immorales. Pour lui, les mythes des poètes troublent et limitent l'intelligence des jeunes au lieu de l'élever. Mais, faut-il interpréter les critiques platoniciennes comme un rejet total des mythes ? Les hommes de science ne sont-ils pas ceux-là mêmes qui semblent rejeter les mythes ?

1.2. Le mythe : une pratique rétrograde pour la science

Si Platonne s'est attaqué qu'aux poètes et à leurs œuvres, les hommes de science, eux, semblent avoir formulé les critiques les plus virulentes à l'égard des mythes, les reniant totalement. Plusieurs raisons semblent justifier ce rejet total des mythes par la science. D'abord, les hommes de science s'appuient sur le fait que le mythe et la science ont deux objets qui sont systématiquement opposés. Le mythe, dont la fonction première est religieuse, a pour objet la foi. Or, l'objet de la science est la raison. Le mythe est fondé sur la foi dont la compréhension et l'explication de l'objet échappent à la raison. La foi est définie comme une adhésion ferme de l'esprit à la divinité. La foi est aussi forte que cette conviction que constitue la croyance. Elle n'est ni saisissable par la raison ni démontrable. Elle n'a aucun critère logique. C'est la raison pour laquelle elle ne peut être ni démontrée, ni prouvée. La foi consiste à croire par la volonté sans preuve et souvent même contre les preuves. Cette caractéristique de la foi fait du mythe une activité irrationnelle et non discursive.

Contrairement au mythe qui est irrationnel, la science est une activité rationnelle et discursive. La raison, objet de la science et faculté de connaissance, n'admet aucune

vérité sans que celle-ci n'ait été au préalable démontrée, prouvée et justifiée. C'est dire que la raison n'accepte rien sans preuve. La raison est calculatrice. Pour ce faire, elle recherche la logique, c'est-à-dire la cohérence interne du discours. Ce qui caractérise essentiellement la raison, c'est son insistance à tout soumettre à l'esprit critique. C'est dire que, dans le domaine de la science, rien n'est admis sans qu'il ne soit soumis à l'esprit critique. C'est pourquoi, dans la recherche scientifique, les questions paraissent plus essentielles que les réponses, car elles permettent d'approfondir et de vérifier l'activité scientifique. L'esprit critique entretient et forme l'esprit scientifique. Comme G. Bachelard (2011, p.27) l'indique :

L'esprit scientifique doit se former contre la nature, contre ce qui est, en nous et hors de nous, l'impulsion et l'instruction de la Nature, contre l'entraînement naturel, contre le fait coloré et divers. L'esprit scientifique doit se former en se réformant. Il ne peut s'instruire devant la Nature qu'en purifiant les obstacles naturelles et qu'en ordonnant les phénomènes brouillés.

De ce propos, il ressort qu'il y a une incompatibilité entre l'esprit scientifique et la foi mythique, car pendant que la science s'attèle à rendre intelligible et à comprendre les phénomènes naturels et surnaturels, le mythe recommande de les accepter tels qu'ils sont établis par la Nature ou par les dieux. M. Towa (1979, p. 17) écrit en ce sens ceci : « Ce qui caractérise donc essentiellement l'esprit mythique c'est son inaptitude ou son renoncement à penser, à réfléchir d'une manière personnelle et autonome ». Autrement dit, l'esprit scientifique est critique et ordonné, alors que le mythe est figé et dogmatique. C'est là précisément l'un des points d'achoppement entre la science et le mythe.

Si de nombreux scientifiques rejettent les mythes et les relèguent au second rang, c'est parce que, selon eux, les mythes sont fondés sur des croyances dogmatiques qui ne sont ni démontrables, ni justifiables. Pour la science, le mythe qui n'est qu'un simple récit produit des illusions, se fonde sur des phénomènes et des êtres surnaturels dont l'existence ne peut jamais être démontrée, vérifiée et justifiée. Cette grande différence entre la science et le mythe est ici mise en exergue par F. Jacob (1979, p. 145) : « La grande différence entre mythe et théorie scientifique, c'est que le mythe se fige. Une fois imaginé, il est considéré comme la seule explication du monde possible. Tout ce qu'on rencontre comme événement est interprété comme un signe qui confirme le mythe ». Autrement dit, le mythe est dogmatique. C'est ce dogmatisme que rejette la science. Le scientifique moderne n'admet aucune vérité sans que celle-ci ne soit l'objet

de critique, de vérification ou d'expérimentation. Les preuves, la critique, la vérification ou l'expérimentation sont des critères indispensables à partir desquels l'objectivité scientifique se forme et se construit. Ainsi, en se construisant et en construisant le monde, la science moderne est parvenue à démythiser et démystifier la nature. À ce propos, F. Jacob (1997, p. 186) indique :

Pour la démarche scientifique, au contraire, l'imagination ne fonctionne qu'au début du processus. Après quoi, il lui faut se remettre en cause ; s'exposer à l'expérimentation, à la critique, à la réfutation, bref limiter la part de rêve dans la représentation du monde qu'elle construit. La science est capable d'imaginer beaucoup de mondes possibles. Mais le seul qui l'intéresse est celui qui existe et qui depuis longtemps a fait ses preuves. Pour ne pas laisser courir « la folle du logis » ; la démarche scientifique consiste à confronter sans relâche ce qui pourrait être et ce qui est.

On le voit, afin d'éviter de tomber dans les illusions et dans l'irréel, la science s'appuie sur les preuves, la critique, la réfutation et l'expérimentation. Aussi, la science a-t-elle une dimension pratique que le mythe n'en a pas. Si le mythe est considéré comme une occupation rétrograde et obsolète par les scientifiques, c'est sans nul doute parce qu'il ne répond à aucune utilité pratique. Or, si la science se donne pour mission de transformer et de construire le monde, c'est surtout en vue de l'adapter aux besoins pratiques des hommes. En ce sens, A. Comte montre que, avec l'avènement et l'essor de la science, toutes les représentations mythiques, religieuses et métaphysiques de l'époque primitive sont devenues impropres, inappropriées et rétrogrades en ce sens qu'elles sont incapables d'apporter des solutions concrètes ou pratiques aux nombreux problèmes qui assaillent l'homme moderne. Avec l'avènement de l'état positif, les représentations mythiques, religieuses et métaphysiques sont toutes considérées comme des délires d'imagination, mieux comme des stades insensés et grégaires de la pensée. À ce propos, il écrit :

J'ai assez démontré, dans mon ouvrage fondamental, que cet esprit transitoire fut toujours impropre à rien construire réellement, et que sa domination exceptionnelle comportait seulement une destination révolutionnaire, pour seconder l'évolution préliminaire de l'humanité en décomposant peu à peu le régime théologique, qui, après avoir seul dirigé l'essor initial, avait dû devenir, à tous égards, irrévocablement rétrograde. Par cela même que toutes les spéculations positives émanèrent d'abord de la vie active, elles manifestèrent toujours plus ou moins leur aptitude caractéristique à systématiser l'existence pratique, que la coordination primitive ne pouvait embrasser. (A. Comte, 1998, p. 51).

Selon A. Comte, seule la science est capable de fournir des solutions réelles, de transformer et de construire le monde, d'anticiper et de prévoir l'avenir. En d'autres

mots, pour les scientifiques, la science serait une panacée et l'homme de science le vrai "prophète" des temps modernes. On le voit, si les scientifiques ne croient pas au mythe c'est parce qu'il ne répond à aucune exigence et utilité pratique de l'homme moderne. La réalité est que l'homme moderne est envahi par de multiples problèmes qui ont besoin de solutions concrètes et appropriés. Or, le mythe, de l'époque ancienne jusqu'à aujourd'hui, ne se focalise que sur les récits, les histoires, loin de la réalité. Le mythe n'apporte aucune solution concrète à l'homme moderne. Au lieu de solutions concrètes, le mythe ne produit que des illusions. C'est pourquoi, certains modernes vont jusqu'à soutenir que le mythe est le mal absolu. Comme M. Towa (1979, p. 16) l'indique : « Du point de vue du mythe, vouloir juger par soi-même du bien et du mal c'est le mal absolu ». Si le mythe semble être un mal absolu c'est sans doute parce qu'il produit des illusions. Etc'est parce que les scientifiques se soucient du bien-être matériel des hommes qu'ils refusent de prêter naïvement foi aux illusions et fantasmes mythologiques.

En somme, les hommes de science rejettent le mythe parce qu'il n'est fondé sur aucun critère rationnel et objectif, mais aussi parce qu'il n'a aucune utilité pratique. Les mythes produisent des illusions éloignées de la réalité. La science est rationnelle, critique, expérimentale et pratique. Cette critique des scientifiques porte à croire que les mythes ne servent à rien. Toutefois, les mythes n'auraient-ils pas des vertus philosophiques et éducatives cachées que la plupart des hommes ignorent?

2. Les mythes platoniciens : modes de connaissance philosophique et d'éducation politique

L'intention de Platon, en critiquant les poètes, est de réhabiliter les mythes en indiquant leurs véritables fonctions dans la cité. D'abord, dans la pensée platonicienne, les mythes ont une fonction philosophique, c'est-à-dire une fonction de dialectique ascendante ou d'élévation spirituelle, en ce sens qu'ils servent à élever la raison humaine jusqu'à l'intelligible afin qu'elle appréhende mieux les formes intelligibles ou formes pures de la connaissance. Ensuite, les mythes ont une fonction éthique. En tant que tels, ils pourraient contribuer à l'éducation des citoyens et des politiques. Plus que de simples récits, les mythes sont donc de véritables modes de connaissance et d'éducation chez Platon. C'est ce qui justifie l'usage des mythes dans la pensée philosophique et politique de Platon.

2.1. La dynamique ascendante des mythes platoniciens : élever la raison vers l'Intelligible

Le procès que Platon fait des mythes, nous l'avons signifié, est celui des poètes pour leur prétention à délivrer de faux enseignements qui stérilisent l'intelligence des jeunes au lieu de les élever. Comme D. Simonetta (2014, p. 10) l'indique: « Quand nous écoutons, émerveillés, une poésie ou un mythe, notre réflexion s'arrête à l'imaginaire et au figuratif. L'émotion esthétique stérilise notre intelligence au lieu de l'élever ». Pour Platon, les poètes ont dépeint un tableau totalement trompeur des mythes, ce qui n'a rien à avoir avec leur nature réelle. Choqué par la complaisance et l'impunité artistique des poètes, Platon s'est donc résolu à réhabiliter les mythes en indiquant leurs véritables fonctions dans la cité. Et l'une des fonctions importantes que Platon assigne aux mythes, à travers sa théorie des idées, est une fonction philosophique, c'est-à-dire une fonction de dialectique ascendante, en ce sens qu'ils servent à élever la raison humaine jusqu'à l'intelligible afin qu'elle appréhende mieux toutes les formes intelligibles ou formes pures de la connaissance dont la compréhension semble lui échapper.

En effet, la connaissance vraie que Platon recherche de tout temps, à travers la théorie des idées, est celle qui se situe dans le monde intelligible ou monde des idées. Or, il se trouve que l'accession au monde des idées est chose complexe puisque ce monde renferme les formes intelligibles, les essences ou les idées. Les formes intelligibles ne peuvent être saisies par la raison humaine parce qu'elles échappent au sensible, et surtout parce qu'elles sont des êtres abstraits. Bien conscient de la difficulté qu'ont les hommes à atteindre l'intelligible, Platon ramène cette complexité de l'intelligible à la simplicité phénoménale par le biais des mythes. Il s'est donc servi des mythes comme des intermédiaires entre le sensible et l'intelligible pour relever la raison humaine à l'appréhension des formes intelligibles. C'est ce que D. Simonetta (2014, p. 12) tente de faire comprendre:

Platon n'a cessé de réfléchir aux intermédiaires permettant à notre esprit de s'élever, progressivement, jusqu'aux formes les plus hautes de la connaissance. Comment faire en sorte que cette âme humaine, qui a tant besoin d'images, apprenne à s'en passer et accède à la saisie des formes intelligibles qui, bien loin d'être de simples créations de l'esprit, sont pour Platon ce qu'il y a de plus réel ? Le mythe est l'un de ces intermédiaires. Il parle de ces réalités suprêmes : les dieux, les formes intelligibles, mais il nous les montre sous une forme imagée. Ainsi, il convient bien à l'esprit de l'homme, qui mélange toujours le sensible et l'imaginaire à la pensée.

Si les mythes des poètes traumatisaient les enfants et stérilisaient leur intelligence, avec Platon au contraire, les mythes ont plutôt un rôle plus dynamique, un rôle ascendant, en raison de leur capacité à élever la raison humaine jusqu'aux formes intelligibles. Ces formes intelligibles ou formes pures de la connaissance que Platon nomme le Bien, le Beau en soi, la Justice, la Vérité, etc., mettent l'homme dans une situation fort étrange. Il est vrai que l'homme ordinaire dont les yeux sont accoutumés à voir les choses d'ici-bas, c'est-à-dire les choses du monde visible, n'est pas capable de les connaître et de les définir en elles-mêmes. La compréhension de ces formes intelligibles semble donc échapper à la raison humaine. C'est précisément à ce stade que le mythe devient très utile aux yeux de Platon, car il intervient pour pousser la raison humaine jusque dans les lieux intelligibles afin qu'elle découvre et comprenne mieux les formes intelligibles. C'est justement ce que J. F. Pradeau (2006, p. 82) soutient : « Le mythe désigne alors l'obligation qui est faite à la philosophie de considérer son projet, celui d'une explication rationnelle de toutes choses, à l'aune de ce qui semble se dérober à la raison ».

Étant entendu que le monde des idées semble échapper à la raison humaine, le mythe est donc un moyen par lequel la raison est conduite à la saisie des formes intelligibles. Ces formes intelligibles dont parle J. F. Pradeau sont : le Bien, le Beau en soi, la Justice, la Vérité, la Science, etc. En relevant la raison humaine et en lui faisant découvrir la nature réelle de ces formes intelligibles, le mythe instruit ainsi la raison. À cet effet, le mythe de l'attelage ailé, présenté dans *Le Phèdre*, en est une parfaite illustration. En effet, ce mythe présente l'âme humaine comme un char ailé, composé d'un cocher et de deux chevaux dont l'un, excellent, tire le char vers le haut, et l'autre, médiocre, le tire vers le bas. Lorsque le premier est le plus fort, l'âme devient divine, et ses ailes sont plus développées ; lorsque c'est le second qui domine, l'âme reste embourbée dans le corps, et ses ailes sont anémiées. Le lieu le plus élevé que l'âme puisse atteindre, si le cocher sait dompter le mauvais cheval, c'est le monde des idées ou le monde intelligible, lieu où se trouvent les formes pures de la connaissance. Ce sont ces formes pures de la connaissance qui nourrissent l'âme et lui permettent d'être excellente. C'est bien ce que soutient Platon (2011, 247d-247e) :

Il s'ensuit que la pensée d'un dieu, qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange, et de même la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir l'aliment qui lui convient, se réjouit, lorsque, après un long moment, elle aperçoit la réalité, et que, dans

cette contemplation de la vérité, elle trouve sa nourriture et son délice, jusqu'au moment où la révolution circulaire la ramène au point de départ. Or, pendant qu'elle accomplit cette révolution, elle contemple la justice en soi, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non celle à laquelle s'attache le devenir, ni non plus sans doute celle qui change quand change une de ces choses que, au cours de notre existence actuelle, nous qualifions de réelles, mais celle qui s'applique à ce qui est réellement la réalité.

L'enseignement qu'on peut tirer de ce mythe est que le véritable monde est celui des idées, lieu où se trouvent la vraie science et toutes les autres vertus. Et seule l'âme qui aura réussi sa conversion, atteignant ce haut lieu, peut contempler la science et les vertus morales qui s'y trouvent. À l'opposé du monde intelligible, le monde sensible est présenté comme celui de l'opinion et de l'ignorance. L'homme ordinaire dont l'âme est attirée par les choses ici-bas prend l'opinion pour la science. Un tel homme est toujours maintenu dans l'ignorance. Tel qu'il se présente, le mythe de l'attelage ailé est une véritable leçon sur la conversion de l'âme et sur les formes intelligibles. Ce mythe permet à la raison humaine d'appréhender le mouvement de conversion de l'âme, mais aussi et surtout de découvrir la véritable nature des formes intelligibles. À travers ce mythe, la raison humaine comprend réellement que le véritable monde dont parle Platon n'est rien d'autre que le monde des idées. Et c'est dans ce lieu de transcendance que l'âme peut découvrir et contempler les formes pures de la connaissance et les vertus que sont la Science, le Bien, le Beau en soi, la Justice, la Vérité, etc. En se servant du mythe pour inviter la raison humaine à une élévation jusqu'au monde des idées et l'instruire sur les formes intelligibles, Platon établit ainsi un rapport inséparable entre le mythe et la raison. Le faisant, il rapproche le mythe et la raison dans un rapport dialectique.

On peut donc soutenir que, loin d'opposer le mythe à la raison, Platon utilise les deux dans un rapport dialectique où l'un est au service de l'autre. Étant au service de la raison, c'est au mythe de l'instruire sur toutes les questions relatives à l'âme et aux formes intelligibles. C'est bien ce que L. Brisson (2017, p.124) indique : « Les deux présumés les plus fondamentaux dans la pensée de Platon, l'âme et les formes intelligibles, s'enracinent dans le mythe ». Si l'âme et les formes intelligibles sont enracinées dans le mythe comme l'indique J. F. Pradeau, cela sous-entend que c'est essentiellement au mythe d'amener la raison humaine à découvrir leur véritable nature. Cela prouve que, dans la pensée platonicienne, le mythe a une fonction philosophique bien définie. Et le mythe de l'attelage ailé n'est qu'un exemple parmi d'autres. Car, dans l'ensemble des dialogues platoniciens, les mythes ont une fonction philosophique,

c'est-à-dire une fonction de dialectique ascendante ayant pour fin d'élever la raison humaine jusqu'à l'intelligible et l'instruire. D. Simonetta (2014, p. 11) résume bien cette fonction philosophique des mythes platoniciens en ces termes : « En réalité, à lire dans leur ensemble les dialogues de Platon, il apparaît clairement qu'il a assigné aux mythes une fonction philosophique bien définie. Platon n'a pas rejeté les mythes, il les a utilisés. Il les a mis au service de la philosophie ». Ce passage indique bien la fonction philosophique des mythes dans la pensée platonicienne. Les mythes platoniciens sont donc de véritables modes de connaissance.

De ce qui précède, il ressort que les mythes, dans la pensée platonicienne, ont une fonction philosophique bien définie. Cette fonction philosophique ou de dialectique ascendante des mythes a pour fin d'élever la raison et de l'instruire. À l'image du mythe de l'attelage ailée, les mythes platoniciens, dans leur ensemble, élèvent la raison jusqu'à l'intelligible afin qu'elle appréhende mieux les formes pures de la connaissance. Si les mythes platoniciens ambitionnent d'élever la raison jusqu'à la saisie de l'intelligible et de ses formes, il est plausible d'en déduire que les mythes ont aussi des fonctions éducatives.

2.2. La fonction éducative et politique des mythes platoniciens

En plus de leur fonction philosophique, les mythes platoniciens ont aussi une fonction éthique bien définie. On peut d'entrée noter ici que, chez Platon, les mythes ne sont pas perçus comme une fin mais un moyen. Les mythes platoniciens sont de véritables leçons pédagogiques qui encouragent celui qui écoute à être attentif à leur signification. Platon est conscient qu'avec l'avènement de la démocratie, la cité athénienne a connu beaucoup de vices qui ont influencé négativement le comportement moral des citoyens et des politiques. La rhétorique sophistique, l'injustice, la violence, l'intolérance, la haine, le mal, etc., sont autant de maux qui ont causé la décadence d'Athènes. Le souci de Platon, a toujours été d'apporter sa contribution à l'éducation morale des citoyens et des politiques. Voilà pourquoi, nous retrouvons dans ses mythes une représentation allégorique des grandes idées morales que sont la vérité, le savoir, la justice, la vertu, la beauté, le bien, etc. À ce propos L. Brisson (2017, p. 120) écrit :

Platon veut renverser la démocratie et lui substituer un autre système politique, comme font foi la *République* et les *lois*. Dans ces deux écrits et dans d'autres, il se montre particulièrement critique à l'égard des poètes, surtout ceux qui s'expriment au théâtre, dans les comédies et dans les tragédies, car par là ils ont la haute main sur l'éducation.

Platon s'attaque ainsi à la tradition qui véhicule des valeurs inconciliables avec celles qu'il veut promouvoir. Il fait table rase du passé, en rejetant en bloc la tradition. Cependant, pour des raisons politiques et éthiques et même métaphysiques, il doit tenir compte du mythe.

Ainsi, les mythes platoniciens ont des vertus éducatives et politiques en ce sens qu'ils véhiculent toujours des leçons morales susceptibles de rendre vertueux les citoyens et les futurs gouvernants. Et la quasi-totalité des mythes de Platon s'inscrivent dans sa vision politique, celle d'éduquer les citoyens et les futurs gouvernants afin que leur vie au sein de la cité idéale soit paisible et heureuse. C'est dire que ce que vise Platon, en écrivant les mythes, c'est la transformation morale et politique de la cité. Le mythe de l'allégorie de la caverne, l'un des plus célèbres mythes de Platon, au livre VII de *La République*, en est une parfaite illustration en raison de son double enjeu moral et politique. Ce mythe présente la situation du commun des mortels comme suit :

Eh bien, après cela, compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation et de l'absence d'éducation, à la situation suivante. Représente-toi des hommes dans une sorte d'habitation souterraine en forme de caverne. Cette habitation possède une entrée disposée en longueur, remontant de bas en haut tout le long de la caverne vers la lumière. Les hommes sont dans cette grotte depuis l'enfance, les jambes et le cou ligotés de telle sorte qu'ils restent sur place et ne peuvent regarder que ce qui se trouve devant eux, incapables de tourner la tête à cause de leur lien. (Platon, 2011, 514a-514b).

Dans ce mythe, Platon décrit la situation du commun des mortels, en les comparant à des prisonniers reclus et enchaînés dans une caverne, condamnés à regarder un spectacle d'ombres projetées sur la paroi d'un mur sans possibilité de tourner la tête en direction des choses dont ces ombres proviennent. Mais, l'un des prisonniers réussit à se défaire de ses chaînes et à s'évader de la caverne pour contempler le soleil. C'est une épreuve difficile, car ses yeux qui ne sont pas accoutumés à voir la lumière du soleil sont éblouis et aveuglés l'éclat supérieur de cette lumière. Afin de s'y habituer, il concentre son regard sur les endroits ombragés, sur les reflets des eaux, sur les étoiles et la lune. Quand ses yeux se sont habitués, il devient ainsi capable de contempler directement le soleil. Aussi, comprend-il que les ombres qu'il prenait autrefois pour la réalité ne sont que des reflets de la lumière du soleil sur les choses. Quel est l'enjeu de ce mythe ?

L'enjeu du mythe de la caverne est l'éducation. Pour Platon, la véritable éducation est une conversion progressive de l'âme, conversion qui s'opère comme passage du sensible à l'intelligible. Au terme de cette conversion, l'âme humaine se trouve profondément transformée. En progressant sur le chemin de la connaissance et de la vertu, l'âme humaine se défait de ses anciennes croyances et de ses illusions. En

découvrant la Science, le Bien, le Beau, la Justice, la Vérité, et toutes les autres vertus morales, l'homme éduqué ne pourra plus jamais prendre les ombres pour la réalité. Il acquiert une capacité à raisonner, à faire usage de l'intelligence. La moralité du mythe de la caverne est que l'éducation est une nécessité pour tous, car elle transforme l'homme, tant au plan moral qu'intellectuel, et lui permet de devenir meilleur dans la cité. Pour E. Helmer (2017, p. 135), « le mythe de Platon véhicule un savoir de base à portée universelle. Sont amenés à s'y référer pour y conformer leur comportement tous les êtres humains ». On le voit, l'intention de Platon, en écrivant le mythe de la caverne, est d'améliorer le comportement moral et intellectuel des citoyens.

Outre sa fonction morale et éthique, le mythe de la caverne a aussi une portée politique. Le prisonnier qui s'évade de la caverne et qui réussit à contempler la lumière du soleil n'est rien d'autre que le philosophe à qui Platon destine le pouvoir d'État. Le philosophe, dont l'âme a atteint l'intelligible et a contemplé la Science, le Bien, le Beau, la Justice, la Vérité, et toutes les autres vertus, est le plus apte à gouverner la cité idéale. Son âme, ayant appréhendé ces Formes intelligibles et la Vertu, sait réellement ce qui est bien, beau, juste et vrai pour la cité. Le mythe de la caverne montre que l'éducation est un préalable politique. Ce mythe prépare donc les futurs gouvernants à être vertueux et excellents dans leur conduite. C'est ce que soutient J. F. Pradeau (2006, p. 82) : « Les mythes sont les conditions de l'excellence humaine, qu'elle soit éthique ou politique ». En tant que réformateur politique, Platon se sert du mythe en vue de discipliner et d'améliorer la conduite des futurs dirigeants.

Et les mythes platoniciens, dans leur ensemble, ont presque tous des vertus morales et éthiques pour discipliner le citoyen et le politique. Le mythe de l'attelage ailé cité plus haut, le mythe de la caverne, le mythe de l'anneau de Gygès, le mythe d'Er, le mythe du politique, le mythe d'Aristophane, le mythe du Phédon etc., abordent divers thèmes éducatifs et politiques tels que l'éducation, le bien, la vertu, la beauté, le devoir, la justice, le droit, la cité et la gestion de l'État, la paix et le bonheur. Abordant ces thématiques dans ses mythes, indique F. Fronterotta (2010, p. 88), « Platon a la prétention politique d'améliorer l'ensemble de la cité et des citoyens ». Les mythes platoniciens s'adressent à tous, aux adultes aussi bien qu'aux jeunes et aux enfants. Les enfants et les jeunes sont ceux-là même que Platon entend particulièrement éduquer, car ce sont eux les citoyens de demain et les futurs gouvernants de la cité idéale qu'il

appelle de tous ses vœux. L'intention de Platon est donc de faire des mythes des fables éducatives pour améliorer le comportement moral des enfants et des jeunes qui auront à charge la vie de la cité idéale. À ce sujet, J. P. Vernant (2014, p. 256) pense que les mythes de Platon sont des héritages qu'il faut essayer de perpétuer pour les générations actuelles et celles à venir en raison de leurs vertus éducatives: « Il me plaisait aussi que cet héritage parvienne aux lecteurs sur le mode de ce que Platon nomme des fables de nourrice, à la façon de ce qui se passe d'une génération à la suivante en dehors de tout enseignement officiel. J'ai essayé de raconter comme si la tradition de ces mythes pouvait se perpétuer encore ». Si J. P. Vernant qui a consacré sa vie à la mythologie grecque souhaite que les mythes de Platon soient perpétués davantage, c'est parce qu'il voit dans ces mythes de puissants vecteurs d'éducation morale et politique.

De ce qui précède, il ressort que les mythes platoniciens sont de puissants vecteurs d'éducation morale et politique. En raison de leurs vertus éthiques en effet, les mythes platoniciens apportent ainsi leur contribution à l'éducation du citoyen et du politique afin qu'ils soient meilleurs et excellents dans leur conduite. Telle est cette vision noble de Platon, à savoir utiliser les mythes qui semblent plus populaires que la philosophie pour transformer les croyances ordinaires et pour éduquer les citoyens et les gouvernants.

CONCLUSION

Les poètes grecs ont dépeint un tableau totalement déformé et trompeur des mythes, décrivant les dieux comme des créatures surpuissantes, capricieuses, violentes et horribles. Pour Platon, cette présentation immorale et illusoire des mythes a trompé les enfants et a limité leur intelligence au lieu de les élever. Platon considère donc que les poètes sont de piètres éducateurs. Aussi, se prononçant sur les mythes, les hommes de science, à l'image d'A. Comte, pensent qu'ils sont des croyances rétrogrades parce que ne répondant à aucune utilité pratique. Mais si les hommes de science semblent rejeter les mythes, ce n'est pas le cas de Platon qui pense plutôt qu'il faut les réhabiliter en réorientant leurs fonctions dans la cité. Et l'une des fonctions importantes que Platon assigne aux mythes, c'est d'abord une fonction philosophique, c'est-à-dire une fonction de dialectique ascendante, dans la mesure où les mythes permettent d'élever la raison à l'intelligible ou de ramener les réalités intelligibles au phénoménologique pour que la raison puisse les appréhender et avoir ainsi accès à l'essence de la connaissance. Platon

assigne aussi aux mythes une fonction éthique. Édifiant des enseignements sur le Bien et toutes les autres vertus morales, les mythes contribuent ainsi à éduquer les citoyens et les gouvernants afin qu'ils soient meilleurs et excellents dans leur conduite. Dans l'approche de Platon, c'est essentiellement aux enfants et aux jeunes qu'il faut enseigner ces mythes, car ce sont eux les futurs citoyens et gouvernants de la cité idéale. En leur inculquant toutes ces valeurs que sont la Science, le Bien, le Beau, l'Amour, la Justice, la Vérité, le Bonheur, le Droit, l'État, la Société, et toutes les autres vertus, ces futurs citoyens et gouvernants de la cité idéale amélioreront leur comportement et apprendront à être meilleurs et excellents. En définitive, ce que les mythes platoniciens offrent de plus dynamique et de plus édifiant, c'est leur capacité à élever la raison à l'intelligible et à éduquer les citoyens et les politiques.

Références bibliographiques

- COMTE Auguste, 1998, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, GF Flammarion
- BACHELARD Gaston, 2011, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.
- BRISSON Luc, 2017, *Platon*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- DHERBEY Gilbert Romeyer, 1985, *Les Sophistes*, Paris, Puf.
- EVARD Franck, 1999, *Mythes et mythologies de la Grèce*, Toulouse, Éditions Milan.
- FRONTEROTTA Francesco, 2010, « Le mythe et la philosophie », *Philosophie antique*, sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Puf.
- HELMER Étienne, 2017, « Aux frontières de la cité : les incurables de Platon », *Platon et la politique*, sous la direction de Thomas Bénathouil, Jean-Baptiste Gourinat et Michel Narcy, Paris, Septentrion.
- JACOB François, 1979, *Le darwinisme aujourd'hui*, Paris, Seuil.
- JACOB François, 1997, *La souris, la mouche et l'homme*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- PLATON, 2011, *Phèdre, Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, *La République, Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux, Paris, Flammarion.
- PRADEAU Jean-François, 2006, « Le bon usage du discours faux : les mythes », *Lire Platon*, sous la direction de Luc Brisson et Francesco Fronterotta, Paris, Puf.
- PRADEAU Jean-François, 2004, *Les mythes de Platon*, Paris, GF Flammarion.
- ROMILLY Jacqueline De, 1988, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois.
- SIMONETTA David, 2014, *Les Plus Grands Mythes de Platon*, Paris, Collection Libro n° 1117.
- TOWA Marcien, 1979, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éditions Clé.

VERNANT Jean-Pierre, 1996, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Éditions La Découverte.

VERNANT Jean-Pierre, 2014, *L'univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, Points Essais.

LA CRITIQUE DE LA RELIGION ET LA CONSTRUCTION DE LA DÉMOCRATIE CHEZ SPINOZA

KPANGNI Brou André

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire

kpangnyphilo@gmail.com

Résumé

L'instabilité politique, la déconstruction des États africains due à l'appel des identités culturelles et à l'instrumentalisation politique de la religion ont fait advenir l'impérieux besoin de préciser le type de dialogue que la politique et la religion doivent entretenir pour garantir les libertés individuelles et la pérennité des États. Cette préoccupation nous a conduit à Spinoza qui, dans une situation similaire au XVII^{ème} siècle, a proposé la séparation de la politique et de la religion pour assurer la paix et la stabilité. La philosophie politique de Spinoza est une argumentation en faveur de la souveraineté laïque et démocratique. Cette option fait de lui un auteur actuel. Le malaise engendré par la démocratie contemporaine, le dévoiement des principes de la laïcité sabordant toutes les assises sociales et rendant problématique les notions de peuples, de citoyenneté et de civisme, il devient alors impérieux d'instituer les États sur les principes de la laïcité pour croiser les nécessités du droit politique et les exigences de la pensée libre.

Mots-clés : *citoyenneté, démocratie, laïcité, paix, religion, stabilité.*

Abstract

The political instability, the deconstruction of African States due to the call for cultural identities and to the political manipulation of religion imposed the need to precise the kind of dialogue politics and religion should carry out in order to assure the individual freedoms and the continuity of States. This concern led us to Spinoza who, in a similar context in the 17th Century, suggested the disjunction of politics from religion to ensure peace and stability. The political philosophy of Spinoza is a principle in favor of the secular autonomy of democracy. This choice makes him a contemporary writer. The discomfort engendered by the contemporary democracy, the betrayal of the secular principles destroying all the social strata and making contestable the concepts of people, citizenship and public-spiritedness, it becomes subsequently pressing to set States on the principles of secularism for putting together the needs of the political law and the demands of the free opinion.

Keywords: *citizenship, democracy, secularism, peace, religion, stability.*

INTRODUCTION

Notre époque peut être considérée comme l'héritière de l'époque moderne. Elle veut traduire et consolider dans les faits les valeurs de la modernité. La modernité a fait naître la désarticulation de la politique et de la religion par l'institution de l'autonomie de l'homme. Elle a mis un terme à la fonction structurante de la religion pour déduire de

la volonté et des désirs des hommes tous les problèmes de notre vie en communauté. Elle affirme les droits inaliénables des individus, la souveraineté des peuples, l'égalité et la liberté de tous.

L'époque contemporaine est une époque de paradoxe politique et social. Pendant que l'on clame la souveraineté et la séparation de la politique de la religion, nous assistons à une irruption récurrente de la religion dans la politique.

Les fanatiques et les intégristes religieux confondent la politique et la religion. L'argument religieux est brandi pour assouvir des desseins politiques. Les fanatiques et les intégristes religieux sont réfractaires au droit qu'à l'autre d'avoir une doctrine différente de la leur. La confusion de la politique et de la religion dégénère en conflits armés et à l'expansion des réseaux terroristes. Cette relation mortifère qui s'internationalise demande, au-delà de l'urgence des solutions immédiates qu'elle impose, qu'on s'y arrête et réfléchisse sereinement et sérieusement. Cette préoccupation conduit à ce problème : comment gérer la délicate articulation entre l'État et la religion afin de tenir chacun dans la sphère qui lui est propre ? Que faut-il dire et tirer de Dieu afin qu'il ne soit plus cause de trouble social et négation des libertés ?

L'objectif que nous visons est la stabilité des États et la préservation des libertés. Cet objectif nous a conduit à Spinoza qui, loin de nous d'au moins quatre siècles, a vécu une situation similaire et a proposé des solutions allant dans le sens de la protection des États et de la liberté des individus.

1. Les racines anthropologiques des religions

Les raisons qui font naître la religion est la détermination des choses d'une part et la situation conjoncturelle qui engendre la superstition d'autre part. Les hommes désireux de connaître les choses rencontrent des échecs à cause de l'immersion de l'imagination. Cette fonction de l'imagination sacrifie toute cause à la cause immédiate dont la poursuite se mue en cause finale. De la conjonction de la cause immédiate et celle finale, surgit le dieu anthropomorphe qui est « *l'asile de l'ignorance* » Spinoza (2002, p.350). Le désir d'être sauvé ou de bénéficier de la grâce de dieu engendre la superstition. Elle est le désir d'insuffler « selon notre tempérament, selon les hasards de notre biographie personnelle, selon les circonstances qui ont accompagné l'événement

en question, à la divinité (...) un visage précis », écrit Alexandre Matheron (2011, p.344). La variabilité et la diversité des tempéraments donnent lieu à une diversité de rites culturels et de révélation.

1.1 Le judaïsme, une religion politique

Notre objectif est de saisir le dispositif politique qui engendre le monothéisme juif. La religion rapportée au nom de Moïse est en réalité la réponse à la puissance impériale terrestre. Les Hébreux étaient dans une attitude de rejet et d'admiration de cette puissance. Ils conçoivent alors un dieu aux antipodes de la puissance impériale et le retourne contre elle.

Le dieu de la sortie d'Égypte : un dieu incommensurable avec les dieux des Égyptiens, tout à fait à part et bien plus puissant qu'eux, potentiellement, donc le seul véritable dieu. Là réside la racine spécifique de la rupture monothéiste, affirme Marcel Gauchet (1983, pp 210-211).

Yahvé est alors la trouvaille des juifs pour se soustraire de la domination impérialiste. De son extranéité, Dieu intervient dans les affaires humaines au nom de l'alliance nouée avec Israël pour le tirer des griffes du pharaon pour le conduire à la terre promise en lui investissant par la même occasion d'une mission pour l'humanité toute entière. Là se montre la récupération de la logique impériale. Dans la religion universelle gît la tentation de la domination politique universelle.

En réalité, le monothéisme ne date pas de Moïse. Il est né à l'époque de la domination perse. Face à la réussite des Perses et à l'échec des Hébreux, comment justifier que Yahvé n'était pas inférieur aux dieux perses, les juifs n'avaient qu'une solution « *qu'il n'y ait qu'un Dieu* » Jean Soler (2002, p.93). Cette idée, en rupture avec les premières considérations religieuses juives, a nécessité des retouches de la Bible pour faire remonter jusqu'à Moïse, sinon Abraham les vérités qui se révélaient. Pour Spinoza, le véritable auteur du Pentateuque, des livres de Josué, des Juges de Ruth, de Samuel et des Rois est Esdras. « *Je le tiens pour le véritable auteur aussi longtemps qu'on ne m'en aura pas fait connaître un autre avec plus de certitude* », martèle-t-il (2002, p.747). Ce dernier se sert de la religion pour résoudre des problèmes politiques, économiques et sociaux.

Le monothéisme juif est la religion essentiellement politique. La Thora est le code institutionnel du régime théocratique qui en découle. La thora est un testament de patriotisme immodéré. Elle visait la réalisation d'une théocratie intégrale avec la négation totale de l'initiative individuelle. De l'analyse de Spinoza, la théocratie est un régime politique obsolète et inadapté. Historiquement, elle est anachronique. Elle n'est jamais parvenue à se traduire réellement en tant que régime politique. L'influence des pharisiens s'est consolidée après la destruction du second temple c'est-à-dire sous l'autorité d'un gouvernement des gentils (empereur romain). C'est à partir de là que le commandement rabbinique comme substitut d'un corps politique juif inexistant a été constitué.

Elle est intellectuellement inadaptée parce qu'elle est prescrite pour un peuple barbare, à configuration intellectuelle de bas niveau, vivant d'une économie rudimentaire donc à la merci de la crainte et de la superstition.

1.2. Les prétentions terrestres de l'Église

La réflexion sur l'articulation de la politique et du christianisme renvoie toujours à l'attitude de celui dont ce mouvement spirituel se réclame : Jésus-Christ. La réponse « *Mon royaume n'est pas de ce monde* », Jean 18(33-36) qu'il fit au gouverneur romain Ponce Pilate a marqué les esprits. Elle prouve que Jésus se tient loin de l'arène politique. Il y a une stricte déliaison entre sa vocation spirituelle et les réalités politiques. Il n'établit pas des tables de lois. Bien au contraire, il désarrime le Dieu universel de Moïse de son enfermement particulariste pour l'ouvrir dans le secret des cœurs à toutes les nations.

Le Christ a été envoyé pour enseigner non seulement les Juifs, mais tout le genre humain, de sorte qu'il ne suffisait pas qu'il eût un esprit adapté seulement aux opinions des juifs; il devait l'être aux opinions communes à tout le genre humain et aux enseignements universels, c'est-à-dire en rapport avec les notions communes et vraies, souligne Spinoza (2002, p.674).

Ainsi, la trajectoire théologique qui part de Saint Paul à la réforme protestante peut être perçue comme une trahison du message du Christ. Cette trajectoire consiste à débusquer le Christ de sa position périphérique par rapport au pouvoir pour l'intégrer au cœur de celui-ci. Les polémiques christologiques consistent à justifier les prétentions terrestres de l'Église. Si « *le Verbe s'est fait chair et a campé parmi nous* » Jean (1-14) alors le

refus absolu de ce monde est impossible. La double dimension de Jésus (Dieu et Homme) signifie pour l'Église que Dieu a sa part dans ce monde. Bien plus, il doit prendre en charge ce monde pourqu'il ne s'écarte pas de sa source sacrale originelle. L'Église est alors l'institution qui s'installe dans la béance du message et sa source. De là naquirent les différentes formes de monarchie en occident (papale ou non papale) de droit divin.

Dès lors, une trilogie s'est mise en place pour l'asservissement par la barbarie. La monarchie-théologie-superstition mutile la pensée et transforme « *les hommes raisonnables en bête brute ou en automate* » Spinoza (2002, p.899). Engluée dans l'ignorance et dans le délire de l'imagination, cette trilogie ne peut qu'entretenir les oppositions, les affrontements et l'intolérance.

1.3. L'Islam, une révélation totale et englobante

L'Islam se veut une révélation totale et immédiate faite non pas à Mahomet mais à Abraham déconnecté de la tradition juive. Pour l'Islam, l'humanité naît musulmane. Les différents prophètes sont des serviteurs d'Allah et leur cycle trouve son point d'achèvement en Mahomet. Implicitement, les autres religions (Judaïsme et christianisme) seraient des déviations et des trahisons du plan de Dieu. L'Islam se met dans la posture de redresser et de réaliser le plan de Dieu. C'est pourquoi, il prend en charge toutes les structures de la vie sociale. Dans ce cas loin d'être une simple foi, l'Islam est une communauté. La Umma est son foyer. L'Islam se présente alors comme la communauté du prophète Mahomet, « *certes basée sur une religion mais ayant également un pouvoir politique, conduit par un imâm et établit sur un espace territorial* », écrit FehmiJadaane (1992, p.33). Il naît, certes, dans la péninsule arabe mais sa finalité est universelle. Il vise toutes les contrées de la terre.

L'individu est alors fondu dans la communauté de foi soumise à la Sharia mais surtout à l'autorité politique de l'imâm ou du calife. Son destin est également lié à tout État régi par les lois de l'Islam. Il y appartient d'office et doit se sentir solidaire des autres musulmans de sa contrée et ceux qui sont ailleurs dispersés un peu partout.

Cette dimension totale, englobante de l'Islam prendrait sa source dans la tradition mahomédienne. Dans sa phase conquérante, Mahomet a cumulé les titres de chef

politique, militaire et de guide religieux. Outre cette tradition, l'institution califale a renforcé la dimension totalisante de l'Islam en liant la religion (Dine) et l'État (Dawla), la foi (Aqida) et la Loi. Il existerait une politique de Dieu comme foyer de sens auquel les hommes doivent se référer. L'Islam serait le détenteur de ce foyer.

De sa dimension totalisante, l'Islam devient totalitaire. En se présentant comme le détenteur du sens et de la finalité de toute chose, l'Islam bascule dans l'intolérance. Historiquement, la négation totale des libertés par cette religion trouve son apogée dans l'empire Ottoman. La cause de l'intolérance et de la négation des libertés est la religion superstitieuse. Elle colore sous l'aspect de religion les appétits et les fantaisies humaines pour dominer les âmes.

Ces mesures n'ont nulle part été mieux réalisées que chez les Turcs, où la simple discussion passe pour sacrilège et où tant de préjugés absorbent le jugement, que la saine raison ne saurait plus se faire écouter, fût-ce pour suggérer un simple doute, écrit Spinoza (2002, p.609).

Le régime turc d'alors était dans une entreprise d'abâtissement du peuple. Par la crainte du supplice, le peuple était condamné à végéter. Il y régnait une barbarie qui a engendré la désocialisation des individus parce que chacun, pour préserver sa vie, était condamné à se replier sur soi. La stabilité de ce régime était due au désespoir du peuple. La trilogie monarchie-théologie-superstition, ici également n'engendre la paix que lorsqu'on fait de celle-ci quelque chose de misérable, c'est-à-dire « *la servitude, la barbarie, le désert* », pense Spinoza (2002, p.954).

2. L'anthropologie de Spinoza comme remède aux perversions politiques et finalistes de la religion

L'anthropologie de Spinoza est à comprendre à l'aune de la critique de l'illusion finaliste de la religion et de la détermination de l'essence de l'homme. La politique ne consiste pas dans l'actualisation d'une essence supposée. Aucune obligation morale n'est à la genèse de la vie civile. Les sociétés sont des systèmes institutionnels nés des passions de la multitude. Toutes les sociétés naissent du jeu des passions. Seule la connaissance adéquate des sentiments permet de découvrir le vrai fond de la communauté politique.

2.1. Le jeu des affects et l'institution de la politique

L'origine de la société n'est pas à rechercher dans la raison mais plutôt dans les passions. « *On n'ira pas chercher les causes et les principes naturels des États dans les enseignements généraux de la raison. Mais on les déduira de la nature, c'est-à-dire de la condition humaine ordinaire* », soutient Spinoza (2002, pp.921-922). La condition humaine ordinaire est conforme à la loi de la nature. L'homme naturel est livré aux passions. C'est donc les affects qui remplissent le conatus soit en l'augmentant ou en le diminuant qui sont au fondement de l'État.

Néanmoins, Spinoza rejette l'idée d'un état de nature où les hommes sont isolés ou solitaires. Dans son état de nature, les hommes vivent dans une sorte de « *société* » sauf que dans cet état « *tout est à tous* » et « *rien n'est à personne* ». Tous peuvent selon des circonstances être des dominateurs et être aussi sous la domination. « *L'état de nature peut donc se définir comme un état d'interdépendance fluctuante où chacun, tour à tour, passe par de courtes phases d'indépendance purement formelle* », précise Alexandre Matheron (2016, p.305).

Si l'État naît des affects, nous pouvons en déterminer cinq affects : l'imitation, la pitié, l'ambition de gloire, l'ambition de domination, l'indignation. Lorsque nous imaginons un homme qui est notre semblable, être affecté d'une certaine manière, alors nous sommes affectés d'un affect semblable. Cette identité affective est génératrice de pitié lorsqu'il s'agit de la tristesse. « *Cette imitation de sentiments, quand elle concerne la Tristesses'appelle Pitié* » Spinoza (2002, p.436). La pitié est une diminution de puissance liée à la condition ou situation que traverse autrui. Elle peut être la cause de rapprochement d'autrui. L'autre cause de sociabilité est l'ambition de gloire. Selon Spinoza (2002, p.483), « *l'ambition est le désir immodéré de la gloire* ». Mais également, il (2002, p.480) détermine la gloire comme « *la joie qu'accompagne l'idée d'une quelconque de nos actions que nous imaginons louée par les autres* ».

L'ambition de gloire est donc un effort de faire tout ce qui plaît autres. Elle consiste à faire ce qu'ils aiment et à répugner ce qu'ils haïssent. Elle s'adresse à tout le monde, à tout humain. Lorsque nous parvenons à plaire ou à déplaire aux autres, il se forme à notre égard une opinion publique. « *En elle, se découvre le fondement même de la sociabilité* », note Alexandre Matheron (2016, p.163).

Lorsque les autres nous louent et tombent sous notre admiration, nous voulons qu'ils éprouvent nos valeurs. L'ambition de gloire se mue en ambition de domination. Celle-ci peut devenir un appétit de domination idéologique en politique. « *Chacun autant qu'il peut, fait effort pour que chacun aime ce qu'il aime lui-même, et hâisse également ce qu'il hait lui-même* », précise Spinoza (2002, p.441).

L'ambition de gloire, trame de la sociabilité, se saborde elle-même et devient cause d'insociabilité. Le désir immodéré de plaire aux autres est contrarié par notre amour-propre et est une menace d'imposer aux autres notre vision, nos valeurs. De là, naissent les tyrannies et les intolérances. Lorsque nous y parvenons, nous instituons un régime de terreur, nous attristons la vie civile par la crainte que nous inspirons. Quand la crainte à son tour se transforme en indignation, le peuple se révolte et l'état civil bascule dans l'état de nature.

Ils ne sauraient massacrer ou dépouiller leurs sujets, ni enlever des jeunes filles, ni se rendre coupable d'aucun crime aussi grave, sans que la crainte, jusque-là ressentie par les sujets, se change en violente révolte et sans, par conséquent, que l'état de société se transforme en état d'hostilité, pense Spinoza (2002, chap. IV, §4, p.947).

Sa politique est un monisme naturaliste. La société politique est le résultat de l'autorégulation ou de l'autoproduction des affects. Elle est la quête permanente de la meilleure façon d'expression de la puissance. Pour Spinoza, celle-ci n'est possible que dans un système démocratique.

2.2. La démocratie et l'esprit laïque : l'anomalie de Spinoza

L'anomalie de Spinoza ne signifie nullement que sa pensée est incongrue, absurde et insensée. Elle signifie plutôt que Spinoza rame à contre-courant de la philosophie politique de son époque. Dans une Europe de monarchie absolue, il clame la démocratie même après la parenthèse de la monarchie libérale des frères de Witt.

Pour Spinoza la société civile naît du jeu de régulation et d'auto-régulation des passions. Dans ce jeu, c'est l'idée de la multitude et d'égalité qui est mise en avant. La société naît du consentement, d'un consensus de la collectivité. Le régime politique originelet naturel est donc la démocratie dans sa forme primitive. La démocratie est le régime « *le plus naturel et le plus susceptible de respecter la liberté naturelle des individus* », soutient Spinoza (2002, chap.XVI, p.833). Dès lors, tous les autres régimes

politiques ont pour noyau originel la démocratie. Mais ce noyau est déformé, détourné par les circonstances extérieures qui le déterminent à prendre une autre forme. « *Qu'un État soit démocratique se comprend d'emblée ; s'il ne l'est pas, c'est que certaines causes, qui devront être mises en évidence, l'empêchent de l'être* », pense Alexandre Matheron (2016, p.364).

La démocratie est le régime véritablement absolu. La souveraineté démocratique appartient à la multitude constituée en un corps unifié. « *Une démocratie naît de l'union des hommes jouissant, en tant que groupe organisé, d'un droit souverain sur tout ce qui est en leur pouvoir* », soutient Spinoza (2002, p.830). C'est dire que rien ne supprime la démocratie. Rien ne vient du dehors pour s'imposer à elle. Elle est la force productive de la multitude, c'est-à-dire la capacité d'appropriation ou de réappropriation de la puissance. C'est ce que Spinoza prouve dans *le Traité théologico-politique*. Cet ouvrage, considéré comme le bréviaire de la laïcité et des valeurs républicaines, Spinoza dénonce les effets pervers de l'imagination. L'imagination dans sa phase constitutive, engendre l'illusion « *d'un pacte divin* ». Elle est la cause de l'aliénation religieuse et des mystifications théologiques. La critique linguistique de l'Écriture et des livres historiques qu'opère Spinoza consiste à dégager le degré de réalité de ces récits. Au terme de cette analyse critique, il soutient qu'on ne peut partir de l'Écriture pour instituer un système politique. La religion n'a pas le droit de dire le droit. « *La religion ne fonde pas l'État* », précise Antonio Négri (2006, p.288). Par conséquent, il n'y a pas de politique de Dieu. La société d'autoconstitution des droits des individus débouche sur la laïcité. Spinoza sépare l'État et la religion. Mais, il confie aux autorités le droit de regard sur les pratiques des différentes religions.

Nul ne saurait donc accomplir le devoir de charité envers son prochain, en exécution du commandement divin, à moins de mettre ses pratiques ferventes et religieuses en accord avec l'intérêt public. Mais, pour qu'un particulier discerne quelles actions sont utiles à la collectivité, il doit être informé des décisions à ce sujet de la souveraine Puissance, seule responsable de la direction des affaires publiques. Nul ne peut donc véritablement observer un culte de sincère ferveur, ni obéir à Dieu, à moins de se soumettre à toutes les décisions de la souveraine Puissance, insiste Spinoza (2002, p.888).

La séparation n'est donc pas radicale, totale. Elle créerait un bicéphalisme dans la société politique. Ce qu'opère Spinoza, c'est la désofficialisation de la religion. Elle perd sa fonction structurante de la société. Il fait d'elle une englobée. L'État devient la

structure englobante. Il a la charge de contrôler les actions extérieures de la religion pour permettre, en vue de la paix publique et de la concorde, la liberté de tous les cultes.

Au sein de l'institution démocratique et laïque, Spinoza cherche à promouvoir la liberté de pensée et de parole. Tout État qui garantit la liberté de pensée et de parole augmente sa puissance et sa vitalité. En revanche, celui qui l'interdit s'expose à la résistance et à la révolte des citoyens. « *Ce serait s'exposer à un désastre certain que de vouloir obliger les membres d'une collectivité publique dont les opinions sont diverses, voire opposées à conformer toutes leurs aux décrets de l'Autorité souveraine.* » avertit Spinoza (2002, p.898).

Avant sa traduction institutionnelle et politique, la genèse de l'éthique laïque se trouvait déjà chez des penseurs classiques. « *On cite souvent le cas de Spinoza* » Guy Coq (2005, p.75). La laïcité naît véritablement avec la critique de la religion. En soumettant la religion juive et chrétienne à une critique rigoureuse, en niant l'origine divine de la Bible, pour en faire des lois de la nature, Spinoza s'affirme comme un laïque. Par la critique du judaïsme, il affirme sa souveraineté, son identité en dehors de la religion. Son message universaliste est une lutte pour la souveraineté des États et des individus. Il a aidé la postérité à mettre en marche le défi les plus audacieux : la démocratie et la laïcité. « *La pensée de Spinoza la première, dès ce XVII^{ème} siècle, à opérer vraiment la critique de la religion ; elle est même l'une des origines de la Révolution Française.* » Robert Misrahi (1997, p. 216).

3. Démocratie et laïcité dans nos sociétés actuelles

3.1. Du triomphe de la démocratie et de la laïcité à leur malaise dans l'occident contemporain

Le triomphe de la démocratie et de la laïcité est le triomphe de l'appropriation par les peuples de leur destin. Il est l'affirmation du principe de l'autonomie, c'est la pleine possession des citoyens de l'ordre qui les tient ensemble. Tout est désormais au niveau de l'homme. L'ailleurs sacré comme fondement de l'être ensemble est définitivement charrié. « *Les révolutions anglaises, puis la révolution américaine, puis la révolution française, ramènent le pouvoir sur terre, à la hauteur d'homme* », écrit Marcel Gauchet (2007, p.15). La démocratie et la laïcité sont l'affirmation de l'immanentisme politique. En la laïcité résonne la synthèse de quatre composantes selon Guy Coq (2005, p.67) :

La genèse du principe de l'autonomie du pouvoir temporel ; la genèse d'une distinction entre la sphère du politique et de sphère de la vie religieuse menant à la séparation des religions et de l'État ; la genèse des valeurs fondamentales : de liberté de penser, de conscience avec la tolérance ; enfin la mutation du pouvoir autonome grâce au principe démocratique.

Le principe de séparation laïque contemporain est le principe de l'autonomie et de la souveraineté politique de Spinoza. Rien ne supplante l'État, rien n'est en dehors de la volonté du peuple.

La laïcité et la démocratie restituent l'homme en tant qu'individu libre. Mais, la liberté individuelle doit être mise au service de la puissance publique. L'État laïque, de par sa prééminence définit l'unité dans la diversité. Il est un État-nation c'est-à-dire le foyer de toutes les décisions. Il intègre tout en lui, à savoir la planification de l'économie à des fins sociales. Il est la superstructure sociale.

Mais à partir de 1973, un revirement consécutif au premier choc pétrolier s'est opéré dans la façon de gouverner. Ce revirement en donnant un nouveau visage à l'État a fait exploser les grandes unités. L'individu est délié de son attache sociale, l'État-nation perd le monopole des décisions, l'économie prend son indépendance vis-à-vis de l'État. L'occident est dominé par l'exigence économique, principalement par la finance qui en est son avatar. Tout se passe comme si l'Occident est colonisé par l'affect avarice qui est « *le désir immodéré et l'Amour des richesses* », écrit Spinoza (2002, p.484). Cet affect empêche l'expression des autres. Il désorganise tout et crée un malaise social.

Le néolibéralisme en instituant un individu sans attache sociale, a sécrété le communautarisme qui dilue l'individu dans la communauté et définit l'identité de façon exclusive. Ces deux extrémités mettent la laïcité et la démocratie à mal.

3.2. Le défi de la modernité démocratique et laïque dans le monde arabo-musulman

Il n'est pas judicieux de poser l'Islam et la modernité laïque et démocratique comme des univers de références antithétiques. Il faut plutôt comprendre les contingences ou les conjonctures qui bloquent leur communication. Au premier des contingences, nous avons le fondamentalisme religieux. Le fondamentalisme est aujourd'hui, dans l'univers islamique, la volonté de placer la religion comme une institution éditrice de l'ordre de

l'être ensemble. Il doit son essor à partir de deux événements qui se sont produits la même année, en 1979 : la révolution iranienne et la première guerre d'Afghanistan.

Ces deux événements ont aiguïlé chez les fondamentalistes le désir de construire une société religieuse à partir d'un pouvoir politique religieux. Le projet de reconstruction de la tradition islamique est un leurre. « *Le propre d'une culture est non pas de se reproduire, mais d'innover, de se transformer et, éventuellement, de s'approprier des traits culturels exogènes* », note Abderrahim Lamchichi (2001, p.242). Lorsqu'on entre en contact avec la modernité occidentale, de gré ou de force, il devient impossible de préserver son identité originelle, son être propre. « *Le fondamentalisme est en dépit de tout, malgré lui, une voie d'entrée à reculons dans la modernité* », écrit Marcel Gauchet (2015/3, p.81). Ils sont des modernes qui s'ignorent.

L'un des piliers de la modernité est le primat de l'individu. Les fondamentalistes veulent instituer un ordre social où le primat est accordé à la société. Néanmoins, ils sont dans l'approche personnelle de la religion. Ils rejettent toute autorité religieuse au-dessus d'eux et les détermine. Ce rejet les met à contre-courant de la religion. Telle est la contradiction des fondamentalistes : l'autoformation, l'individualisation de la croyance mais en même temps désir d'instituer un ordre politique hétéronome. En outre, les intégristes de tout bord ont recouru à la sympathie du peuple pour rétablir un ordre moral, ou économique mais celui-ci est toujours abusé par la démagogie intégriste.

Cela indique que les forces démocratiques et laïques sont réelles dans le monde arabo-musulman. Au-delà des bruits des fondamentalistes, il existe des courants modernistes, laïques et démocratiques tenaces. Mais leur voix est étouffée par l'hyper médiatisation des intégristes et les enjeux géopolitiques de la région.

3.3. La laïcité et la démocratie en Afrique

C'est une évidence, la laïcité et la démocratie, en dehors des déclarations de principes qui figurent dans certaines constitutions ne sont pas effectives en Afrique. Les raisons sont multiples : le poids de la tradition, les structures des élites et des partis politiques, le néocolonialisme et les effets pervers des multinationales. Pour y remédier, il faut une éducation à la culture laïque et démocratique.

L'éducation ne doit pas se limiter au bachotage. Elle doit orienter les désirs des Africains non plus vers la vie heureuse mais la vie bonne qui est la jonction de la vie heureuse et de la justice. Dans ce cas, dirigeants et citoyens grandiront en humanité. Ils substitueront autant que possible les affects joyeux aux affects tristes. Ils pourront se libérer de la tyrannie des passions et subordonner l'avoir à l'être. Ils intérioriseront ainsi les qualités de la personne. Celle-ci, impliquant l'autonomie et la dignité du sujet, permet une déliaison à son appartenance originelle par une distance intérieure. Cette distance intérieure, signe d'une pensée affranchie de toute tutelle, met en avant ce qui unit les hommes par-delà leur différence.

À partir de la personne, l'on peut bâtir un État laïque et démocratique qui favorise la stabilité, la pérennité et la paix des États.

CONCLUSION

L'État ne peut véritablement être stable que lorsqu'il y a une séparation de la politique et de la religion. La séparation de la religion et de la politique, d'une part, ramène la religion à son noyau originel : la piété et la charité, d'autre part, elle restitue la politique à elle-même. La politique est l'autoconstitution et l'autoproduction des forces passionnelles. Celles-ci, dans leur déploiement, tempèrent, coopèrent pour constituer la notion commune, un corps unifié qui a un droit souverain sur tout.

Lorsque la politique est restituée à elle-même, elle retrouve le conatus démocratique qui va engendrer la démocratie institutionnelle. La révolution moniste de Spinoza est démocratique et laïque. Elle permet à l'individu, par le jeu des passions de développer pleinement son conatus et de devenir citoyen, c'est-à-dire le fils de l'État qui a en vue l'intérêt général. La souveraineté véritablement absolue est la souveraineté démocratique parce qu'elle est l'ensemble des désirs de la multitude constitué en corps. Rien ne la supplante puisqu'elle est intégrale et totale. La laïcité et la démocratie sont le pari de la liberté, de l'égalité et de la souveraineté des peuples et des individus.

Le malaise politique et social dans lequel est plongé le monde contemporain demande que soit revisité et appliqué les principes de la laïcité et de la démocratie. Ils peuvent aider à remédier aux incohérences du néolibéralisme, du communautarisme et à la désertion civique et citoyenne.

Références bibliographiques

1. BALIBAR Étienne, 1985, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF.
2. BOA Thiémélé Ramsès, 2015, *L'ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, CERAP.
3. BENCHEIKH Ghaleb, 2005, *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presse de la Renaissance.
4. COLLIOT-THÉLÈNE Cathérine, 2011, *Démocratie sans « demos »*, Paris, PUF.
5. COQGuy, 2005, *La laïcité principe universel*, Paris Felin.
6. DELEUZE Gilles, 2015, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minit/Reprise.
7. ÉLIADE Mircéa, 1991, *Histoire des croyances et des idées religieuses tome I, de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot.
8. ÉLIADE Mircéa, 1971, *Histoire des croyances et des idées religieuses tome II, de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris, Payot.
9. GAUCHET Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard/ folio-essais.
10. GAUCHET Marcel, 2017, *L'avènement de la démocratie tomeIV, Le nouveau monde*, Paris, Gallimard.
11. GAUCHET Marcel, 2015, « *Les ressorts du fondamentalisme islamique* », Le Débat, <http://www.cairn.info/revue-le-debat-2015-3-page-63.htm>, p.63-81, consulté le 19-06-2018 JADAANE Fehmi, 1992, « *Umma musulmane et société islamique* », Pouvoirs n° 62, Paris, puf, p.31-44.
12. KOMENAN Aka Landry, 1990, « *État et stabilité politique chez Spinoza* », Annales de Lettres, Arts et Sciences Humaines, Tomes 2, Université d'Abidjan, p. 189-214.
13. KÜNG Hans, 1995, *Le judaïsme*, traduction Joseph Feisthauer, Paris, éditions du Seuil.
14. NKRUMAH Kwame, 1973, *Le néocolonialisme dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine.
15. MATHERON Alexandre, 2011, *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, Paris, ENS éditions.
16. MATHERON Alexandre, 2016, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minit.
17. MISRAHI Robert, 1997, *L'être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Paris, Encre marine.
18. MUGNIER-POLLET Lucien, 1976, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin.
19. PENA-RUIZ Henri, 2009, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard/ folio-actuel.
20. ROSANVALLON Pierre, 1998, *Le peuple introuvable histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
21. SOLER Jean, 2002, *Aux origines du Dieu unique tome I, L'invention du monothéisme*, Paris, Fallois.
22. SPINOZA, 2002, *Œuvres complètes*, traduction Rolland Caillois, Madeleine Francès, Robert Misrahi, Paris, Pléiade.

23. TOURAINE Alain, 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard.

SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

ENDOGENEITE ET MODERNITE POUR TRAITER L'EAU DOMESTIQUE : AQUATABS COMME CONVERGENCE DE REVELATION DU SAVOIR-FAIRE TRADITIONNEL DANS LES DEPARTEMENTS DE L'ATACORA ET LA DONGA (BENIN)

GOHY Gilles Expédit

Université d'Abomey-Calavi, Bénin

gohygilles@yahoo.fr

Résumé

Cette étude de base financée par Population Services International /PSI Bénin dans l'Atacora et la Donga en 2007, interroge la réflexivité locale en situation contrainte pour l'innovation endogène. Utilisant le modèle compensatoire du consommateur en approche homéostatique centrée sur la motivation humaine, elle montre le produit de traitement de l'eau domestique Aquatabs comme le déclencheur d'une introspection communautaire. Elle valorise les données de huit entretiens focalisés de groupes (4 par département) et 14 entretiens individuels approfondis par zone, soit 36 entrevues qualitatives d'une part. Aussi, a-t-elle étudié un échantillon de 50 enfants de 5 ans &+ comme interface de l'endogénéisation. Elle indique que l'adoption d'Aquatabs est tributaire du vécu passé des utilisateurs et de leur sympathie envers sa fonction utilitaire. Aquatabs devient une construction sociale de dialogue pérenne entre le Su et le Non-su, le Connu et l'Ignoré. La coopération au développement n'étant pas une arène mortifère, il n'est pas nécessaire de s'en désolidariser mais de l'opérationnaliser comme un outil de réveil ou de rappel fondamental. Elle joue effectivement l'important rôle d'actualisation du passé ou de réactualisation du passé dans le présent de sorte que les oublis séculaires deviennent les bras séculiers de la novation du présent, une matrice de révélations qui pousse à réinventer les existences. La nécessité d'une endogénéisation pour le développement communautaire s'impose d'office. Les chercheurs, devront mieux re-susciter la novation en améliorant les technologies domestiques utilitaires des savoirs endogènes.

Mots-clefs : Bénin, eau domestique, aquatabs, fonction utilitaire, endogénéité.

Abstract

This baseline study funded by the USAID in Atacora and Donga departments in Benin country deals with the local reflexivity in constraint situation. That shows a domestic water treatment product the acceptability of a domestic water treatment product (Aquatabs) as the revealing dingler of a communautary introspection. Using the compensatory model of customer in homeostatic approach, it increases data of eight focused discussion groups (4 for each department and 14 individual discussions per sampling area), so a total of 36 qualitative discussions. As an endogenous interface, a sample of 50 children of at least 5 years old has been used to appreciate their relationship with water. The study shows that the Aquatabs' adoption is leaded either by the users' past real-life or their affinity toward its functional utility. Aquatabs becomes therefore a social construction of sustainable dialogue between the "Known" and the "No known", the "Known" and the "Ignored". So, although cooperation for development is never empty of hegemonist ideology, it is not necessary to withdraw one's support from it but to undertake it as a tool of awakening or fundamental recall. That plays effectively the important role of the past actualization or its' re-actualization in the present-time. Time-honored tools become time-honored arms of the present-time innovation proving the necessity of a better consideration of the endogenous knowledges.

Keywords: Benin, domestic water, aquatabs, utilitarian function, endogenous.

INTRODUCTION

L'eau est un liquide de vie indispensable aux populations et détermine leurs rapports à l'existant. Aucun être vivant d'oxygène ne peut de ce fait vivre sans eau. Outre qu'elle fait partie intégrante des trois éléments fondamentaux de la vie sur terre (air, eau, feu), l'eau se focalise dans les communautés comme la jonction entre plusieurs mondes : le haut et le bas ; le visible et l'invisible, le physique et le minéral.

Au Bénin en général et dans les départements de l'Atacora et de la Donga, il n'y a point de libations ou d'intercessions entre les Vivants et les Morts qui excluent l'eau et en occultent la prééminence. La vie du clan ou du lignage doit sa légitimité à l'utilisation de l'eau qui éteint divers incendies (physiques, verbaux ou minéraux), rafraîchit les cœurs et adoucit les langues qui, de son fait, perdent d'office toute acidité. L'eau est donc tout aussi indispensable à la nature qu'à l'homme : sans elle, point de vie possible pour la faune et la flore, la végétation et l'agriculture. C'est elle également qui sculpte les reliefs, façonne et habille les paysages de l'environnement. C'est l'eau qui peut provoquer des catastrophes naturelles : sécheresse, inondations, glissements de terrains, avalanches, maladies hydriques ou autres : diarrhées, parasitoses et amibiases diverses. L'eau, c'est la vie !

Quel qu'il soit, le paysan (ou la paysanne) tient à la vie dans son environnement qu'il escompte utiliser pour soi et pour les siens. Il cherche avec opiniâtreté, à équilibrer ses constantes physiologiques aux différentes influences subies ou aux contraintes agressives. Il sait que l'eau à boire, l'aliment à consommer, le sommeil à s'octroyer, ... doivent rimer avec son cycle de vie qui lie ses capacités objectives d'existence. Son intelligence et l'imagination dont il tirera conjonctuellement les ressources idoines déterminent ainsi la rationalité de son comportement (fonction de relation) essentiellement mû par la motivation humaine qui permet d'expliquer :

- la variabilité du comportement d'un individu face à une situation constante. Ce qui signifie qu'une même situation acquiert une valeur variable selon les moments. Dans de tels cas, des paramètres internes sont utiles pour expliquer cette variabilité ;

- la stabilité et la direction à court terme du comportement d'un individu engagé dans l'obtention d'un but ou l'évitement d'une menace (K. Berridge, 2004 p. 180).

C'est au vu de cette approche homéostatique de la motivation humaine qu'il est possible de se demander si la variabilité dans l'accès au produit de consommation domestique dans l'Atacora et la Donga n'est pas sympathique du vécu des communautés. On s'attendrait alors à ce qu'un produit ait un franc succès quand il intègre les fibres intimes des bénéficiaires.

Il y aurait donc chez le consommateur-agent rationnel de ces deux départements, une recherche permanente d'équilibre physiologique, psychologique et mental. Elle ébranle d'emblée un modèle compensatoire¹, un construit étudiant des processus de compensation simple ou complexe utilisés par un individu lors de son évaluation d'un produit, d'un service, d'une marque. Certains attributs positifs sont alors considérés et analysés pour intervenir en compensation d'attributs négatifs, selon le principe de vase communicant. La compensation y est alors un substitut du vide, dans l'isolement d'un manque. D'utilité marginale élevée, elle équilibre la vie de l'individu dont elle module les méandres. Le modèle compensatoire, par l'approche homéostatique, est alors essentiellement dynamique, induisant un processus de vie d'obligations et intègre dans un corpus de besoins tout élément de remblai ou de comblement biologique. La motivation humaine y est ainsi un mécanisme d'aide à la décision et à l'action. Elle obvie les parts d'incertitudes récurrentes et les risques potentiels de changements de comportements : la survie est la motivation ultime, dans la jouissance opiniâtre de l'avoir.

Cette recherche issue de l'étude de base comporte deux parties. La première formalise ses fondements et sa démarche méthodologique de l'étude. La deuxième présente les résultats d'analyse et en élargit les dimensions dans une discussion idoine.

¹ - Le modèle compensatoire intègre la psychologie du consommateur qui postule que ce dernier a toujours des comportements parfaitement rationnels. Pour d'autres détails, voir Gohy (2019).

1. Formalisation du travail

1.1. Justification

L'importance de l'eau dans la vie des êtres vivants est si unanimement reconnue qu'elle est prisée et valorisée aussi bien dans le monde en développement que dans le monde développé. Avant le dernier choc pétrolier des années 1990 – et peu de personnes y firent attention – un litre d'eau embouteillée coûtait plus cher qu'un litre d'essence ! Toujours vital, le thème de l'eau est encore perçu comme un enjeu fort pour le présent et l'avenir, tant et si bien que dans les pays développés, la durée du séjour de l'eau potable dans un réseau de distribution affecterait sa qualité et son goût : l'eau doit couler ! On se préoccupe encore de son accessibilité dans les pays en développement !

Cette importance est modulée dans les contrées sous-développées où elle draine le paradoxe de la mort préséante : l'eau source de vie y est aussi source de mort à cause des impuretés qu'elle porte. La femme enceinte porteuse de vie à donner peut y trouver la mort tant l'eau souillée est une menace permanente pour la vie. L'eau souillée comme piège tragique à la bonne santé des populations constitue ainsi une embûche au développement des communautés béninoises, proies permanentes à la maladie et à la mort.

Les ménages ruraux et péri-urbains du Nord-Ouest Bénin (Atacora et Donga) sont ainsi confrontés au péril hydrique, à telle enseigne que l'ONG américaine PSI Bénin via l'USAID y introduit un produit de traitement de l'eau à domicile très utile depuis 2007. Pour ces populations, l'eau est de nature divine et si elle donne la maladie ou la mort, c'est qu'elle aurait été entretemps "gâtée" (polluée) par des actions malveillantes. Mais, elles demeurent fermement convaincues qu'elle peut être "réparée", réhabilitée par des actions énergiques bienveillantes. La réparabilité de l'eau pour un usage bienfaisant est donc internalisée par les communautés villageoises d'office motivées à une écoute favorable de tout discours bienveillant. Leur motivation tient ainsi à la nature bienveillante du Créateur pour leur bonne vie. Il est donc normal d'envisager l'acceptabilité d'un produit de traitement de l'eau à domicile

dans les départements de l'Atacora et de la Donga bien nécessaires. Les représentations y jouent une importante partition².

- *Importance des représentations*

L'univers béninois est peuplé de représentations dont les collectives jouent un rôle aussi important sur les comportements que les faits ou la réalité objective. Elles servent à décrypter les événements, à domestiquer l'étranger, à classer le nouveau dans des catégories connues. Elles sont aussi les guides pour l'action et la décision et elles servent à imaginer, planifier et communiquer : *comment manger, choisir ses boissons sans des représentations de ce qui est comestible et de ce qui ne l'est pas ?*

Les représentations ont une force de résistance au changement par leur triple ancrage : émotionnel-affectif, cognitif et institutionnel (J. Nuttin, 1996). L'inertie de la représentation permet ainsi de saisir le décalage opéré entre les représentations actuelles de l'eau et les caractéristiques nouvelles de la ressource, liées à la modification récente des contextes sociaux et environnementaux : pollution, augmentation de la densité de l'habitat, modification des modes d'habiter, dégradation visible de l'eau, etc.

C'est ce décalage entre la représentation de l'eau et les comportements actuels qui apporte des éclairages sur les contradictions apparentes relevées dans les différentes cultures. Il met en évidence, dans la population, une connaissance fine de la fragilité de la ressource en eau mais un refus d'en tenir compte dans des comportements quotidiens, des modes d'habiter, de nouvelles appropriations du territoire en raison d'une représentation aujourd'hui obsolète, d'une eau "don de dieu", "facilement régénérée", "abondante", "inépuisable", l'eau des temps anciens, l'eau biblique qui jaillit toute pure, sous le bâton de Moïse pour désaltérer les Hébreux, etc.

Ces représentations sont modelées par les processus cérébraux mais sont aussi forgées par la société. Les représentations ne sont pas que des images de la réalité; elles véhiculent de véritables petits modes d'emploi du monde. Elles diffèrent alors les uns des autres sur les quatre thèmes suivants :

- les valeurs, esthétiques et symboliques ou éthiques et utilitaires ;

² - Pour les représentations liées à l'eau, voir Haïti (2013), Bleu (2014), Croix-Rouge (2015) et Gohy (2019).

- les niveaux de prise de conscience des problèmes liés à l'eau à partir d'une représentation du cycle global de l'eau ou d'une vision morcelée et ponctuelle du circuit de l'eau ;
- les relations aux organismes de gestion de l'eau qui déterminent des attitudes de méfiance - confiance, en référence au contrôle perçu de la ressource ;
- les comportements et particulièrement les motivations de comportements d'économie, de filtrage individuel de l'eau, de surveillance ou de refuge dans l'eau en bouteille (B. de Vanssay, 2003).

Les conséquences du manque d'eau potable dans les contrées pauvres peuvent être catastrophiques et dévastatrices pour leur croissance économique et leur développement. Les ménages ruraux et péri urbains de l'Atacora-Donga paient ainsi un lourd tribut aux maladies hydriques. Selon B. de Vanssay (2003), en moyenne, un enfant de moins de cinq ans souffre de 2,2 épisodes de diarrhée par année dans les pays industrialisés, et ce taux est beaucoup plus élevé dans les pays en voie de développement. Toutefois, les maladies diarrhéiques ou gastroentérites aiguës ne constituent qu'un aspect de la gamme variée des maladies hydriques qui continuent de s'associer à une morbidité importante dans les pays industrialisés et à une mortalité considérable dans les pays en voie de développement (B. de Vanssay, 2003).

Le problème de l'accès à l'eau potable y est aggravé par des comportements néfastes au bon entretien et au stockage de l'eau acquise souvent de hautes luttes ou de souffrances physiques réelles consenties pour son acquisition. Initialement potable, elle est ensuite, par ignorance, souillée par des comportements inadéquats au maintien de sa bonne qualité à la consommation. Le manque d'hygiène physique ou corporelle nuit aussi souvent à la bonne qualité de l'eau de consommation et à la santé des membres des ménages. Manger avec des mains sales, ne pas se les laver après avoir déféqué, et les utiliser pour l'eau de consommation et les denrées consommées, sont aussi des comportements nuisibles à la bonne santé individuelle et collective des ménages. L'adoption d'un produit de traitement de l'eau domestique arrimé à une meilleure représentation des comportements favorables à son efficacité est nécessaire dans ces contrées.

1.2 Volonté politique manifeste

Le Gouvernement du Bénin fait constamment des efforts visant la satisfaction des besoins des populations en eau potable et diminuer la prévalence des maladies

diarrhéiques. Et certains partenaires au développement, sensibles à ces efforts, interviennent pour l'aider à réussir sa mission. L'USAID introduit dans certains départements du Bénin, un produit de traitement à domicile de l'eau. PSI-Bénin, retenu comme maître d'ouvrage de ce projet, commandita une étude examinant l'acceptabilité du produit dans les milieux ruraux et péri urbains de la Donga et de l'Atacora. Des séances de démonstration du produit organisées évacuèrent toute réticence des communautés et ménages confrontés à l'efficacité du produit. Les bienfaits du produit de traitement de l'eau à domicile furent d'office appréciés *in situ*.

1.3 Méthodologie

Toute recherche de terrain étant prioritairement didactique, la compréhension de ses résultats nécessite la description détaillée de sa méthodologie de collecte et d'analyse.

La démarche méthodologique opérationnalisée est participative, avec l'observation participante des enquêteurs comme critère de validation des informations recueillies. Grâce à des entretiens individuels, des entretiens focalisés de groupes et des observations directes, aussi bien les enquêteurs que les acteurs concernés par l'étude se sont exprimés librement à toutes les phases de la collecte d'informations. Deux guides d'entretien ont été administrés respectivement aux deux cibles suivantes : (i) les adultes des ménages des milieux ruraux et péri urbains de l'Atacora et de la Donga et (ii) leurs enfants âgés d'au moins 5 ans.

Afin d'appréhender les bonnes manières enseignées aux enfants, un petit échantillon d'enfants âgés d'au moins 5 ans fut constitué pour apprécier leurs rapports à l'eau³. Cette proposition légitime l'importance de l'Enfant comme vecteur d'influence des comportements parentaux (M. Kahn, 2005). L'Enfant d'aujourd'hui est l'Homme de demain et les parents demeurent plus sensibles aux observations de leurs progénitures sur eux et leurs comportements. Toujours préoccupés d'en être les modèles, les parents prédisposent toujours les suggestions de leurs enfants. Dans la vie du couple, la mère utilise aisément ses jeunes enfants comme élément d'infléchissement des rigueurs ou intransigences du conjoint. A l'opposé, certains pères utilisent leurs jeunes enfants

³ - Par exemple : se lavent-ils les mains avant de manger ? à la maison ? à l'école ? après les défécations ? à la maison ? à l'école ? Quel type d'eau boivent-ils ? à la maison ? à l'école ? Protègent-ils les nappes d'eau qui existent dans le quartier ? le village ? Comment utilisent-ils l'eau : rationnellement ? en la gaspillant ? à la maison ? à l'école ?...

pour transmettre ou communiquer avec leurs conjointes, sur des thèmes sensibles et variés, à des moments plutôt délicats de la vie du couple. Les enfants sont donc de bonne écoute et de puissants vecteurs de changements de comportements parentaux.

Le fait de confronter d'autres opinions, perceptions, aspirations et points de vues à ceux enregistrés aux entretiens focalisés de groupes a l'avantage, par triangulation, de « creuser » ou de nuancer lors de l'analyse des données certaines informations des entretiens de groupes fatalement influencés par l'effet dirigeant de groupe. On est ainsi assuré de collecter des informations objectives et qui sont traitées et restituées impartialement.

Cette description de la situation hydrique globale du Bénin trouve une certaine cristallisation dans le département de l'Atacora et la Donga où la situation est préoccupante. Il est donc normal d'envisager l'essai d'un produit de traitement de l'eau domestique pour en apprécier l'acceptabilité dans les départements étudiés.

Cependant, le produit à faire accepter par les populations étant un élément nouveau dans la vie des ménages, donc des communautés, il est un produit dissonant⁴. Il s'agit de mieux comprendre le processus de perception d'un produit ménager dissonant et d'étudier les effets de l'information sensorielle et non sensorielle sur la perception et l'acceptabilité de ce type de produit dans les ménages des milieux ruraux et péri urbains du département de l'Atacora et de la Donga. L'objectif est de faire consentir à un nouvel élément de vie qui vient, soit bousculer ceux déjà existants ou s'y insérer pour s'y intégrer. C'est une potentielle agression, une violence inhérente exercée sur le vécu quotidien de ces communautés, parce que bouleversant leurs habitudes séculaires. Il y a donc des logiques différenciées attendues de l'acceptabilité du produit dans l'aire étudiée, à travers les points suivants :

- a- les informations sur les connaissances et les croyances en ce qui concerne l'eau et les maladies hydriques ;
- b- les sources d'approvisionnement en eau de boisson et les conditions de stockage dans les ménages visités ;
- c- les informations sur les comportements liés à la manipulation et à l'utilisation de l'eau dans les ménages pour se laver les mains ;

⁴ - Par produit "dissonant", il faut entendre un produit non familier au quotidien des ménages, c'est-à-dire un produit dont les attributs attendus présents dans la catégorie mentale du sujet sont incongruents avec les attributs réels du produit.

- d- les réactions des ménages après leur avoir fait expérimenter le produit par des tests pilotes;
- e- les observations sur la qualité de l'eau (goût, couleur et autres) après le traitement ;
- f- les informations sur la perception, l'utilisation, la manipulation et la conservation (stockage) du produit à domicile ;
- g- les facteurs favorables (motivations, disponibilité, ...) et défavorables (barrières comportementales et autres) à l'adoption du produit par les populations ;
- h- l'élasticité du prix à payer pour le produit en tenant compte des facteurs comportementaux liés à l'utilisation du produit (prix prêt à payer) ;
- i- les choix des populations sur la base des noms des marques proposés ;
- j- les recommandations concrètes aux fins de décisions.

1.3.1 Chronotâche

Les documents de collecte remplis furent récupérés chaque deux jours par des missions de supervision tournante prévues à cet effet. Cette organisation a permis de démarrer la saisie des données dans un délai maximum de deux semaines après le démarrage de la collecte. Les cadres des structures centrales ou décentralisées du Commanditaire furent impliqués dans les missions de supervision rotative de l'équipe technique.

1.3.2 Contribution à la mise en œuvre

a- Assistants de recherche

Deux assistants de recherche, sous la supervision directe du consultant et maîtrisant la culture du milieu (modes de vie du site) et au moins deux des quatre langues parlées dans le département de la Donga : *anii, nago, kotokoli* et *lokpa* ont aidé à la validation du chronotâche utilisé.

Maîtriser au moins une des langues parlées dans le département (contigu) de l'Atacora : *dendi, ditammari, wama, nateni, bariba* et *biali* fut une exigence pour tenir compte de l'extrême porosité des frontières départementales, qui fait que l'originaire d'un département donné se sent à l'aise dans l'autre. Familiers des réalités socioculturelles du milieu d'étude, ces animateurs, parfaits locuteurs sous la responsabilité du Superviseur de Zone, organisent et réalisent avec les enquêteurs, les entretiens de groupes focalisés et individuels.

b- Superviseurs de zones

Les quatre ont assuré la régularité et la fiabilité de la collecte dans les zones Atacora et Donga, garantissant les caractéristiques des personnes enquêtées, parfaits locuteurs des langues de leur aire de supervision sillonnant les sites de collecte.

c- Preneurs de notes et rapporteurs

Vu la nature sensible de l'étude (intimité des cibles), les quatre preneurs de notes sont particulièrement importants. Ils ont la délicate mission d'observer attentivement, outre les façons de faire des personnes enquêtées dans leurs rapports à l'eau, tout le déroulement des séances focalisées de groupes, les réactions, gestes et mimiques des participants; prenant les notes utiles à l'analyse de contenu pourvue d'informations possibles. Leurs notes permettent de nuancer et de relativiser des propos sectoriels, enrichissant les analyses et les commentaires relatifs aux verbatim. Pour maximiser l'efficacité dans l'action, ils furent rapporteurs pour les entretiens de groupes, maîtres de la culture du milieu et d'au moins deux langues du milieu.

d- Transcripteurs et secrétaires

Chargés de la mise en forme des discours et de leur compte-rendu fidèle et détaillé, les quatre transcripteurs mirent diligemment en forme les discours enregistrés. Les huit secrétaires mirent diligemment en forme les documents sources de l'information (transcriptions,...).

1.4 L'analyse du contenu des données

Les données qualitatives firent l'objet d'une analyse par cible et une analyse transversale par thème, prenant en compte, pour certains aspects, les variables culturelles. L'analyse fit ressortir les points favorables à l'adoption et à la large utilisation du produit de traitement d'eau à domicile dans l'Atacora et la Donga, comme compensation d'un vide séculaire.

Les informations des questions ouvertes furent traitées par l'analyse de contenu de motivation humaine exprimée. Cette méthode d'analyse de ces questions « *est une technique de recherche pour la description objective, systématique et quantitative, du contenu manifeste des communications, ayant pour but de les interpréter* » (Jean Berelson, 1952, p. 12). Recommandée quand degré de précision ou d'objectivité élevé doit être atteint, elle vise, à partir des informations contenues dans les discours exprimés à opérer des inférences valides et reproductibles. Réduire la multitude des mots des réponses

fournies par les enquêtés aux questions ouvertes, à quelques catégories analytiques induites des discours analysés et à des unités thématiques dont la présence ou la fréquence permirent des inférences est l'objectif ultime⁵. Ainsi, les catégories sont les rubriques significatives, en fonction desquelles le contenu sera classé et éventuellement quantifié.

La valeur de l'analyse de contenu dépend pourtant des hypothèses émises et des catégories exprimantes. L'unité d'analyse est la plus petite unité de signification, élément du discours possédant un sens complet en lui-même. Le modèle d'analyse adopté ici est le modèle *itératif* qui postule qu'en l'absence de théorie, le chercheur construit au fur et à mesure une explication du phénomène étudié.

L'analyse de contenu permet ainsi de rendre intelligibles les données collectées. Un des types d'analyse privilégiés en analyse qualitative, l'analyse de contenu est robuste car elle associe les analyses littérale et interprétative des informations (fréquences d'occurrence des libellés fondateurs du discours). La création et l'interprétation des catégories analytiques fondent ainsi l'analyse de contenu qui utilise dès lors, et en sus, les clés de l'analyse littérale des discours que sont les *verbatim* (ou littéraux) en analyse qualitative.

Cette étude permet, en quantifiant ce matériel symbolique que sont les mots, les expressions, le langage, de comparer des groupes de fait. A la simple description, elle propose une mesure exacte du perçu global et intuitif, rendant compte des différences auparavant inaperçues. Elle considère le contenu manifeste (le dit explicite à la signification du sens dévoilé) des discours que leur contenu latent (l'implicite, l'inexprimé, au sens caché, à la signification du sens voilé, bref, les éléments symboliques du matériel analysé)⁶.

⁵ - On met par exemple un accent particulier sur des catégories analytiques / unités thématiques données, chaque fois que le poids de leurs modalités dans la gamme d'ensemble est suffisamment considérable pour appuyer toute conclusion plausible.

⁶ - Il convient de rappeler que le contenu manifeste n'éliminera et ne remplacera jamais le contenu latent. En fait, les deux se complètent, car l'analyse de ce qui n'est pas dit ne peut avoir de valeur que si elle repose sur une bonne analyse de ce qui a été dit, sur une analyse complète et détaillée du contenu manifeste dont l'analyse fournit des résultats reproductibles par d'autres chercheurs. L'analyse descriptive devient dès lors détectrice d'un contenu latent.

2. Résultats

2.1. Accessibilité à l'eau et sa perception par les populations

L'eau est unanimement considérée dans la zone de l'étude comme une denrée vitale dont l'accessibilité relativement facile, ne permet toutefois pas d'occulter les dangers de souillure qui menacent de façon permanente l'eau de consommation collectée par les ménages. Il existe sur les sites de collecte, outre les marigots, des pompes manuelles, des puits à grand diamètre protégés ou non, aux alentours des concessions. L'eau de pompe est souvent bue et celle du marigot ou du puits est utilisée pour la lessive, le bain et la cuisson des aliments. Toutefois, de nombreuses personnes boivent l'eau de marigot à cause de sa fraîcheur et le goût non salé qui la caractérise.

L'accessibilité à l'eau doit aller de pair avec l'hygiène du milieu dont la corrélation avec la bonne santé des personnes semble n'être point internalisée par tous, dressant bon lit à de nombreuses maladies.

2.2. Maladies hydriques

Les maladies liées à l'eau identifiées par les agents de santé sont : diarrhées, dysenteries, vomissements, infections des plaies et parasitoses, quel que soit le site de collecte. Toutefois, cette liste n'est pas exhaustive de celle des maladies, fournie par les habitants, quel que soit la localité de collecte; ce qui permet de penser que ces derniers adoptent des recours thérapeutiques informels et que tous les cas de maladies ne sont pas orientés vers les centres de santé. L'élimination des maladies hydriques allègerait sensiblement la liste de celles maintenant les ménages sous le joug de la dépendance.

2.3. Importance des latrines

La présence et la fonctionnalité des latrines apparaissent quelque peu problématiques dans la zone d'étude. Il y a très peu de latrines et les populations vont quasiment en brousse ou dans les teckeraies pour leurs besoins ; les enfants se satisfont aux alentours des maisons/concessions ou sur les tas d'ordures, sans s'en formaliser. La faible affection des populations envers les latrines n'est pas seulement due à leur nombre restreint. Il s'ajoute à cette raison, l'interdiction faite aux populations d'y accéder parce qu'étant généralement la propriété des écoles ou des hôpitaux d'une part, et l'odeur désagréable que l'on y respire quand on s'y enferme, d'autre part. Il est impensable de voir les enfants les fréquenter et les utiliser. Il y a donc nécessité d'éduquer les

communautés à l'indispensable utilisation des latrines par les enfants capables de les fréquenter.

2.4 L'hygiène manuelle

L'hygiène et le lavage des mains par les habitants ne sont pas systématiques. Les populations ne se lavent pas les mains au cours de tous les repas. Les repas qui reçoivent cette attention sont généralement ceux qui sont accompagnés par des sauces et qui sont consommés par les personnes qui connaissent l'importance du lavage des mains avant la consommation des repas. Une pédagogie en matière d'information, éducation et communication (IEC) appropriée à l'hygiène manuelle est nécessaire afin que l'hygiène personnelle et du milieu fasse du lavage des mains un puissant vecteur de bonne santé.

2.5. Traitement de l'eau par le produit de traitement

Concernant le traitement de l'eau et les conditions d'acceptabilité du produit par les populations, on retient simplement que tous les interviewés saluent l'initiative de PSI-Bénin d'amener le produit dans leur département et ont déclaré pour la grande majorité être déjà prêts à l'acquérir, à un prix abordable entre 100 et 200-500 FCFA le flacon, le prix modal étant 250FCFA. Certains ont ainsi affirmé qu'au lieu d'aller acheter la bassine d'eau à 15-25FCFA à la pompe, une fois le produit disponible, ils l'utiliseront pour traiter l'eau du marigot qu'ils trouvent meilleure à toutes. On a donc la certitude que le produit dissonant est accepté dans l'Atacora et la Donga, par des canaux diversifiés.

2.6. Canaux de communication

Les canaux de communication jouent un grand rôle dans les communautés. Les agents de santé et les leaders d'opinions ont identifié : (i) les radios communautaires (pour des communiqués en langues locales) ; (ii) les crieurs publics; les mosquées, églises et écoles; les centres de santé pour les informations relatives à la santé (iii) et les réunions/concertations entre habitants pour des discussions et des échanges de points de vues.

Un plan de communication bien élaboré qui tiennent compte de ces canaux, est de nature à vulgariser le produit de traitement de l'eau à domicile, dans les mœurs des habitants couverts par l'étude.

3. Discussion

3.1. Produits dissonants et responsabilités des professionnels

L'étude révèle que les professionnels qui souhaitent mettre sur le marché des produits potentiellement dissonants tels que des produits nouveaux (innovations totales ou modifications des pratiques existantes), faisant l'objet d'un repositionnement ou soumis à une extension de marque, pourraient, par une meilleure connaissance du processus de perception des produits dissonants, en contrôler les effets sur la préférence des consommateurs que sont les ménages des milieux ruraux et péri urbains de l'Atacora et de la Donga. Ils pourraient notamment, à travers les informations sensorielles et non sensorielles, agir sur les représentations des consommateurs, favoriser l'acceptabilité du produit et s'adapter aux attentes des consommateurs.

Les professionnels doivent néanmoins communiquer sur les caractéristiques dissonantes du produit pour les valoriser, et s'engager par exemple dans des actions pédagogiques d'explication ou dans des actions de séduction et de conviction. Ils tablent sur les diverses représentations qui conduisent le produit et le fondent. En effet, la psychologie sociale a montré que la perception du produit, et par voie de conséquence les comportements, étaient influencés par le système représentationnel de l'individu. Lorsque les stimuli sensoriels ne sont pas en adéquation avec les attributs attendus du produit présent dans la catégorie mentale à laquelle appartient ce produit, une dissonance cognitive se produit. En effet, l'exposition du sujet à un produit alimentaire ou ménager entraîne la comparaison à son schéma mental de référence pour la catégorisation. Si les attributs sensoriels (couleur, forme, aspect, odeur, texture au toucher...) et non sensoriels (informations figurant sur le packaging) du produit, au moment de la confrontation, ne correspondent pas aux représentations du produit en mémoire.

Dès lors, les caractéristiques individuelles et contextuelles induisent des systèmes de valeurs différenciés selon que l'individu se réfère spontanément à l'eau domestique ou à l'eau naturelle. Les caractéristiques contextuelles rendent compte, en particulier, des

conditions générales climatiques et de la situation de pénurie (constante ou occasionnelle) ou d'abondance de l'eau dans l'environnement de proximité des individus.

3.2. Intégration des représentations

En tant que filtres interprétatifs de la réalité et comme moyens normatifs d'orientation des comportements individuels et collectifs, les représentations individuelles et sociales constituent un des éléments clefs de l'articulation homme/environnement. On comprend donc l'intérêt d'étudier cette forme de connaissance aussi bien dans sa dynamique, en tant que processus, que sous la forme des résultats relativement stables de ce processus (le contenu et la structure de la représentation).

Les représentations sont dès lors des ensembles structurés d'objets mentaux qui correspondent à une connaissance sur le monde. Elles sont donc des représentants mentaux des objets, issus de la perception. Elles ne sont pas homogènes : le terme désigne à la fois le processus, c'est-à-dire l'activité qui produit l'entité, et l'entité elle-même. Elles sont le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle l'individu reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique.

Dans les communautés étudiées, les modifications de comportements sont commandées par l'efficacité perçue de l'action individuelle ou collective ; c'est la raison pour laquelle, dans cette étude, on s'est interrogé sur l'existence de leviers sur lesquels agir pour améliorer les niveaux de prise de conscience et sur les groupes qui constituent les relais les plus efficaces pour modifier les pratiques vis-à-vis de l'eau.

La prise de conscience individuelle ou collective des problèmes liés à l'eau ne se traduit pas forcément par la perception de l'efficacité de l'action individuelle et collective. On peut observer des niveaux d'engagement très variables selon les milieux d'existence et les motivations individuelles. L'information reçue est toujours interprétée ; les gens agissent en fonction de ce qu'ils savent, croient, sentent, évaluent, espèrent et craignent. Les comportements observés ne sont guère linéaires, *"ils se présentent sous forme de réseaux de relations"*, comme l'écrit le sociologue Joseph Nuttin (1996).

L'ensemble des variables environnementales, sociétales et individuelles se combine et s'organise en systèmes de valeurs. La différenciation de ces valeurs dans les communautés s'opère en fonction du caractère naturel ou domestique, qui domine les

représentations de l'eau dans les communautés humaines. Il y a donc des représentations globales de l'environnement fondées sur la perception de l'interdépendance entre l'homme et son environnement et étayées par une représentation idéale de l'eau. Il y a donc opportunité de s'en pénétrer pour un éventuel changement de comportement.

3.3. Enjeux et choix du produit

L'objectif de l'étude étant de faire choisir aux communautés béninoises des milieux ruraux et péri urbains de l'Atacora et de la Donga un produit nouveau, ce type de choix s'opère sur des critères d'efficacité, mais surtout de tolérance et d'acceptabilité par les utilisateurs afin de proposer une alternative au changement de comportements (lavage des mains, par exemple).

L'influence positive d'un produit comme ce produit de traitement de l'eau à domicile sur ses cibles, à moins de nuisances ou pathologies sociales réelles, reste tributaire des réseaux informels de communication. Ces réseaux trouvent un terreau favorable au niveau des caractéristiques socioculturelles de la cible (niveau d'éducation, milieu et quartier de résidence, ...). En fait, la représentation du produit au premier contact (prime abord) et la représentation du produit en mémoire par l'individu provoque ainsi un inconfort mental en raison de l'incertitude sur les conséquences possibles de l'incorporation et sur les caractéristiques organoleptiques, hygiéniques et nutritionnelles du produit. L'instinct de survie amène alors l'individu à centrer son attention sur les résultats négatifs éventuels. Or, en alimentaire, la perception du risque est sous-tendue par une part d'irrationnel et par l'instinct de survie, qui conduisent l'individu à surévaluer les effets négatifs possibles de la consommation du produit⁷. La nécessité de tenir compte des dites caractéristiques au niveau de toutes les mères et les personnes consommatrices ou utilisatrices du produit s'est imposé absolument.

Cette influence est aussi fonction des canaux de sa diffusion, de sa connaissance et de sa visibilité. Il n'y a jamais trop de publicité pour des produits du genre, surtout dans des communautés rurales. Relâcher le matraquage publicitaire peut donc beaucoup

⁷ - Le risque perçu s'appuie ici sur le concept de représentations. En effet, les psychologues cognitivistes définissent le risque perçu comme le résultat d'une construction mentale, basée sur des informations perçues, s'insérant dans des schémas précédemment mémorisés, et la théorie du comportement décisionnel postule que la prise de décision passe par une phase de structuration au cours de laquelle l'individu construit une représentation mentale du problème à résoudre.

influencer la diffusion et la vulgarisation du produit dans l'Atacora et la Donga. D'où la nécessité d'envisager une veille informationnelle permanente de cristallisation du savoir-faire en hygiène personnelle et du milieu.

Enfin, cette influence peut dépendre aussi de l'affectivité de la cible à travers l'envie qu'elle a d'adopter le produit de façon prolongée. L'acceptabilité d'un produit de traitement de l'eau à domicile est ainsi fonction de la façon dont il a été présenté et « vendu » à la cible qui, de tout temps, adopte un comportement rationnel dans le choix de ses comportements ou de ses produits. Le coût du produit est aussi un important élément de motivation humaine dans l'Atacora et la Donga.

3.3. Importance de la publicité

La qualité de la publicité qui lança et entoura le produit de traitement de l'eau à domicile, de son support spatial et médiatique, et sa durée dans le temps déterminèrent sa durabilité et la force de l'influence de ce produit et de son impact à terme sur ses cibles. Ainsi, une longue période de vulgarisation du produit de traitement de l'eau à domicile, grâce à une pédagogie appropriée, présente encore dans l'Atacora et la Donga le double avantage d'en assumer la bonne diffusion et son acceptation pérenne par les cibles.

Le support linguistique de la publicité relative au produit fut aussi un élément important d'efficacité. La langue de son concept publicitaire demeure un important facteur d'influence et d'impact modulable sur les cibles. Le choix de la bonne assise linguistique de publicité relative à ce produit nouveau, s'est imposé pour le bien des communautés des milieux ruraux et péri urbains de l'Atacora et de la Donga.

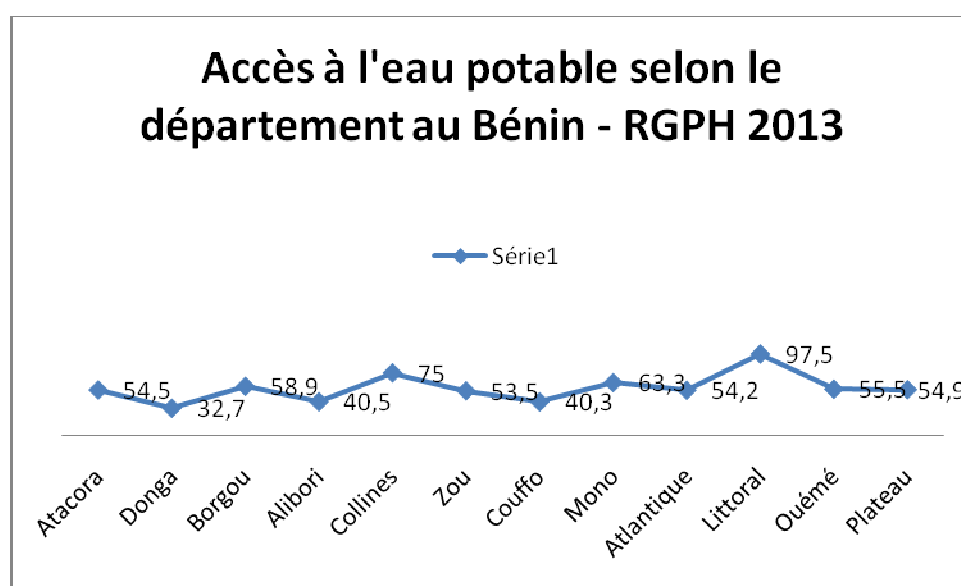
Toutefois, il se peut que le produit de traitement de l'eau à domicile, n'atteigne pas ses objectifs immédiatement, même si tout est fait selon les procédures établies. Il n'est pas toujours possible de comprendre pourquoi. On ne peut blâmer le programme de formation ou de la campagne de lancement du produit si toutes les parties prenantes ne s'investissent point. L'apathie des uns ou le désintérêt des autres, malgré un bon programme d'information et de vulgarisation, peut découler d'un mauvais système de marketing plutôt que d'un programme mal conçu ou mal livré. Mais, il y a aussi le long processus de maturation et de cristallisation du comportement, du fait de l'exposition continue à une publicité dont il faut absolument tenir compte dans l'acceptation d'un

produit sur un marché de consommation. Ce sont ces facteurs de réussite réunis qui garantissent le bon déploiement du produit auparavant dissonant, gage de la santé hydrique au nord du Bénin.

3.4. Soupçon d'impact

A l'étude en 2007, la situation était préoccupante, avec des pics significatifs en milieu rural et au nord du Bénin. Plus de quatre ménages sur dix utilisaient de l'eau insalubre pour les besoins de consommation et près des deux tiers (63%) des ménages de la Donga n'avaient pas accès à l'eau potable (RGPH3, 2002).

La situation par département en 2013 selon l'accès à l'eau potable est la suivante :



Au Bénin, en 2014, le taux de desserte et d'accès à l'eau potable était de 68,1% avec des disparités entre les départements et à l'intérieur des communes d'un même département. Il est encourageant de voir l'Atacora et l'Ouémé au même niveau.

En 2018, plus de 7 communes sur 10 (54 sur 77) étaient dans une situation similaire. L'hypothèse d'une capitalisation nationale de l'expérience de cette étude est bien plausible, au regard du net changement de comportement observé au sein des populations et communautés environnantes. Elle s'améliore dans la Donga.

4. Synthèse

Selon Croix-Rouge (2015), les méthodes simples de traitement de l'eau à domicile ont regagné beaucoup d'intérêt dans les communautés en développement à cause de leurs

sympathies locales, dans la prégnance du vécu, depuis des études similaires. Les principales connues pour le traitement de l'eau avant sa consommation à domicile pour lutter contre de nombreuses maladies comme la dysenterie, la typhoïde et le choléra sont désormais : la filtration sur tissu, la méthode des trois récipients, le traitement par ébullition ; le traitement par chloration (dont Aquatabs), le traitement par filtre céramique, la filtration sur sable, la méthode Naïade (rayons UV), la méthode Sodis (rayons solaires), la méthode Solvatten (rayons solaires) et la méthode *Lifestraw*.

La fonction utilitaire du produit *Aquatabs* fit ainsi réaliser aux communautés en intégration sa forte similitude avec leurs connaissances et pratiques endogènes de traitement de l'eau domestiques. *Aquatabs* devient une construction de dialogue pérenne entre le *Su* et le *Non-su*, le *Connu* et l'*Ignoré*, de sorte que la nécessité d'une reconsidération des connaissances endogènes pour le développement communautaire s'impose d'office. Il n'y a donc pas une multiplicité de pratiques qui entretiennent une quelconque justification permanente d'identité, mais l'impérieuse nécessité de synergie agissante.

On veillera donc à orienter les recherches vers l'amélioration des technologies domestiques utilitaires, pour susciter la novation, la meilleure prise en compte des connaissances endogènes pour une fructueuse intégration du produit dans les us et coutumes des communautés bénéficiaires. Ces connaissances ne seront plus un pis-aller, mais un outil d'internalisation du culturel à l'humain et au social. Il est donc conseillé aux intellectuels et chercheurs autochtones d'œuvrer à une meilleure prise en considération des savoirs endogènes dans le développement communautaire.

La coopération au développement n'étant jamais exempte d'idéologie hégémoniste, il n'est pas nécessaire de s'en désolidariser mais de l'opérationnaliser comme un outil de réveil ou de rappel fondamental. Elle joue effectivement l'important rôle d'actualisation du passé ou de réactualisation du passé dans le présent de sorte que les oublis séculaires deviennent les bras séculiers de la novation du présent, une matrice de révélations.

CONCLUSION

Symbole de sa capacité de maîtrise de sa consommation d'eau potable, l'acceptabilité du produit de traitement domestique de la denrée eau AQUATABS est une preuve tangible de l'ouverture des ménages ruraux et péri-urbains du Nord-Ouest Bénin aux nouvelles

technologies, au monde de nouveaux outils lié au savoir-faire, au changement. Elle manifeste aussi leur volonté d'une bonne santé domestique, afin que le péril hydrique ne figure point dans leurs problèmes / pièges de santé. L'opérationnalité des outils d'innovation comme AQUATABS ébranle ainsi au Bénin le champ d'expérimentation des savoirs et connaissances technologiques, dans un espace de liberté révélateur et détonateur du passé réveillé.

La coopération au développement montre ainsi qu'elle peut révéler les potentialités de développement des communautés traditionnelles par la motivation humaine, en bousculant les frontières des savoirs et de la culture et en dérangeant les us et coutumes établis. Axer le changement sur leur intérêt perçu et leur consentement avéré au changement structure des comportements novateurs et suscite la novation. En les révélant à elles-mêmes pour démystifier les idéologies pervers ou perverses de velléités de domination réelles ou supposées, cette coopération montre aux communautés villageoises ou péri-urbaines du Nord-Bénin comment échanger librement et profitablement, au grand bonheur de tous.

Il n'y a pas une multiplicité de pratiques qui entretiennent une quelconque justification permanente d'identité, mais l'impérieuse nécessité de synergie agissante pour le développement.

Il est donc conseillé aux intellectuels et chercheurs locaux d'oeuvrer à une meilleure prise en considération des savoirs et savoir-faire endogènes pour le développement dans l'endogénéité. Leurs laboratoires devront s'atteler, dans chaque domaine de la communauté, à une récitation de ces savoirs, pour leur promotion et adoption communautaires. Elles s'imposeront d'emblée au vécu local, sans qu'aucune lutte contre les produits exportés soit nécessaire.


Tout en ennoblant l'ego des laboratoires de recherche, on insufflera ainsi un nouveau dynamisme au cadre de mobilisations sociales pour les technologies domestiques utilitaires dans le domaine des savoirs et savoir-faire endogènes. L'efficience due au savoir-faire mieux internalisé par les communautés induira d'office un développement local mieux maîtrisé, une endogénéité entretenue.

La fonction utilitaire de cette mixtion des savoir-faire endogènes et des capitalisations des connaissances modernes est donc importante. Elle génère effectivement un forum de

protagonistes du jeu de développement en introspection agissante qui confronte les savoirs exogènes aux connaissances endogènes séculaires, le cru au cuit, le traditionnel au moderne révélé. Cette foire de rencontres d'idées et d'évasions ébranle d'office un espace de liberté dynamique porteur d'innovations pour le développement. Dans cette arène de recherche et de novations qui valide la part belle à tirer de la coopération inter-parties, le savoir-faire endogène valorisé suscitera une émulation favorable au développement local dans l'innovation. Le Même et l'Autre auront un même regard sur la réflexivité locale dénuée de suspicions nuisantes pour leur mixité fatale, dans une arène béninoise avide de ressourcements.

Références bibliographiques

- 1- BERELSON Jean, 1952, *Qualitative Methods in Social Sciences*, Glencoe, Sage Publications.
- 2- BLEU Elodie Banty, 2014, *Traitement de l'eau à domicile : conception et évaluation de l'efficacité des filtres en céramique*, mémoire pour l'obtention du master d'ingénierie de l'eau et de l'environnement, option: eau et assainissement, 2IE, Ouagadougou, 64 pages.
- 3- BERRIDGE Kent, 2004, *Motivation concepts in behavioral neuroscience in Physiology & Behavior*, Volume 81, Issue 2, April 2004, Pages 179-209
- 4- CROIX-ROUGE (2015), « Traitement et stockage sûr de l'eau à domicile dans les situations d'urgence ». Document illustré et très pragmatique de 44 pages, également applicable dans certaines situations difficiles : <http://www.ifrc.org/Global/Publicat...>
- 5- GOHY Gilles, 2019, *Choix de La Forme du Produit de Traitement de l'Eau à Domicile par les Ménages Ruraux et Périurbains Dans La Donga et L'Atacora au Bénin*. Communication présentée au Colloque international du Département de Sociologie-Anthropologie pour les Anciens, sur le thème : « La sociologie et l'anthropologie au cœur du développement », Campus d'Abomey-Calavi, les 10, 11 et 12 avril 2019. 17 pages.
- 6- HAÏTI, Rép. d'./DINEPA, 2013, *Traitement de l'eau à domicile*, Code 1.1.1 FAT1, Port-au-Prince.
- 7- KAHN Martin & al. 2005. in *Paediatr Child Health*, Vol 11 No 8 October 2006.
- 8- NUTTIN, Joseph, 1996, *Théorie de la motivation humaine. Du besoin au projet d'action*, Psychologie d'aujourd'hui, Paris, PUF.
- 9- PNUD Bénin, 2017, *Rapport sur l'eau potable pour les ménages* », Cotonou, mars 2017.
- 10- de VANSSAY Bern, 2003, *Paradoxes et Similitudes des rapports a l'eau en milieu urbain*, in *La revue en sciences de l'environnement*, Vol 4, No 3, décembre 2003 ; Actes du colloque de Cogolin (France) « *Éthique de l'Eau et éducation des populations* ».



**Laboratoire Interdisciplinaire d'Etudes Sociales, de
Philosophie, d'Education et d'Ethique (LIESPEE)
Faculté des Sciences Humaines et Sociales (FA.S.H.S)
UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI**

Presses Scolaires et Universitaires du Bénin (PSUB)

ISSN : 1840-7559

Dépôt légal N°7056 du 16 janvier 2014, Bibliothèque Nationale, 1^{er} Trimestre

