



**LA PROBLÉMATIQUE DU DÉVELOPPEMENT DURABLE ET DE LA JUSTICE
SOCIALE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.**

Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement

Thèse présentée par
Donatien TAMPWO MFUDI OKur N'dwo
sous la direction du Professeur Walter Lesch
en vue de l'obtention du grade de Docteur
en théologie

Louvain-la-Neuve
2015

Dédicace

Aux populations africaines victimes des conflits armés, aux marées de réfugiés politiques à la recherche de la paix et de la sécurité sociale,

Aux paysans oubliés d'Afrique subsaharienne, éternels chercheurs de survie. Aux jeunes des villages et des bidonvilles, espoirs d'une nouvelle Afrique enracinée dans ses valeurs culturelles et spirituelles de la préservation de la nature,

A tous ceux qui militent pour la justice sociale et la protection de l'environnement en Afrique subsaharienne,

Je dédie cette dissertation.

Donatien TAMPWO Mfudi Okur N'dwo

REMERCIEMENTS

Au terme de cette dissertation doctorale, nous reconnaissons qu'elle fut un moment très riche, marqué par des rencontres et des échanges merveilleux avec de nombreuses personnes. Nous ne saurions sans doute pas les citer toutes ici, de peur de dépasser le nombre de pages recommandé. Nous sommes très reconnaissant à chacun et à chacune, à des degrés divers, mais avec une profonde gratitude pour sa contribution à la finalisation de cette thèse.

Nous pensons d'une manière particulière à Walter Lesch, notre promoteur, pour la finesse de ses intuitions et surtout pour son ouverture à de nouvelles questions séculières et contextuelles qui constituent du ferment pour la fécondité de la réflexion théologique. Ses remarques successives et ses propositions de lectures nous ont bien permis d'améliorer la qualité de cette dissertation. Nous lui savons gré de sa clairvoyance intellectuelle et son juste équilibre, en nous laissant d'une part la liberté de choisir les grandes orientations, les grandes pistes à développer et d'autre part son soutien moral et sans faille à des moments où certains chemins semblaient sinueux. Avec ses qualités intellectuelles et humaines, nous nous sommes senti tout le temps à l'aise à ses côtés pour bâtir cette œuvre scientifique.

Avec lui, nous exprimons notre gratitude au comité d'encadrement, notamment aux professeurs Eric Gaziaux pour ses objections très pertinentes et surtout de nous avoir encouragé à faire ressortir la dimension africaine de la question écologique. Avec lui, nous associons Dominique Jacquemin qui n'a pas hésité de rejoindre mon comité d'encadrement et qui s'est intéressé vraiment à cette approche contextuelle du développement durable dans cette région d'Afrique. Que Christian Ansperger pour avoir lu ce travail et ses propositions de lecture sur D. Bourg, afin d'améliorer cette dissertation trouve ici l'expression de notre gratitude. Nous adressons la même reconnaissance au corps professoral de l'Université Catholique de Louvain et plus particulièrement à celui de la faculté de théologie, pour leur encadrement scientifique durant notre cycle de master et de doctorat en théologie.

Notre gratitude va aussi tout droit à Monseigneur Gaspard MUDISO MUND'LA, évêque du diocèse de Kenge en République Démocratique du Congo et Monseigneur le vicaire général Onésime Muyembe, pour leur attention très particulière à la formation de notre clergé diocésain et surtout pour avoir jugé utile de nous envoyer dans cet univers scientifique de Louvain-la-Neuve, en vue de nous nourrir de la richesse de la tradition chrétienne et surtout de la confronter aux divers défis de notre société contemporaine. Que René Ngambele,

qui nous a apporté assistance et encouragement sous toutes ses formes, trouve ici une satisfaction méritée pour ses conseils fraternels qui ont porté du fruit.

Nous ne saurions passer sous silence des personnes qui nous ont aidé à lire avec attention cette dissertation et porter des corrections, notamment Guy Nkayilila, Henri Tamuzi, Yves Nkailanga, René Lejeune, Christian Dehotte et Jean Fronville, notre très cher ami de chaque samedi à 10h30, avec sa formation encyclopédique, ses échanges combien fructueux et surtout ses encouragements pour notre amitié belgo-congolaise sous ces mots : *« ça ira, une petite bêtise, on s'entend bien, on se complète bien, je suis content de te découvrir à la fin de ma vie, tu es mon grand soleil au soir de ma vie, avec toi j'ai beaucoup appris de la théologie, maintenant je connais les réalités africaines, si j'avais encore ton âge, on referait le monde à deux etc. »*. Que l'Abbé Ghislain Beaupain, le sage africain occidentalisé soit grandement remercié, pour son soutien spirituel et ses corrections d'imprimerie. Avec eux, nous sommes très reconnaissant envers ceux avec qui, nous avons eu à discuter de cette étude pendant les différents colloques, les séminaires de recherche, la présentation de projets de thèse à Louvain-la-Neuve etc.

Que l'équipe pastorale de Bastogne, en particulier Jean Maurice Jacques et Charles Dénis et celle de Manhay, avec qui nous avons passé de bons moments de réflexion pastorale et de travail d'ensemble, trouvent ici aussi le bonheur de voir mes trajets sur Louvain-la-Neuve diminués. Que nos amis Raymond Timonthé et Ghislain, la famille Léger, Coutier-Madeleine, Sylvie-Xavier Leruth, Madame Cécile Gérard, Edouard et Sabine, Paul Akam et bien d'autres soient vivement remerciés pour leur soutien moral dans la vie partagée en Ardenne belge.

Nous pensons également à la famille Sakata à Louvain-la-Neuve, aux frères, sœurs nièces et cousines de la famille Tampwo, à Constantia et Theresitha, qu'ils trouvent ici l'expression de notre affection et attention fraternelle.

Donatien TAMPWO MFUDI Okur N'dwo

Louvain-la-Neuve, le 30 mars 2015

ABREVIATIONS ET SIGLES

ACP : Pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique

AFDL : Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération

BEAC : Banque des Etats de l'Afrique Centrale

BM : Banque Mondiale

CDEAO : Communauté de Développement d'Afrique de l'Ouest

CE ou UE : Communauté européenne ou Union européenne (aujourd'hui)

CEEAC : Communauté Economique des Etats de l'Afrique Centrale

CEMAC : Communauté Economique et Monétaire des Etats de l'Afrique Centrale

CEPAL : Commission Economique pour l'Amérique Latine

CEVB : Communautés Ecclésiales Vivantes de Base

CFC : Chlorofluorocarbures

CMED : Conférence Mondiale sur l'Environnement et le Développement

CNUCED : Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement

CNUED : Conférence des Nations Unies pour l'Environnement et le Développement

DEI : Département Œcuménique d'Investigations

ECOFAC : Ecosystème Forestier d'Afrique Centrale

EDS : Enquêtes Démographiques et Santé

FASR : Facilité d'Ajustement Structurel Renforcé

FED : Fonds Européen de Développement

FMI : Fond Monétaire International

FNUAP : Fonds Des Nations Unies pour la Population

FSNUDE : Fonds Spécial des Nations Unies pour le Développement Economique

GS : Constitution du Concile Vatican II *Gaudium et Spes*

IDH : Indicateur de Développement Humain

IJZB : Institut des Jardins Zoologiques et Botaniques

INCN : Institut National de la Conservation de la Nature

IRD : Institut Français de Recherche Scientifique

IPPF: International Planned Parenthood Federation

MM: Encyclique *Mater et Magistra*

MONUC : Mission de l'Organisation des Nations-Unies au Congo

MP : Majorité Présidentielle

NEPAD : Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique

NIA : Nouvelle Initiative Africaine

NPI : Nouveaux Pays Industrialisés

OGM : Organisme Génétiquement Modifié

OIM : Organisation Internationale pour la Migration

OIT : Organisation Internationale du Travail

OMC : Organisation Mondiale du Commerce

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

ONG : Organisation Non Gouvernementale

ONT : Office National du Tourisme

ONU : Organisation des Nations Unies

ONUSIDA : Programme Commun des Nations Unies sur le VIH/Sida

PAS : Programmes d'Ajustement Structurel

PIB : Produit Intérieur Brut

PCB : Biphényles Polychlorés

PNB : Produit National Brut

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

PNUE : Programme des Nations Unies pour l'Environnement

PP : Encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI

POP : Polluants Organiques Persistants

R.D.C : République Démocratique du Congo

RTA : Religions Traditionnelles Africaines

SRS : Encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* de Jean-Paul II

UA (OUA) : Union Africaine

UDEAC : Union Douanière et Economique de l'Afrique Centrale

UEAC : Union Economique de l'Afrique Centrale

UMHK : Union Minière du Haut Katanga

UNICEF : Fonds des Nations Unies pour l'Enfance

USAID: United States Agency for International Development

Epigraphes

« Il faut renoncer à la violence entre les rapports humains et supprimer autant que possible celle de leurs rapports avec la nature »

Jean Moussé

« La phase bourgeoise dans l'histoire des pays sous-développés est une phase inutile. Quand cette caste sera anéantie, dévorée par ses propres contradictions, on s'apercevra qu'il ne s'est rien passé depuis l'indépendance, qu'il faut tout reprendre, qu'il faut repartir à Zéro »

F. Fanon

« La mesure du développement par la croissance du revenu par tête d'habitant n'est pas l'indicateur, mais un des indicateurs du développement, auquel doivent s'ajouter la mesure d'autres valeurs comme l'accès à l'éducation, à la santé, à la sécurité, aux libertés politiques et sociales, à la liberté d'entreprendre, tant dans le domaine strictement économique que dans le domaine social »

A. Sen

« Quant aux décisions concrètes, quelles que soient les convictions de ceux qui les prennent, elles sont conditionnées par un univers dont la mouvance et la complexité interdisent l'adoption d'un quelconque modèle ».

Jean Moussé

« L'essentiel de l'éthique est dans la liberté et dans le sens de la responsabilité des décideurs, ce qui suppose chez eux courage et ampleur de vue dans des analyses sans cesse reprises ».

Jean Moussé

SOMMAIRE

Introduction générale

Partie I : Description de la question écologique moderne et identification des traits spécifiques au développement durable en Afrique subsaharienne

Chapitre premier : Approche définitionnelle des concepts-clés

Chapitre deuxième : Les causes de la crise écologique moderne et analyse critique des paradigmes de développement avant et après les indépendances nationales en Afrique

Chapitre troisième : L'importance mondiale de l'Afrique subsaharienne sur le plan écologique et identification des traits écologiques spécifiques.

Synthèse de la première partie

Partie II : Les paradigmes d'éthique écologique occidentale (planétaire) et la préservation de la nature en Afrique subsaharienne

Chapitre premier : La protection de l'environnement comme nouveau défi au processus du développement humain

Chapitre deuxième : Développement durable, enjeux avoués et inavoués face à l'éthique écologique planétaire

Chapitre troisième : Les paradigmes d'éthique écologique planétaire et la préservation de la nature en Afrique subsaharienne

Synthèse de la deuxième partie

Partie III : Ethique chrétienne et Ecodéveloppement en Afrique subsaharienne

Chapitre premier : Ecodéveloppement et stratégie de justice sociale pour l'Afrique subsaharienne

Chapitre deuxième : Regard critique de la doctrine sociale de l'Eglise sur le développement durable des peuples

Chapitre troisième : les valeurs culturelles et spirituelles, gages d'une éthique chrétienne d'ecodéveloppement (de la protection de la nature)

Chapitre quatrième : Les défis majeurs de la justice sociale d'une éthique chrétienne d'ecodéveloppement en Afrique subsaharienne

Synthèse de la troisième partie

Conclusion générale et perspectives théologiques du discours d'éthique chrétienne d'ecodéveloppement en Afrique subsaharienne

INTRODUCTION GENERALE

1. Objet de la recherche
2. Question de la thèse ou problématique
3. Hypothèses de la recherche
4. Motivations de la recherche
5. Délimitation spatio-temporelle de la recherche
6. Méthodes, techniques de recherche et sources

Objet de la recherche

Depuis l'apparition de l'homme sur la terre, il entretient d'une manière constante avec la nature dans laquelle il vit des relations harmonieuses et vitales avec cette dernière. Cette harmonie est, par la suite, souvent mise en péril par une certaine conception évolutive de l'homme moderne, touchant sa vision interprétative de la réalité de la nature. D'une relation d'harmonie avec la nature, l'homme est passé à une relation d'exploitant sur un univers exploité. C'est ainsi que se pose bien vite la question de la sauvegarde de la relation originelle Nature face à l'Homme et Homme face à la Nature. Finalement, la question écologique devient l'une des questions majeures de notre temps. Elle soulève un malaise général qui nous incite à revoir notre rapport essentiellement anthropocentrique et utilitariste avec la nature. Elle nous révèle les limites de notre système économique basé sur la surproduction, la surconsommation et la surexploitation de la nature

Cependant la question de la gestion de la nature ne concerne pas seulement les biologistes, mais elle interpelle aussi tout discours scientifique, au motif qu'on se rend de plus en plus compte de la responsabilité de l'homme, dans la question de la préservation et de la dégradation de l'équilibre de l'environnement. L'enjeu en question est de savoir comment favoriser un rapport équilibré entre la survie de l'homme et la préservation de l'environnement ?

Pour la petite histoire, c'est autour des années 1960, que les voix s'élèvent pour interpellier et dénoncer une utilisation abusive des ressources qui risquerait de compromettre durablement la qualité de la vie sur notre planète. Nul n'ignore aujourd'hui les avertissements répétés de nombreux scientifiques et mouvements de contestation écologiques sur un ordre politique, économique, social et technique peu soucieux de la gestion à long terme de l'équilibre environnemental. La menace qui pèse sur l'écosystème planétaire et sur l'homme devient de plus en plus évidente.

C'est dans ce sens que H. Jonas nous formule cette recommandation : « L'humanité n'a pas droit au suicide. L'existence de l'homme ne doit pas être mise en jeu »¹. Par ces propos, H. Jonas en appelle à une responsabilité qui invoque donc l'opportunité d'une certaine justice sociale, non seulement par la juste répartition des produits de la terre, mais aussi par l'harmonie que l'homme doit garder dans ses rapports avec autrui et avec la nature.

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 83-84.

L'histoire récente de cet équilibre entre l'homme, la société et la nature est marquée par les conférences de Stockholm en 1972, sur l'Environnement humain et celle de Rio de Janeiro de 1992, sur l'Environnement et le Développement, celle de Johannesburg en 2002, sur le continent africain. De leur côté, les recommandations de l'Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises de Vancouver en 1983, les assemblées de Bâle en 1989, de Séoul en 1990, et beaucoup d'autres conférences sur l'environnement, jusqu'à ces jours, ont inscrit, à leurs différents débats, la question de la sauvegarde de la nature.

Ainsi donc, la question écologique nous conduit vers une nouvelle phase de la conscience planétaire, vers une conception holistique de l'écologie. A ce propos, L. Boff dira ce qui suit : « Une véritable conception écologique est toujours holistique et suppose une alliance avec la nature. Il serait erroné de penser que l'écologie invalide d'autres luttes sociales. La question écologique nous conduit vers une nouvelle phase de la conscience mondiale : l'importance de la terre en tant qu'entité indivisible, le destin commun de la nature et de l'être humain, l'interdépendance entre les êtres, le risque apocalyptique qui pèse sur la création »².

C'est avec raison que la constitution pastorale *'l'Eglise dans le monde de ce temps'* affirme que « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur »³. Et justement, parmi les tristesses et les angoisses des hommes d'aujourd'hui, il y a la question de la sauvegarde de la nature.

La question de la thèse

En Afrique, nous constatons que la question écologique semble encore n'être considérée que de manière dérisoire. Quoiqu'encore méconnu dans certains recoins de l'Afrique, ce problème de l'équilibre homme, nature et société se pose de plus en plus d'une manière évidente dans la région de l'Afrique subsaharienne notamment, surtout en ce qui concerne, la gestion des forêts, des eaux, les exploitations des ressources naturelles, qui engendrent souvent les injustices sociales et des conflits armés. La question écologique devient donc une urgence et une nécessité, même pour l'Afrique subsaharienne.

²L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, traduit du brésilien par Alexandre DELFOLLY, Paris, Albin Michel, 1994, p. 30-31.

³Constitution pastorale sur *l'Eglise dans le monde de ce temps* : *Gaudium et Spes*, n°1, dans *Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latins*, Paris, Centurion, 1967, p. 209.

Un dicton populaire africain affirme que « *Quand deux éléphants se battent, c'est l'herbe qui pâtit* ». Ce dicton illustre de quelle manière « toute bataille ou guerre finit par se battre contre les choses ou plutôt par leur faire violence »⁴. Pour l'Afrique subsaharienne, les hommes détruisent la nature parce qu'ils sont rivaux les uns contre les autres et ils ne prennent pas garde aux tiers que leurs violences entre eux assomment au passage. Et la nature figure au premier rang de ces tiers déconsidérés. La dite région, objet de notre étude, soulève un certain nombre de problèmes écologiques d'une grande ampleur. C'est ainsi qu'elle mérite une attention très particulière, dans la présente recherche, pour contribuer, au moins à la prise de conscience de la sauvegarde de son écosystème.

A ce sujet, le message de la dernière assemblée synodale pour l'Afrique va dans ce même sens lorsqu'elle affirme ce qui suit : « alors que l'Afrique est riche en ressources humaines et naturelles, beaucoup parmi nos peuples croupissent dans la pauvreté et la misère, les guerres et les conflits, les crises et le chaos. Cette situation est rarement causée par les catastrophes d'ordre naturel. Plutôt, elle est attribuée largement aux décisions et aux activités humaines des gens qui n'ont aucun souci du bien commun et cela souvent par le biais d'une complicité tragique et d'un complot criminel des dirigeants locaux et des intérêts extérieurs »⁵.

Nous voulons discuter, dans notre thèse, de l'application de ce précepte selon lequel : « *la préservation de la nature dans ce contexte sera juste ou ne sera pas* ». Tant que les conditions politiques, économiques et sociales des populations seront bafouées, dégradées ou même méconnues, la question de la préservation de la nature sera toujours problématique. L. Ferry, par exemple, dans son ouvrage intitulé : « *Le nouvel ordre écologique* »⁶, relève les enjeux de taille de la crise écologique actuellement, formule les interrogations pertinentes sur la place de l'homme dans la nature, fustige l'anthropocentrisme moderne et propose une éthique environnementale qui fait alliance avec la démocratie, dans le contexte proprement occidental. Quant à nous, dans le contexte africain, nous voulons partir de ce présupposé à savoir: « *Il n'y aura pas un développement durable dans le contexte africain, sans la médiation de la justice sociale* ».

Par-dessus tout, nous pensons que le discours théologique ne doit pas être absent de ce débat. Manifestement, comment sauver l'homme de la misère sociale, si le milieu où il habite,

⁴ M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 28.

⁵ Message du synode pour l'Afrique, N°5.

⁶ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique. Homme, l'arbre et animal*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.

gémit, et dépérit, si celui-ci n'est considéré que comme le terrain fertile des conflits armés, économiques, un dépotoir des déchets toxiques, et la poubelle des sociétés transnationales ? Nous comptons examiner les mécanismes de justice sociale, qui sont aussi présents dans les traditions culturelles et spirituelles africaines que dans le magistère de l'Eglise. Ces éléments nous aideront certainement à apporter des pistes de solution, au terme de notre travail sur le problème écologique dans cette région de la planète, dans une perspective d'éthique chrétienne d'écodéveloppement.

Il s'agit concrètement de réexaminer la situation écologique dramatique actuelle, à partir du terroir africain, afin de pouvoir évaluer objectivement ses potentialités réelles et de faire face au défi écologique qui s'impose dans cette région.

Notre thèse consistera donc à examiner les voies et moyens, par lesquels la rationalité traditionnelle africaine (ses valeurs culturelles et spirituelles), au prise avec les conflits politico-économiques et sociaux qui saccagent l'environnement, pourraient rendre plus intelligible la question de la préservation de la biodiversité ? C'est donc là le fil conducteur de notre recherche.

L'hypothèse de la recherche

Dans ce contexte de crise écologique, le discours théologique est invité à prendre en compte la question de l'articulation entre foi chrétienne et sauvegarde de la nature en Afrique. L'enjeu d'une éthique chrétienne d'écodéveloppement serait, concrètement d'apporter une intelligence théologique de la révélation de Dieu dans les traditions culturelles et religieuses, en vue de déceler les valeurs compatibles avec la tradition chrétienne de la préservation de la nature. En d'autres mots, il s'agit de trouver des pistes de médiation entre la richesse des traditions culturelles et religieuses africaines et celle de la tradition chrétienne, dans le débat écologique en Afrique. Car les traditions constituent de réserves de valeurs culturelles, éthiques et religieuses, qui permettent à ces populations de se situer et de relever le défi écologique planétaire actuel.

Nous insisterons ici sur les apports de la rationalité traditionnelle africaine, pour la justice sociale, dans ce rapport des hommes et de ces deniers avec la biodiversité, par la promotion des us, coutumes, savoirs endogènes d'une part, et leur intégration possible dans les perspectives d'une éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique d'aujourd'hui, d'autre part. Cette rationalité traditionnelle met la confiance en chacun, comme fondement d'une éthique de responsabilité collective, pour la gestion de l'espace naturel. Il s'agit en fait

de voir comment les valeurs de la rationalité traditionnelle ont pu préserver ce qu'une certaine radicalisation du rationalisme cartésien a saccagé. Telle est la préoccupation de cette étude.

Cependant, comment penser une éthique chrétienne de la sauvegarde de la nature, depuis les sols dont la dégradation s'accélère ? Comment porter un regard théologique en tenant compte des sociétés et cultures, où les éléments de la nature : montagnes, fleuves, arbres, eaux, animaux et les oiseaux sont chargés de symboles, pour l'éclosion de la foi chrétienne ? Comment réexaminer théologiquement un monde qui parle à l'homme d'acointance avec l'« animisme africain » ? Il nous semble qu'il est urgent de prendre en compte la philosophie même de la nature en Afrique, qui est pleine d'ordre symbolique et religieux. Ceci nous permettra de renouer le lien perdu entre l'homme et la nature, dans un rapport dialectique et d'osmose culturelle inévitable.

Le contexte actuel pose des défis majeurs à relever par l'éthique chrétienne : existe-t-il une éthique chrétienne du développement durable des peuples ? Pourrait-il exister une éthique du développement durable équitable appropriée au contexte africain, en nous référant à l'ancien ordre écologique traditionnel ? Si oui, dans quelle mesure se distinguerait-elle de l'éthique du développement durable, dont la source est, à n'en point douter, occidentale ? La proposer, ou l'envisager, constituerait-elle ou non, un apport au débat sur l'éthique écologique contemporaine ? Ces deux conceptions seraient-elles en opposition ?

C'est dans ce jeu de thèse et d'antithèse de ces deux conceptions que nous entendons promouvoir notre recherche.

Pour ce faire, nous voulons partir de la catégorie de la justice sociale, telle que pensée par Amartya Sen, dans son ouvrage : « *Developpement as Freedom* »⁷, comme médiation à la problématique du développement durable dans la région subsaharienne. Comment la catégorisation de la justice sociale de Sen, peut-elle nous aider à fonder et à promouvoir les valeurs culturelles et religieuses de la cosmologie africaine, peut être compatibles avec celles de la tradition chrétienne, porteuses d'un avenir spiritualisant et vitalisant dans le contexte moderne ?

A toutes fins utiles, avant de nous engager dans cette démarche, deux remarques importantes s'imposent encore :

⁷ Cet ouvrage est édité en français par les Editions Odile Jacob en 2000, sous le titre *Un nouveau modèle économique. Développement, justice et liberté*.

Une étude, qui prétend embrasser l'ensemble des traditions culturelles et religieuses ne peut être que globale, ou générale, car il ne peut être question de rendre compte de toutes les formes culturelles et religieuses, dans une des régions de la planète, qui en dénombre un millier, ni même d'insister sur l'originalité culturelle et religieuse de tel peuple (tribus) particulier. Nous allons tenter une analyse des traits communs, et surtout de la valeur de la vision du monde selon l'Africain, pouvant aider à aborder les défis que nous lance la crise écologique contemporaine.

Une autre remarque importante est celle du rapport entre culture et religion dans l'analyse de ce contexte. Dans la cosmologie africaine, culture et religion s'imbriquent et constituent une seule réalité, source d'énergie vitale, familiale et d'identité clanique. Il s'agit là d'une articulation non négligeable, dans l'approche qui est la nôtre. Il est fort possible que cette imbrication religion et culture soit la cause indirecte des mécanismes de justice sociale que la rationalité traditionnelle mettait en place pour sauvegarder la valeur de la biodiversité.

Bref, nous pensons qu'il est urgent d'envisager un nouveau pacte entre la trame culturelle et la société africaine moderne, afin de mieux gérer la crise écologique dans cette région. Car le contrat social en vigueur est rongé par les différents conflits politico-économiques, détruisant des liens authentiques des hommes entre eux et de ces derniers pour réaliser l'équilibre écologique de la région.

Mobiles de recherche

La question centrale, que nous voulons approfondir par cette étude, est la suivante : En quoi une éthique chrétienne d'écodéveloppement peut-elle constituer une vraie réponse aux problèmes écologiques dans le monde et en particulier dans l'Afrique subsaharienne ? En d'autres termes, les valeurs chrétiennes et celles de l'Afrique traditionnelle constitueraient-elles, ensemble, une base solide pour refonder un nouvel ordre écologique africain, ou même mondial ?

En effet, deux constats majeurs s'imposent à notre conscience sur l'Afrique. D'une part son écosystème est menacé par la pollution de son réseau hydrographique, la mauvaise gestion du bois et des forêts, la surexploitation de son sous-sol etc. et d'autre part nous assistons à une montée effrayante des injustices sociales: l'insécurité, les conflits armés, la répartition inégale des ressources, les dettes, la faim, la pauvreté, le chômage qui engendre le sous-développement.

Face à un tel constat, en tant qu'Africain, nous pensons qu'il est urgent d'approfondir une réflexion en la matière. En effet, d'aucuns s'accordent déjà aujourd'hui pour dire que le rapport entre l'environnement et l'homme n'est pas sans danger dans la dite région. Il suffit de s'en référer aux médias, et aux analyses des experts en question environnementale. Ce danger est une conséquence des conflits politiques et économiques en présence et pose des questions pertinentes d'éthique de développement durable. En tant qu'évangéliste, citoyen du continent et du monde, nous espérons par cette étude contribuer à la conscientisation des populations concernées et des divers maîtres des conflits tant internes qu'externes, sur le danger réel que court la biodiversité de la dite région, avec déjà des répercussions dangereuses sur l'équilibre de l'écosystème planétaire.

En outre, la région concernée mérite une attention particulière, car sa situation générale interpelle davantage la problématique du développement durable que dans les pays du Nord, où les Eglises chrétiennes, implantées dans cette région ont toujours été des organisations non-gouvernementales (ONG) puissantes et exercent encore une forte influence en matière d'information et d'éducation de masses. Leur rôle dans l'information sur le processus de développement durable équitable constitue encore un véritable gage de succès pour un renouveau du développement local harmonieux (écodéveloppement).

Quoiqu'il en soit, la crise écologique demeure essentiellement un problème éthique complexe et nécessite une approche interdisciplinaire. D'où l'intérêt pour nous, théologiens de dialoguer avec d'autres disciplines, ou sciences, en vue de trouver les normes éthiques adaptées pour aider les populations, leurs gouvernements et les différents exploitants de la région à travailler efficacement, comme de véritables relais entre les populations locales et le monde extérieur.

Il est certain que, la région a fortement bénéficié de l'apport de la foi chrétienne, et donc en tant que théologien, nous espérons amener les populations chrétiennes, majoritaires dans cette région, à apporter une nouvelle intelligence de leur foi, compatible avec certaines valeurs de leur tradition culturelle, et religieuse, de la préservation de la biodiversité.

Délimitation spatio-temporelle de la recherche

Notre recherche entend se focaliser sur l'Afrique, au sud du Sahara, autrement l'Afrique, dite noire. Cette partie du continent se distingue du Nord par bien des points. Au nord (Afrique maghrébine), on rencontre d'autres cultures que celles, que nous connaissons au sud du Sahara. Dans cette Afrique subsaharienne, les couleurs de peau des peuples sont aussi parfois différentes, bien que ceux-ci soient issus de sociétés bâties, *grosso modo*, sur les

mêmes fondements culturels et religieux. Sur le plan historique, ces peuples au sud du Sahara ont connu un même vécu tragique, sur le plan politique, économique et social. Cette particularité s'explique du fait que cette région sombre, depuis les 50 ans d'indépendance, dans une série de crises similaires, qui freinent les efforts de progrès social et de la préservation de la nature. Ces crises sont d'ordre politique, économique et social. Elles constituent une dangereuse menace pour la survie de l'Africain d'aujourd'hui et même de demain, avec des répercussions non négligeables sur l'évolution générale de l'écosystème planétaire.

Quant au déroulement temporel, nous comptons nous intéresser à la période allant de 1960 à nos jours (50 ans après les indépendances), en insistant sur la période des années 1980, période qui maximalise le vécu de la déstabilisation du continent. Mais, toute cette description sera toujours faite en gardant la lumière de son passé traditionnel et colonial. L'analyse, ainsi éclairée de cette situation, nous permettra de mieux situer la question écologique de cette région et de bien cadrer la problématique du développement durable et de la justice sociale.

Méthodes, techniques de recherche, division et sources

Pour mener à bon terme un tel projet, nous proposons une méthode de corrélation : voir, juger et agir. Une telle méthode demande une démarche inductive et quelques interviews. Dans une première étape de notre dissertation, nous allons décrire la question écologique moderne et procéder comparativement à l'identification des problèmes de développement durable spécifiques en Afrique subsaharienne. Nous nous attèlerons à montrer l'intérêt que cette région représente sur l'échiquier planétaire, sur le plan écologique. Un accent particulier sera mis sur la critique du modèle du développement, en vigueur dans cette région, allant de la période coloniale et de 1960 à nos jours. Un modèle qui s'est essoufflé au regard de ses impacts sur la vie sociale, et des dégâts subis sur le plan écologique, dans cette région.

Dans une deuxième étape, nous ferons le rapport entre les paradigmes écologiques planétaires et la préservation de la nature en Afrique. Nous poserons l'environnement comme nouvelle exigence de tout processus de développement humain, ensuite nous verrons les enjeux avoués et inavoués du développement durable, et enfin, nous discuterons des quelques paradigmes d'éthique du développement durable ou écologique et de leur prétention universelle. L'enjeu de cette deuxième partie consiste à faire une certaine herméneutique des théories écologiques et à les confronter aux traits spécifiques du développement durable de la région étudiée.

Dans une troisième et dernière étape, nous proposerons un paradigme d'éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne. Nous ferons appel ici au génie de la cosmologie africaine, aux valeurs de la justice sociale des traditions culturelles et religieuses de la préservation de la biodiversité. Nous entendons par-là donner des pistes d'une nouvelle éthique d'écodéveloppement pour ce contexte, en vue de concilier les questions sociales de ces populations, et les urgences écologiques déjà en place.

Enfin, une conclusion générale sur l'étude menée, les conséquences théologiques qui s'imposent pour la texture du discours d'éthique chrétienne et les résultats concrets de cette étude, nous permettra de mieux comprendre, notre préoccupation de contextualiser ce débat écologique, pour une meilleure intelligence d'éthique chrétienne d'écodéveloppement, en Afrique subsaharienne.

En ce qui concerne nos sources, nous nous référons à quelques ouvrages de base sur la question écologique moderne notamment : H. Jonas dans *Principe Responsabilité*, M. Serres : *Le contrat naturel* ; F. Ost : « *La nature hors-la loi* » ; D. Bourg : « *Principe de précaution* », et l'ouvrage de L. Ferry : « *Le nouvel ordre écologique* ». Et Aussi, « ... *Et demain l'Afrique* » d'Edem Kodjo (togolais) et « *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement* » de H. Ben Hammouda. Ces deux ouvrages nous aideront à traiter la question du développement et de l'environnement africain. Nous nous appuierons enfin sur l'ouvrage de Sen : « *Developpement as freedom* », traduit en français par « *Un nouveau modèle économique. Développement, justice et liberté* », en préférant sa catégorie de la justice sociale, comme médiation à la question du développement durable en Afrique subsaharienne. Nous avons aussi consulté plusieurs ouvrages et travaux traitant du développement durable, de la justice sociale, en rapport avec l'Afrique et plusieurs magazines portant sur les questions environnementales et sur les relations entre l'Union Européenne (UE) et les pays du groupe Afrique Caraïbes Pacifiques (ACP), et enfin, consulté divers sites Internet.

Partie I : Description de la question écologique moderne et identification des traits spécifiques au développement durable en Afrique subsaharienne

Introduction

1. Approche définitionnelle des concepts-clés
2. Les causes de la crise écologique moderne et analyse critique des paradigmes de développement avant et après les indépendances nationales
3. L'importance mondiale de l'Afrique subsaharienne sur le plan écologique et identification des traits écologiques spécifiques.

Synthèse de la première partie

Introduction

L'octroi des indépendances n'a pas permis d'assurer une sécurité sociale, économique et politique dans cette région de ce vaste continent, qui pourtant regorge des potentialités naturelles et humaines. C'est une région qui présente des problèmes écologiques cruciaux à résoudre tant sur le plan local, national qu'international. Pourquoi, avec tant des richesses, de dynamisme, d'inépuisable créativité, d'espaces, de culture et de matières premières, l'Afrique subsaharienne piétine, hésite et se cherche toujours ? Comment justifier l'incapacité des différents gouvernements à œuvrer efficacement, en vue d'un développement durable ?

Dans cette première partie de notre dissertation, nous présentons d'une manière globale la question écologique moderne, qui prend ses racines à partir des Modernes (Descartes). Nous allons ensuite voir comment le paradigme du développement économique inspiré et hérité des Modernes a été appliqué en Afrique subsaharienne et toutes ses incidences sur la vie politique, économique, sociale et environnementale des populations. Nous allons montrer comment ce paradigme du développement économique a créé beaucoup d'injustices sociales et conduit au final à une gestion irresponsable des ressources naturelles.

La démarche de cette première partie s'articulera autour de trois chapitres avec des subdivisions possibles. Dans le premier chapitre, nous allons préciser des concepts clés de notre dissertation. Dans le deuxième chapitre, nous aborderons le fondement de la question écologique moderne, nous décrirons les caractères généraux de ladite région et une analyse critique du paradigme occidental du développement avant et après les indépendances. Le troisième chapitre, qui clôturera cette première partie, s'occupera de montrer l'importance de cette région subsaharienne sur le plan écologique et identifiera ses traits écologiques spécifiques.

CHAPITRE PREMIER : APPROCHE DEFINITIONNELLE DES CONCEPTS-CLÉS

Certains concepts-clés, pour mieux articuler notre étude, méritent d’être précisés. Il s’agit plus spécialement du *développement durable*, de la *justice sociale*, de l’*écodéveloppement*, de l’*éthique chrétienne*, du *paradigme*. La précision de ces concepts, nous aidera, à éviter les équivoques possibles dans notre dissertation. Il s’agit de préciser le contexte de leur usage dans notre étude.

1.1. Le développement durable, ouverture définitionnelle

Aujourd’hui plus que jamais, nous connaissons bien les problèmes environnementaux posés par notre mode de développement : changement climatique, détérioration de la qualité de l’air et de l’eau, pollution des espaces naturels, épuisement des ressources naturelles etc. Nous semblons même avoir une idée précise de ce que nous pouvons faire, afin d’affronter à cette crise écologique. Il est plus que temps de passer à l’acte, c’est-à-dire de se faire des grands repères éthiques et de répandre les bonnes pratiques autour de nous.

En effet, au croisement de plusieurs préoccupations : intellectuelles, politiques, économiques et sociales, la notion de développement durable trouve ses bases très loin dans l’histoire même de notre nouvelle vision du monde et de nos pratiques économiques. Il s’agit de faire évaluer et évoluer en même temps, en profondeur notre éthique économique et sociale. La définition la plus répandue et la plus officielle du développement durable est la suivante : « Un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre les capacités des générations futures à répondre à leurs propres besoins »⁸. Cette définition ainsi formulée nous amène à comprendre, qu’il s’agit d’un développement qui assure la survie des hommes présents, tout en pensant à l’avenir des générations futures.

Concrètement, le développement de notre planète, tel que nous le vivons, pouvons-nous le qualifier de durable ? A l’analyse de la situation générale du monde contemporain, nous pouvons, sans nous tromper, reconnaître que les besoins actuels ne sont pas satisfaits dans toutes les régions du monde. Alors comment penser garantir ceux des générations futures ? Tout en nous gardant d’un certain catastrophisme un peu mythique. Il nous convient de reconnaître que certaines évolutions de notre civilisation moderne, conduisent *ipso facto* à

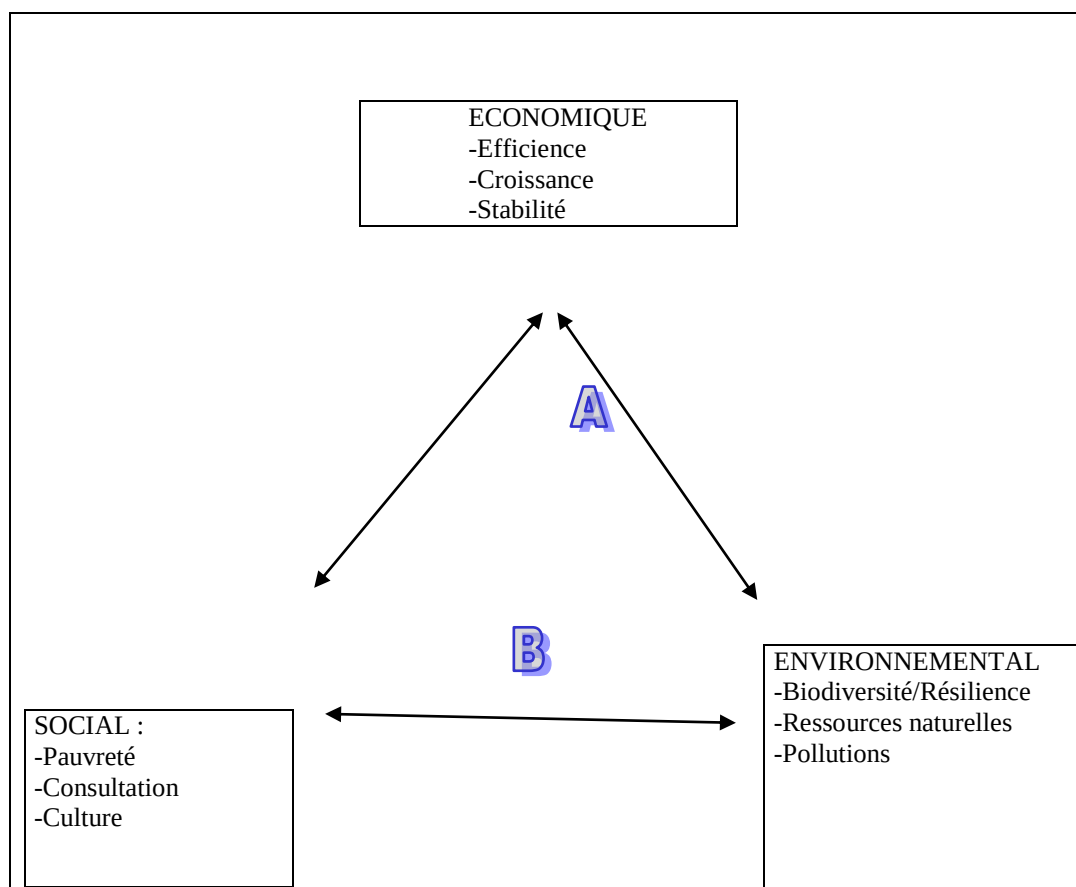
⁸E. ZACCAI, *Qu’est ce que le développement durable ? Intervention lors du cycle de conférences « Rio, le développement durable 10 ans après »* à la cité des sciences, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1.

des dégradations difficilement réversibles. Cette manière de définir le développement durable semble vague et n'offre pas de critères assez précis.

Un autre élément important qui peut retenir notre attention, c'est celui de l'entité à laquelle nous pouvons appliquer ce développement durable. Le développement d'une seule entité (pays, ville, cité, village) suffit-il ? Comment envisager les interactions possibles entre différentes entités ? Si nous considérons l'ensemble du monde, à quel moment ou à partir de quel critère précis pouvons-nous reconnaître que les besoins élémentaires sont satisfaits ? Allons-nous une fois de plus considérer les seuls besoins élémentaires ou devons-nous aussi tenir compte de certains désirs profonds ?

Cependant, il existe d'autres manières d'appréhender le développement durable. On pense qu'il s'agit d'un développement harmonieux entre trois dimensions précises, c'est-à-dire un développement qui intègre les aspects économiques, sociaux et environnementaux⁹. Nous pouvons représenter l'interaction de ces trois dimensions dans un tableau synthétique :

Tableau illustratif des trois aspects du développement durable.



⁹*Ibid.*, p. 1-2.

Sur ce tableau, le point *A* représente une mesure tenant compte de l'environnement et de l'économie. Tandis que le point *B* représente une décision qui tient compte des trois aspects. Mais ce que peut signifier un équilibre entre des domaines si différents demeure encore flou. De toutes les manières, il est question d'un certain équilibre entre ces aspects ou encore avec des aspects institutionnels, voire même culturels.

Donc, concrètement, on peut dire que le développement durable vise à respecter certains critères à long terme, et plus particulièrement au niveau mondial, une certaine vision de la situation environnementale. Il privilégie le principe de précaution¹⁰, une participation des populations, une intégration des différentes dimensions nécessaires à la survie et à la préservation de la nature. La situation d'injustices sociales de la région subsaharienne actuelle, d'une manière globale, prend-elle en compte cette dimension du développement durable ? Dans le cadre de ladite région, nous proposons résoudre cette problématique du développement humain et de la préservation de l'environnement, par la médiation d'une catégorie de la justice sociale.

1.2. La justice sociale

Dans ce sous-point, nous allons voir comment Aristote conçoit la justice dans son ouvrage : « *Ethique à Nicomaque* ». Nous verrons la définition de la justice selon Aristote, la justice totale, les différentes espèces de justice,

1.2.1. Définition de la justice

C'est dans son ouvrage « *Ethique à Nicomaque* », livre V, que nous trouvons les considérations d'Aristote sur la justice. La justice est comprise comme une vertu : une disposition, une qualité stable. Ce terme de vertu suffit pour comprendre l'orientation de la philosophie morale d'Aristote. La vertu morale est une disposition relative à des actions bonnes, capables de bien conduire l'homme au bonheur. La vertu est aussi un milieu entre les extrêmes qui sont des vices. Pour le philosophe, la morale ne serait pas vraiment un corps de lois du permis et du défendu. Il la voit plutôt en termes d'étude des actions humaines tout à fait libres, favorisant notre quête du bien. Ainsi, pour Aristote, la perfection de la nature humaine dans sa ligne propre est donc le critère fondamental de l'acte moral, alors que l'action immorale la dégrade, c'est-à-dire entre en contradiction avec la nature humaine même.

¹⁰ Lire D. BOURG, *Parer aux risques de demain. Le principe de précaution*, Paris, Seuil, 2000.

Dès lors, le bonheur ou encore le bien véritable est donc une réalité objective, dont les voies d'accès sont inscrites dans la nature humaine elle-même, et on l'apprend par la voie de la raison. Par conséquent, toute tendance à rechercher le bonheur en dehors de la nature humaine, conduit à nier la moralité, dans la mesure où c'est amener l'homme à agir en dehors de toute véritable justification rationnelle, laquelle ne peut reposer que sur une authentique connaissance du bien intelligible par la raison¹¹. La morale est donc pour Aristote un effort soutenu de perfectionnement illimité de la personne.

Du coup, la justice est désormais une des qualités que l'homme doit acquérir pour viser la perfection morale. Elle se caractérise par le fait qu'elle est relative à l'autre. Elle nous donne une attitude morale vis-à-vis de l'autre. Elle est donc liée à une communauté, à une société, à la famille, à la vie professionnelle et à l'Etat. Pour mieux la cerner, nous devons la comparer à son antinomie l'*injustice*. La justice exprime la disposition par laquelle on est propre à faire ce qui est juste, à pratiquer la justice et à vouloir le droit¹². L'injustice est bien le contraire de ce qui est souhaité pour la justice. L'homme injuste est celui qui cherche à aller au-delà du droit ou encore celui qui veut rester en deçà du droit. Cela revient à dire que l'homme injuste ne choisit pas toujours le plus, mais non plus le moins parmi les choses qui sont des maux absolument criants. D'une certaine manière, tout ce qui est légal est juste dans la mesure où la loi donne les ordres et vise l'utilité commune, tandis que l'illégal est injuste.

Le juste est donc par voie de fait, ce qui engendre et conserve le bonheur d'une société, d'un Etat, ou encore de membres d'un groupe distinct. La justice apparaît ainsi pour Aristote comme une vertu complète surtout par rapport à autrui. Et de ce fait, elle est souvent considérée comme la plus importante des vertus. Elle réunit donc toutes les vertus. Elle est dite complète parce qu'elle permet un usage de vertu envers soi-même, mais aussi à l'égard d'autrui. Du coup, le pire des humains dans cette considération est celui qui agit à l'encontre de sa propre nature, ainsi que de celle des autres. L'homme injuste rompt cette véracité de rapport à autrui. Il rompt par ce fait l'égalité. L'injuste est donc inégal.

La pratique de la justice engendre donc un juste milieu, tandis que l'injustice engendre l'injuste milieu. Le droit présuppose alors quatre termes au moins : les personnes pour qui il se trouve être juste sont deux, et les choses dans lesquelles consiste ce qui est juste sont deux¹³. Et l'égalité sera la même chose pour les personnes et pour les choses. Les conflits et

¹¹ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, V (1-10) : la Justice, trad. par J. CACHIA, *Philo-textes*, Paris, Ellipses/Marketing S.A., 1998, p. 6-7.

¹²*Ibid.*, p. 9.

¹³ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*..., p. 13.

accusations résultent de ce manque d'égalité entre les personnes et les choses. C'est-à-dire quand les personnes égales ont et reçoivent en partage des parts inégales, soit quand des personnes inégales reçoivent des parts égales. L'injuste est celui qui, dans son rapport à autrui et aux choses, brise la confiance, l'équilibre.

La Justice est donc selon Aristote une disposition, comme toute vertu, une moyenne entre deux extrêmes qui devront être définis ultérieurement¹⁴. Elle est symbolisée par cette double flèche, cette balance ou l'effort continu pour son instauration parmi les rapports de force et de violence accrue entre les hommes et entre les biens. Chaque fois que cette balance n'est pas maintenue, nous parlerons de l'injustice, qui est en réalité un abus de confiance entre deux sujets ou objets. L'homme injuste ne cherche pas à avoir plus de vertu, notamment plus de justice. Il vise plus d'honneur, de richesse ou de plaisir. Ces biens recherchés avec acharnement sont des biens en soi et non pour les autres. Ils ne sont pas en réalité les plus désirables pour l'homme selon le 'magister dixit'. C'est à ce niveau que 'intervient l'éthique ou la morale pour recadrer en conscience cette orientation des biens pour une justice distributive.

Bref, l'homme injuste est celui qui ne respecte pas l'égalité, parce qu'il cherche tout le temps : « tantôt à avoir plus, tantôt à avoir moins, le plus et le moins étant les deux espèces de l'inégal »¹⁵. L'injuste veut à tout prix un rapport illégal et inégal entre les hommes et surtout entre les biens. Il perd ainsi la vertu. Mais Aristote parle aussi de justice totale.

1.2.2. La justice totale

Ici, Aristote examine la justice au sens de la légalité. Il convient de reconnaître que la loi est toujours relative au bien commun qui constitue l'essence même de la cité. La notion du « bien commun » est bien au centre de la philosophie politique d'Aristote comme évidemment chez Platon. Il le dit en ces termes : « En effet, tout ce qui est le résultat de la volonté humaine est choisi comme bien, et de ce fait les hommes ne forment une communauté que dans la mesure où ils se donnent un but commun »¹⁶. Cet extrait montre bien la place importante du bien commun qui fonde la cité. Cela revient à dire que supprimer le bien commun, c'est supprimer la vie politique et par conséquent, c'est réduire l'homme sur le plan moral à son pire égoïsme (animalité). C'est cet égoïsme qui nous conduit actuellement à des grandes crises économiques, politiques et avec des impacts graves sur notre environnement de vie.

¹⁴*Ibid.*, p. 26.

¹⁵*Ibid.*, p. 29.

¹⁶*Ibid.* p. 30.

Du coup, les dirigeants n'ont leur raison d'être que dans la mesure où ils sont réellement au service de tous, et la loi aide à réaliser cet objectif, car elle vise l'intérêt général. Aristote préconise l'éducation à la loi pour résoudre les crises chaque fois que la notion du bien commun est en danger. Il faut donc obéir aux lois. Mais ajoute-t-il « Pour obéir aux lois, il ne suffit pas d'être juste, il faut aussi être maître de ses passions, courageux, tempérant et finalement posséder toutes les vertus »¹⁷. C'est ainsi qu'Aristote parle de la justice totale qui est tout à fait identique à la vertu en général ou plus exactement à la vertu complète.

Donc l'homme juste est l'homme honnête, vertueux, auprès de qui nous trouvons toutes les qualités morales réunies. En réalité, cet homme aristotélicien est un idéal. La loi a donc pour devoir d'apprendre non pas seulement à pratiquer la justice, mais aussi toutes les bonnes vertus. Les peines prévues par la loi servent à éduquer et à décourager des mauvaises passions des citoyens, sinon ceux-ci resteraient prisonniers de leur nature animale avec ses désirs illimités. La loi répressive aide ceux qui n'ont pas bien assimilé l'éducation de la loi, afin de bien agir. La loi éduque donc à la vertu et à toutes les vertus.

En somme, la justice totale apparaît comme étant la vertu morale en soi. En d'autres termes, la disposition par laquelle l'homme agit selon la droite raison. Cependant la définition de la vertu diffère de celle de la justice, car la justice est toujours relative à autrui. Tandis que la vertu c'est en rapport avec soi-même. Par contre, la justice totale est la même chose que la vertu, mais on y considère le fait qu'elle est relative à autrui. Or, le fait d'être vertueux à l'égard des autres fait partie de la perfection de la vertu et est même le critère de la véritable vertu. C'est ainsi que la justice totale est pour Aristote la plus parfaite des vertus morales. Ceci amène Aristote ainsi à distinguer les différentes sortes de la justice.

1.2.3. Les différentes espèces de la justice

C'est dans la deuxième partie du chapitre V de son ouvrage « *Ethique à Nicomaque* », qu'Aristote distingue les différentes espèces de la justice, que nous pouvons comprendre au sens de justice particulière : la justice corrective ou commutative et la justice distributive.

1.2.3.1. La justice corrective ou commutative

L'idée du juste milieu caractérise la justice, puisque toute vertu implique une moyenne entre deux extrêmes. Quant à la justice corrective ou commutative, elle est bien différente de la précédente, justice totale. Elle se caractérise par une autre définition mathématique. Quand un homme commet une injustice, il est jugé non pas en fonction de sa personne, mais

¹⁷*Ibid.*, p. 30.

uniquement des circonstances de son acte. Tandis que la justice distributive tient compte des différences entre les citoyens. La justice corrective, quant à elle, tient tout le monde égal, de même dans la justice commutative. Il s'agit de peines à subir pour tout citoyen du pays qui, par exemple, brûlerait le feu rouge, quelle que soit la fonction spécifique ou la compétence de chaque citoyen dans la société ou encore le fait que tous les citoyens paient leur pain au même prix.

C'est en fonction de cette vision mathématique de la justice qu'Aristote a réduit la correction des délits au rétablissement de l'égalité entre le fauteur et la victime. Il l'explicite en ces termes : « La victime d'un délit a moins que son dû, le coupable a plus que son dû. Le juge va fixer une réparation qui ramènera les deux protagonistes à l'égalité »¹⁸. La faute contient en elle-même donc deux éléments : la désobéissance aux lois, représentées par l'Etat et le dommage causé à un citoyen. Le privé et le public semblent être mal distingués à ce propos.

La justice ici consiste à rétablir l'égalité entre le coupable et la victime, d'autant plus que la loi ne sévit que contre des actes qui portent tort à autrui et que la correction des délits et des crimes a pour visée d'empêcher que les citoyens puissent en être victimes. Le juge a ainsi pour rôle de compenser, dans la mesure du possible, l'injustice commise et subie par l'autre partie lésée. Il veut ainsi ramener l'injustice à quelque chose de mesurable, afin de bien fixer une compensation et rétablir l'égalité entre les deux parties. De ce fait, le délit est ramené à quelque chose de mesurable en valeur matérielle ou en argent.

Du coup, nous pouvons parler en termes d'avantage ou de dommage en langage juridique ou encore en termes de gain ou de perte subie en celui d'économie. Le juge prend de cette manière la figure de « *l'homme du juste milieu* »¹⁹, d'autant plus que le droit ne requiert qu'un juste milieu. Le juge est l'homme qui divise en deux parties égales, un homme qui refait la confiance abusée. Il fait de son mieux en ajoutant à la partie qui a trop peu ce qu'il retranche de la partie qui a de trop et qui différencie leurs parts respectives.

Cette justice corrective est assez proche ou entretient un lien avec la justice commutative, celle qui régit les échanges libres et volontaires, c'est-à-dire les échanges économiques. En s'appuyant sur l'exemple d'achat et de vente, comme des actes que la loi laisse à la liberté individuelle, Aristote veut appliquer implicitement au circuit du marché, ce qu'on appelle le « *principe de subsidiarité* » qui, en fait, constitue un élément majeur dans la

¹⁸ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*..., p.39.

¹⁹*Ibid.*, p. 40.

philosophie politique d'Aristote. Aristote distingue trois communautés humaines principales: la famille (*oikia*), le bourg (*kwun*), le lieu du marché et la société (bourgeoise) et la cité ou l'Etat (*polis*). De ces trois distinctions, seul l'Etat est autosuffisant. Il est une communauté supérieure, qui s'explique du fait que la communauté inférieure (famille, marché) est incapable d'atteindre son but par ses propres moyens.

C'est ainsi que le *principe de subsidiarité* veut que la communauté supérieure (Etat) ne peut intervenir que quand c'est nécessaire. Il apparaît ainsi au-dessus de la famille et du marché. Pour le cas du marché par exemple, l'Etat peut intervenir pour que ce dernier soit juste, quand le marché est incapable de s'autoréguler et incapable d'établir la justice. Cette illustration est aussi valable pour la famille. D'autre part, le *principe de subsidiarité* n'accorde pas ou ne confie pas à l'Etat en premier lieu, le rôle d'éduquer les enfants ou de travailler d'arrache-pied, pour nourrir sa famille. Ceci revient aux communautés inférieures.

Donc, la justice corrective et la justice commutative peuvent nous aider à découvrir qu'elles ont un point commun : chercher à rétablir une *égalité arithmétique* entre les membres d'une communauté. En d'autres termes, il n'y a ni gain ni perte pour aucune des deux parties, en matière d'échange économique ou de délit corrigé par le tribunal. Cette justice corrective et commutative pose problème en Afrique tout comme la justice distributive.

1.2.3.2. La justice distributive

La justice distributive selon Aristote « a pour objet les partages de biens entre les membres de la cité. On admet donc ici que les différents biens, y compris les biens matériels, sont communs à l'origine et sont attribués aux uns ou aux autres par l'Etat pour devenir des biens propres »²⁰. Nous constatons ici la place et l'importance fonctionnelle de l'appareil étatique, pour faire asseoir cette forme de justice, parmi les hommes d'une cité ou d'une communauté donnée. C'est l'Etat qui est le responsable premier de la répartition juste des richesses entre ses membres, ou même des honneurs qu'il doit décerner à certains de ses membres. Il s'agit ici d'une *égalité proportionnelle*. C'est la définition même du droit comme égalité qui permet de justifier cette notion de justice distributive.

En effet, le droit qui implique égalité et légalité permet ainsi de déterminer un juste milieu qui caractérise la justice. Celle-ci étant une vertu et que toute vertu se caractérise comme juste milieu entre deux extrêmes qui sont des vices avons-nous déjà dit. Le droit, ou le juste, devient fondamental pour harmoniser la redistribution des biens. Le droit, ou le juste,

²⁰*Ibid.*, p. 35.

est ainsi la chose qu'on doit rendre à autrui. De cette manière, deux personnes ne sont considérées comme égales que dans la mesure où elles ont droit à des choses égales et jouissent d'un même traitement une fois placées dans les mêmes conditions.

Cette option conduit à la notion de « *proportion* », qui suppose l'égalité des rapports humains. Les biens partagés par l'Etat doivent être proportionnels aux personnes auxquelles ils sont attribués. Cela revient à dire que « le partage des biens et des charges ne doit pas être arithmétiquement égal, mais proportionnel aux capacités qu'a chacun de servir le bien commun »²¹. Par exemple, pour rendre l'Etat efficace et opérationnel, on confiera des postes stratégiques aux citoyens compétents et non à tout le monde. Ou encore, pour le cas des pays en voie de développement ou même les pays développés, nous pensons que les riches devraient payer plus d'impôts que tous ceux qui vivent dans la précarité.

Un second élément qui caractérise cette justice distributive dont nous devons tenir compte est la notion de « *mérite* ». Selon Aristote, le partage des biens doit se faire selon la règle : « à chacun selon son mérite »²². Cette règle de mérite confirme que la justice distributive consiste en une égalité proportionnelle et non pas dans une égalité arithmétique, car elle consiste non pas à donner des parts égales à tout le monde, mais plutôt à faire des parts proportionnées selon les mérites des citoyens. Cette mise au point paraît importante pour la suite de notre étude dans le cadre de l'Afrique noire.

Par ailleurs, à en croire Aristote, l'acception générale du mot « *mérite* » paraît diviser les opinions. Les *démocrates* pensent que chaque citoyen libre, par opposition à l'esclave, a les mêmes droits. Les *oligarques* pensent plutôt que c'est la richesse qui constitue le critère méritoire essentiel, en fonction duquel il faut partager les biens de l'Etat. D'autres, par contre, pensent à la noblesse de naissance et, pour les *aristocrates*, c'est évidemment la vertu. Donc, s'en tenir à l'idée d'une *distribution proportionnelle* paraît éclairant dans notre approche du second aspect de la justice distributive. Elle implique un droit distributif qui réside dans une structure mathématique qui est la proportion, qui suppose quatre termes et donc, un rapport égal entre les personnes et les choses ou mieux, un rapport constant entre chaque citoyen et ce qui lui est distribué par le partage étatique²³. C'est cette structure de justice distributive qui pose problème actuellement dans la gestion des Etats en Afrique subsaharienne.

²¹ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*..., p. 37.

²²*Ibid.*, p. 37.

²³*Ibid.*, p. 38.

A analyser la situation politico-économique et sociale de cette région, elle échappe aux deux aspects évoqués pour une meilleure justice distributive. Ni la notion de *mérite*, ni celle de *proportion* ne sont vraiment exploitées pour réorganiser la vie sociale dans cette région. C'est pourquoi, nous exigeons la prise en compte de la justice corrective et distributive dans le débat sur le développement durable équitable en Afrique subsaharienne.

Donc, la justice distributive, corrective et commutative pose effectivement problème dans la région subsaharienne. La capacité de l'Etat, en tant que communauté supérieure dans l'établissement de la justice distributive, comme pour la justice corrective ou commutative, laisse à désirer. Voilà pourquoi nous devons d'abord rétablir la vraie catégorie de la justice sociale en Afrique subsaharienne, assurer ensuite le processus du développement durable et enfin prôner un nouveau contrat social dans cette région.

Mais quelle stratégie ou théorie de justice sociale conviendrait pour le cas de l'Afrique subsaharienne ? C'est toute la réflexion que nous allons amorcer dans la troisième partie de cette dissertation. A présent, disons un mot sur l'écodéveloppement.

1.3. L'Ecodéveloppement

Signalons dès l'abord que cette notion a été aussi exploitée par Izenzama Mafouta Noël dans son ouvrage : « Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico-anthropologique de l'écodéveloppement »²⁴. Nous allons voir l'apparition de cette notion, le rapport d'atelier de Founex, comment cette notion est vue par Ignacy Sachs, sa définition globale et ses différentes dimensions.

1.3.1. Apparition de la notion d'écodéveloppement

C'est en plein séminaire sur la question environnementale et le développement en juin 1971, dans une petite ville du canton de Vaud, en Suisse, plus précisément à Founex, que prendra naissance ce concept d'écodéveloppement. Ce séminaire réunissait des scientifiques et des économistes chargés de préparer la Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain (Conférence de Stockholm). Cette notion est couplée au vif souci éthique et anthropologique d'endiguer le *maldéveloppement* des pays qui se disent développés et les conséquences néfastes qu'ils génèrent sur le reste de la planète dues à leur pouvoir économique dominateur, à l'incitation aveugle à imiter leur modèle de développement économique (humain).

²⁴ Publié aux éditions Peter Lang, Berlin- Bruxelles-Frankfurt, 2002, p. 135-145.

Au fond, c'est l'échec avéré des programmes de développement mis en œuvre dans les pays en voie de développement, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la critique de la société de consommation et de promotion sociale déclenchée par l'argent partout dans le monde, sans oublier l'augmentation des dégâts environnementaux, qui ont obligé les têtes pensantes, à réfléchir à fond sur la question de la croissance, en questionnant clairement : « De quelle nature doit être la croissance et à quelles conditions elle est valable sur le double plan social et écologique ? »²⁵. Ceci rejoint la préoccupation de Gandhi selon laquelle : « L'important n'est pas de vouloir transposer partout notre mode de vie. L'important est que dans chaque région du monde, en fonction de ses caractéristiques propres de climat et de ressources naturelles, les hommes cherchent à vivre au plus simple, sans détruire la création ni l'épuiser, mais en la cultivant et se cultivant avec elle »²⁶. C'est exactement notre préoccupation dans ce projet d'éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne.

1.3.2. Le rapport de l'atelier de Founex

Le rapport de cet atelier de Founex a identifié les questions majeures de la problématique du rapport entre environnement et développement. Il a élaboré, à cette occasion, le thème *d'écodéveloppement*, notion présentée comme un juste compromis entre logique de la production économique et progrès social dans le respect de l'environnement.

Il y avait confrontation de deux groupes idéologies : d'une part les tenants de l'écologisme intransigeant, courant représenté par le malthusianisme et l'écologie profonde (*Deep ecology*), d'autre part, les tenants de l'économisme étroit incarné par les chantres de l'abondance illimitée de la nature. Les deux courants continuent à alimenter le débat écologique actuel. Nous pouvons donc les résumer de la manière suivante :

Pour les malthusiens, le monde, l'univers est déjà assez peuplé et donc condamné d'une manière ou d'une autre au désastre, soit par l'épuisement des ressources, soit encore par la surexploitation des systèmes naturels. Ils fondent ainsi leur raisonnement sur une évaluation foncièrement pessimiste du progrès scientifique et technique, écartant du coup une vision plus dynamique, à la fois de la capacité de charge de notre planète Terre et de la mission possible d'une action régénératrice de l'homme. Leurs partenaires de la *Deep ecology* reconnaissent à la nature une valeur autonome et intrinsèque, indépendamment de toute référence à un bien pour les humains.

²⁵I. SACHS, *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Editions Ouvrières, 1980, p. 15.

²⁶A. CHAPELLIER, *Ne m'appellez plus père*, Paris, Firt-gründ, 2010, p. 75.

Par contre, les partisans de *l'économisme étroit* croient que les hommes ont la capacité fondamentale de vaincre, par la technique seule, les raretés physiques et les effets destructeurs des déchets sur la biosphère. Ils pensent que « tout élément du capital naturel - ressources et services (pouvoir épurateur d'un milieu naturel...) -, une fois épuisé ou détruit, peut être remplacé par du capital créé par l'homme »²⁷. Enfin, il n'existe donc pas de capital naturel irremplaçable, aux yeux des adeptes de la croissance illimitée.

Par rapport à ces deux courants extrémistes et aussi face à la situation dramatique du défi à la fois social et environnemental lancé à la planète entière, le rapport du Séminaire de Founex préconisait la voie médiane et viable de l'écodéveloppement. Cette notion sera d'ailleurs adoptée et consacrée en 1972 par la Conférence de Stockholm. La déclaration de Stockholm et celle de Cocoyoc, issue d'un symposium PNUE/ CNUCED au Mexique en 1974, soulignent « la nécessité, mais aussi la possibilité de concevoir des stratégies et de mettre en œuvre un développement socio-économique équitable, respectueux de l'environnement, en un mot un écodéveloppement rebaptisé ensuite '*développement durable*', par les chercheurs anglo-saxons »²⁸. La Déclaration de Stockholm incitait, au premier chef les pays du Nord, à inventer des modes de consommation et de production économes en ressources et susceptibles de préserver les milieux naturels. Cette donne devait permettre, aux pays du Sud, en particulier, de bénéficier des ressources nécessaires à leur développement.

Par conséquent, les pays du Sud étaient encouragés, à leur manière, à prendre en compte l'aspect environnemental et à opter pour d'autres modes de consommation et production que les modèles occidentaux attentatoires aux équilibres naturels. Ce qui voudrait dire à en croire Loïc Chauveau, que « l'appel de Stockholm est un texte aux accents mystiques, essentiellement soucieux de la protection de la nature. Il s'agit de sacraliser les espaces vierges, de les préserver strictement des activités humaines, de marquer des frontières fortes au-delà desquelles les pollutions induites par la civilisation industrielle seraient interdites »²⁹. C'est cette tâche urgente qu'une éthique d'écodéveloppement est appelée à accomplir dans le contexte africain.

1.3.3. L'écodéveloppement selon Ignacy Sachs

Au départ, l'écodéveloppement se voulait une stratégie de développement fondée sur l'utilisation judicieuse des ressources locales et du savoir-faire paysan applicable aux milieux

²⁷P. BLANCHER, *Humain, parce que durable*, dans *Economie et Humanisme*, 360 (Mars 2002), p. 315.

²⁸I. SACHS, *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXI^e siècle*, Paris, Alternatives économiques – Syros, 1999, p. 16.

²⁹L. CHAUEAU, *Développement durable. Une idée neuve de trente ans*, a.c, p. 175.

ruraux isolés du Tiers-Monde. Ces régions du monde pouvaient offrir à leurs habitants un mode de vie et un niveau de consommation satisfaisants, sans pour autant surexploiter la nature ni compromettre l'avenir des générations futures.

Cette vision de l'écodéveloppement s'appuyait sur l'existence des vestiges d'une économie traditionnelle écologiquement équilibrée, fournissant ainsi à ces régions une occasion de ne pas s'engager dans la croissance déprédatrice des ressources et du milieu, de récuser les modèles venus du dehors et plus particulièrement du Nord - qu'il fût capitaliste ou socialiste - et de faire mieux³⁰.

La *Déclaration* de Cocoyoc formula une interprétation plus générale et plus riche du concept d'écodéveloppement. Elle insiste particulièrement sur la nécessité d'aider les populations à s'éduquer et à s'organiser, en vue d'une mise en valeur des ressources spécifiques de chaque écosystème, pour la satisfaction de leurs besoins fondamentaux. C'est dans cette ligne que s'inscrit naturellement la stratégie du *développement endogène* proposée en 1975 par le rapport *Que faire ?* de la fondation Hammars-Kjöd. Il s'agit d'un développement dépendant de propres forces de la population, soumis à la logique des besoins de la population entière et non de la production érigée en fin en soi, un développement conscient de sa dimension écologique et recherchant une harmonie entre l'homme et la nature.

Des pistes pour cette harmonie entre l'homme et la nature peuvent être cherchées dans la médiation des valeurs culturelles et spirituelles en Afrique subsaharienne particulièrement. Cette notion d'écodéveloppement au regard d'Ignacy Sachs est très proche du modèle du développement endogène évoqué ci-dessus. Venons-en à sa définition globale.

1.3.4. Définition globale de l'écodéveloppement

Avant de proposer la définition globale de l'écodéveloppement, Ignacy Sachs remet d'abord à plat la notion controversée de croissance économique. Celle-ci est à l'origine de la dégradation de l'environnement naturel. Pour rafraîchir nos mémoires, au moment même où se réunit la Conférence sur l'environnement de Stockholm, un fort courant de pensée entreprit de démontrer, à la suite du célèbre rapport du Club de Rome « *Halte à la croissance* », que « l'humanité ne pouvait échapper à l'apocalypse que par l'arrêt de la croissance, faute de quoi, nous avons le choix entre mourir par manque de ressources, suffoquer sous les pollutions, ou encore geler à cause des changements climatiques entraînés par la surchauffe de

³⁰ I. SACHS, *Stratégies de l'écodéveloppement...*, p. 11.

l'atmosphère (les physiciens ne pouvant se mettre d'accord sur les conséquences ultimes de l'usage abusif des carburants fossiles et l'accumulation du CO₂ dans l'atmosphère) »³¹.

Ce courant dit « zégiste »³² prônait, dans l'ensemble, la croissance zéro de la population, de l'économie, de la pollution et de la consommation des énergies non renouvelables. Ce courant apocalyptique eut, sans doute, le mérite d'attirer singulièrement l'attention du grand public à la fois sur la finitude du « *vaisseau terre* » et sur l'existence des « *limites ultimes* » à ne pas dépasser. Néanmoins, certains auteurs, comme B. Commoner, ont dévoilé le caractère fallacieux des arguments démographiques, en démontrant que la dégradation de l'environnement était essentiellement le fait des techniques industrielles employées et qu'il était par conséquent difficile d'expliquer la pression sur les ressources par l'explosion démographique des non-consommateurs du Tiers-Monde³³.

Cet argument semble fort intéressant, pour alimenter le débat de l'enrayement de la démographie des pays du tiers-monde, comme alibi à la crise écologique planétaire. Nous en reparlerons dans le cinquième chapitre de cette dissertation, concernant les enjeux avoués et inavoués du développement durable au Sud.

Par ailleurs, ceci n'a pas empêché Paul Ehrlich de proposer aux pays africains de freiner l'industrialisation et de devenir une réserve récréative pour le reste de la planète, en attendant que les pays riches se désindustrialisent. Ce qui semble un souci réel et patent pour le bien de toute la planète. Mais, c'est pour quand cette fameuse désindustrialisation des pays riches ? Cette solution ne semble-t-elle pas utopique ?

Du coup, la thèse zégiste, selon Ignacy Sachs, apparaîtra « inacceptable aussi longtemps que subsisteront les disparités sociales et matérielles à l'intérieur des pays et entre les pays »³⁴. D'autre part, il est temps de dénoncer aussi l'optimisme prôné par le parti opposé, du rôle messianique de la civilisation technocratique : assurer la croissance pure et dure. Par ailleurs, la croissance pure, désirable et valable ne doit en aucune manière ignorer la règle d'Or de la prudence écologique imposée, pour le bien commun et pour assurer l'avenir des générations futures.

Ignacy Sachs introduit aussi les notions de *gaspillage* et de *maldéveloppement* dans le débat sur la croissance et le développement, en insistant sur le fait que « la croissance

³¹ I. SACHS, *Stratégies de l'écodéveloppement...*, p. 27.

³² Cette appellation est due au fait que ses partisans préconisaient le taux de croissance zéro, en anglais : « *Zéro growth* ».

³³ I. SACHS, *Stratégies de l'écodéveloppement...*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

économique, même forte et accompagnée par la modernisation rapide des structures de production, n'est pas encore le développement, peu s'en faut »³⁵. En réalité, le maldéveloppement est plus répandu dans le monde que le développement. Et il est vraiment le sous-produit de la croissance. En outre, Sachs soutient que c'est le *maldéveloppement* qui est à la base des injustices sociales et des inégalités sociales régionales. Car selon lui, notre société acquisitive fait le malheur de la majorité misérable des habitants de la planète qui, privés de l'accès aux ressources, ne sont pas en condition de pourvoir à leurs nécessités les plus élémentaires. C'est cette tension qui prévaut dans la vie des populations africaines au sud du Sahara et que nous voulons éclairer par cette étude.

En effet, la corrélation entre le maldéveloppement et la destruction de l'environnement sur les deux pôles de la planète, ainsi établie, nous pouvons, à la suite d'Ignacy Sachs, définir globalement l'écodéveloppement : « L'écodéveloppement est un développement des populations par elles-mêmes, utilisant au mieux les ressources naturelles, s'adaptant à un environnement qu'elles transforment sans le détruire »³⁶. Ce paradigme de développement obéit à la théorie de *capabilités* de A. Sen que nous allons développer dans la dernière partie de cette étude. Un tel développement doit absolument s'appuyer sur trois piliers :

1° Une autonomie des décisions (*self-reliance*) et la recherche des modèles endogènes propres à chaque contexte historique, culturel et écologique ;

2° La prise en charge équitable des besoins de tous les hommes et de chaque homme ; besoins matériels et immatériels, à commencer par celui de se réaliser à travers une vie qui ait un sens, qui soit un projet ;

3° La prudence écologique, en d'autres termes, la recherche d'un développement en harmonie avec la nature³⁷.

Cette définition de l'écodéveloppement, telle que stipulée, n'est pas une doctrine, mais plutôt un outil heuristique, qui permet - à ceux qui planifient et décident - d'aborder la problématique du développement sous un double angle : celui de l'écologie naturelle, de l'écologie culturelle et démocratique. C'est cette piste éthique que nous proposons d'exploiter en Afrique subsaharienne.

Bref, en examinant de plus près cette définition, Ignacy Sachs veut simplement identifier l'écodéveloppement au développement tout court, mais qu'il veut définir comme un

³⁵ *Ibid.*, p. 30-31.

³⁶ I. SACHS, *Stratégies de l'écodéveloppement...*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

vaste jeu d'harmonisation où la poursuite des visées socio-économiques doit être subordonnée au respect de la prudence écologique. Il l'explique en ces termes : « Ce jeu d'harmonie donne une très grande importance à la planification locale, rurale et urbaine, mais en même temps impose à l'Etat la mise en place d'un ensemble cohérent de politiques capables d'orienter et d'articuler entre elles les initiatives prises au ras du sol en veillant à ce que les ressources et l'espace soient utilisés de façon à sauvegarder le long terme et à maintenir la qualité du milieu physique »³⁸.

Une telle vision du développement rencontre les attentes d'A. Sen, qui propose une prise en compte des libertés réelles des populations. Il entend leur laisser les éventails de choix à opérer dans un enracinement culturel et spirituel où elles trouvent son bonheur. Une telle notion requiert certains critères et dimensions.

1.3.5. Dimensions de l'écodéveloppement

Les recherches interdisciplinaires et le progrès conceptuel ont permis de déterminer les dimensions et les critères de cette notion qui sera dorénavant rebaptisée *développement durable* (que nous avons déjà défini et que nous approfondirons d'une manière critique dans la deuxième partie de notre dissertation).

C'est de la définition de la durabilité écologique que découlent les cinq dimensions de l'écodéveloppement. Selon R. Costanza : « La durabilité est le rapport entre des systèmes économiques dynamiques et des systèmes écologiques dynamiques plus grands, mais aux changements plus lents, dans lesquels la vie humaine peut continuer indéfiniment. C'est-à-dire que les individus peuvent s'épanouir, les cultures humaines peuvent se développer, nonobstant le fait que les effets de l'action humaine restent à l'intérieur de certaines limites, dans le but de ne pas détruire la diversité, la complexité et la fonction du système qui sert de base à la vie écologique »³⁹.

On peut se référer à ces sept dimensions de la durabilité dans tout processus de planification du développement à tous les niveaux :

1°La durabilité sociale : Il s'agit de la mise en œuvre d'un processus de développement conçu sur un autre type de croissance et alimenté par une autre vision de la société. La visée est de développer une civilisation de la vie fondée sur un partage équitable, en vue d'améliorer l'accès aux richesses et de réduire la différence de niveau de vie entre les nantis et

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹ R. COSTANZA cité par I. SACHS, *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXI^e siècle...*, p. 27.

les pauvres. Le développement humain doit être intégral, c'est-à-dire couvrant les besoins matériels et immatériels. Ce type d'approche n'apparaît presque pas dans les statistiques mondiales et réduit par conséquent la vision du développement sur le plan mondial.

2°La durabilité économique : Cette dernière dépend largement de la répartition et d'une gestion des ressources plus efficaces et des investissements privés et publics. Il faut tenir compte ici du fardeau du service de la dette, de la convergence des ressources financières du Sud vers le Nord, des termes d'échanges défavorables imposés par les pays industrialisés, sans oublier la question d'accès limité à la science et à la technique.

3°La durabilité écologique dont certains leviers de renforcement sont :

- Intensifier la mise en valeur du potentiel des ressources des différents écosystèmes à des fins socialement utiles et réduire les atteintes portées aux écosystèmes dont dépend largement la vie sur notre planète.
- Limiter la consommation des combustibles fossiles et des autres ressources et produits facilement épuisables ou nuisibles pour la nature, en les remplaçant par d'autres renouvelables ou abondants et sans nuisance pour la nature.
- Promouvoir l'autolimitation de la consommation matérielle de la part des riches et des couches privilégiées du monde entier ; intensifier la recherche des techniques propres et efficaces au plan de l'utilisation des ressources naturelles pour le développement urbain, rural et industriel.
- Définir les règles pour une protection adéquate de l'environnement et mettre sur pied les dispositifs institutionnels nécessaires et procéder au choix de la combinaison d'instruments économiques légaux et administratifs.

4°La durabilité spatiale : En cette matière, nous devons créer un véritable équilibre villes-campagnes, surtout en ce qui concerne le Sud, ainsi qu'une meilleure répartition spatiale des établissements humains et des activités économiques, en insistant particulièrement sur les points suivants : la concentration excessive dans les métropoles ; la destruction des fragiles mais importants écosystèmes, par des colonisations incontrôlées ; la promotion d'une agriculture moderne régénératrice et de l'agrosylviculture auprès des paysans, en leur fournissant les moyens techniques appropriés, du crédit et un accès au marché ; la décentralisation de l'industrie par des nouvelles techniques flexibles, capables de créer des emplois ruraux non agricoles ; l'établissement d'un réseau de réserves naturelles et de biosphère pour protéger la biodiversité.

5°La durabilité culturelle : Il s'agit ici de promouvoir le changement dans la continuité culturelle, chercher des racines endogènes aux modèles de modernisation, traduisant le concept normatif d'écodéveloppement en une pluralité de solutions locales, propres à chaque écosystème, à chaque contexte culturel et à chaque site⁴⁰. Cette dimension motive notre médiation culturelle et spirituelle, pour le contexte de la région subsaharienne. Mais avant toute chose, certains critères doivent être observés avec le regard d'Ignacy Sachs.

6°La durabilité politique: Nous devons nous efforcer à appliquer les principes universels de démocratie basés sur l'économie des droits de l'homme ; reconnaître aux partenaires sociaux le droit de partager avec l'Etat la mise en œuvre de projets de développement ; favoriser un niveau de cohésion sociale acceptable. Ce critère pose problème dans l'avènement du développement durable dans la région étudiée.

7°Une action internationale durable : Promouvoir une Organisation des Nations Unies (ONU) capable d'empêcher les guerres, d'assurer la paix mondiale et de promouvoir efficacement la coopération au plan international ; un pacte Nord-Sud pour un partage du développement fondé sur le principe de l'équité (la juste redistribution du fardeau pris en charge par les partenaires plus faibles) ; favoriser le contrôle institutionnel efficace des finances internationales et du commerce mondial ; veiller sur le plan international aux mesures efficaces de protection environnementale et des ressources naturelles et aux impacts néfastes des changements prévisibles à l'échelle du globe, à la conservation de la diversité biologique (et culturelle) et à la gestion du patrimoine mondial en faveur des générations futures ; prôner un système efficace de coopération scientifique et technologique internationale, l'appréciation de la science et de la technologie en tant qu'héritage commun de l'humanité⁴¹. Ce critère concerne directement la situation des guerres politiques et conflits économiques des pays au sud du Sahara, qui déstabilisent la situation sociale des Africains avec ses impacts néfastes sur la gestion des ressources naturelles.

En somme, cette approche de l'écodéveloppement nous a permis de bien cerner ses contours et ses exigences dans son applicabilité. L'écodéveloppement, qui concilie les réalités locales ou culturelles et les impératifs écologiques, mérite d'être appliqué comme paradigme de développement dans la région subsaharienne. C'est de cette manière que le concept de paradigme mérite aussi une précision sémantique.

⁴⁰I. SACHS, *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXe siècle...*, p. 27-30.

⁴¹I. SACHS, *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXIe siècle...*, p. 84-85.

1.4. Approche de la notion du paradigme

1.4.1. Appréhension philosophique du paradigme

L'Encyclopaedia Universalis définit le paradigme comme ce que l'on nous montre à titre d'exemple, ce à quoi on se réfère comme à ce qui exemplifie une règle et peut donc servir de modèle. Il est le modèle concret devant guider une activité humaine et lui servir de repère. Il se distingue de l'archétype, qui suggère l'idée d'une priorité ontologique originelle. Comme l'a montré P.-M. Schuhl, ce concept a chez Platon un sens pédagogique et propédeutique : le paradigme est l'objet « facile » sur lequel on s'exerce avant de traiter un objet ressemblant au premier, mais plus difficile. Ainsi, qui veut saisir et définir le sophiste, cet être prométhéen et fuyant, fera bien de se forger une méthode de définition aux dépens d'un être moins remuant, le pêcheur à la ligne. De même, en politique, l'art du tisserand est un paradigme pour l'art royal du souverain.

E. Levinas parle aussi de la méthode paradigmatique. Celle-ci se fonde sur la thèse que les idées ne se séparent jamais de l'exemple qui les suggère ; elle dégage « les possibilités de signifier à partir d'un objet concret libéré de son histoire » ; cette méthode est solidaire d'une éthique de l'« acceptation » et de l'action comme préalables au connaître : c'est l'acte qui fait surgir la forme où il reconnaît son modèle jamais entrevu jusqu'alors⁴².

Cette méthode paradigmatique de Levinas est bien à propos pour clarifier le débat sur le modèle occidental du développement qui peut être considéré comme la matrice-mère et l'exemple concret. Mais nous pouvons aussi en dégager une éthique d'acceptation des autres cultures du monde, dans leur manière de concevoir le bonheur ou encore le développement humain. Ceci demande une connaissance approfondie des autres traditions culturelles et sociales africaines par exemple, pour enfin assurer une action de développement durable qui soit efficace et pertinent.

Dans notre étude du paradigme, nous allons davantage insister sur sa compréhension telle que définie par l'historien des sciences et épistémologue Th. Kuhn.

1.4.2. Le paradigme selon Thomas Kuhn

1.4.2.1. Contexte

L'historien des sciences et épistémologue Th. Kuhn utilise à son tour le terme de paradigme d'une manière originale pour rendre compte de la manière dont évoluent les

⁴² Lire à ce propos E. LEVINAS, *Quatre leçons talmudiques*, Paris, Minuit, 1978.

sciences. C'est dans son ouvrage : *Structure des révolutions scientifiques*⁴³, au chapitre IV que Th. Kuhn met l'accent sur les changements et dynamismes dans le monde scientifique, en partant de Copernic, Newton, Lavoisier, Einstein etc. Il étudie ces moments de crise que traverse la science au cours de son évolution. Il soutient qu'il y a révolution scientifique lorsqu'une théorie scientifique consacrée par la communauté des savants est rejetée au profit d'une nouvelle théorie. Cette théorie est en fait le modèle de l'explication qui solutionne les problèmes de la communauté scientifique.

Ce remplacement de théorie conduit généralement à un déplacement des questions offertes à la recherche de solution et surtout des critères qui permettent aux spécialistes de décider de ce qui doit compter à leur assentiment comme problème ou solution. Quand la communauté scientifique abandonne l'ancienne théorie au profit d'une nouvelle, il parle de changement de paradigme ou encore du changement de modèle d'explication en science. Toute révolution en science doit être facteur d'un progrès. Le but de ces révolutions ou de ces changements scientifiques est de transformer non seulement l'imagination scientifique, mais aussi le monde dans lequel ce travail est réalisé.

Pour lui, le paradigme est une théorie explicative sur le plan scientifique à un moment donné. Il est à une époque donnée un ensemble de convictions qui sont partagées par la communauté scientifique mondiale. Il émerge donc en fonction des impasses qu'on découvre dans le monde scientifique.

1.4.2.2. L'Émergence du paradigme et science normale

Pour expliquer l'émergence du paradigme, Th. Kuhn démontre comment on va vers la science normale. Par science normale il sous-entend : « La recherche solidement fondée sur un ou plusieurs accomplissements scientifiques passés, accomplissements que tel groupe scientifique considère comme suffisants pour fournir le point de départ d'autres travaux »⁴⁴. La science normale part donc d'un consensus par rapport aux accomplissements scientifiques passés. Elle résulte d'un ou de plusieurs groupes de chercheurs. On la considère désormais comme fondée et base de l'élaboration des autres avancées scientifiques. L'exemple de la physique d'Aristote, la théorie d'Almageste de Ptolémée, les *Principia* et l'*Optique* de Newton, l'*Electricité* de Franklin, la *Chimie* de Lavoisier et la *Géologie* de Lyell.

⁴³ Traduction française, Paris, 1972

⁴⁴ TH. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques...*, p. 29.

Comme on le voit, toutes ces théories ont aidé à solutionner les impasses scientifiques et fourni les méthodes nécessaires à un domaine de recherche pour les générations de scientifiques ou de chercheurs à venir. Elles ont joué un rôle pertinent à cause de leurs performances et résultats très remarquables, pour enfin attirer assez d'adeptes dans le monde scientifique. Mais elles ouvraient des perspectives larges, en vue de permettre aux différents groupes de chercheurs de résoudre leurs problèmes. Ces deux caractéristiques ont fait leurs preuves et de cette manière, Th. Kuhn les (théories) appelle « *paradigmes* ».

Cette notion a des rapports étroits avec celle de *science normale*. Th. Kuhn dit qu'en la choisissant: « Je veux suggérer que certains exemples, qui englobent des lois, des théories, des applications et des dispositifs expérimentaux-fournissent des modèles qui donnent naissance à des traditions particulières et cohérentes de recherche scientifique, celles par exemple que les historiens décrivent sous les rubriques d' « Astronomie de Ptolémée » (ou de Copernic), « Dynamique aristotélicienne » (ou newtonienne), « Optique corpusculaire » (ou Optique ondulatoire), etc. »⁴⁵.

En clair, toutes ces théories sont des paradigmes. Elles sont dépassées souvent par une nouvelle théorie. Le paradigme aide les hommes à adhérer aux mêmes lois et aux mêmes règles dans leur praxis scientifique. Le fait que les hommes s'engagent et s'accordent, même d'une manière apparente, fournit des prérequis à la science normale. En d'autres termes, les prérequis sont le commencement et la continuation d'une tradition particulière de recherche. Cette tradition de recherche est bien ce que Th. Kuhn appelle le *paradigme commun*, qui fait l'unité fondamentale, en vue du développement scientifique.

En outre, la science normale et le paradigme sont selon Th. Kuhn deux notions dépendantes, l'une éclaire l'autre. Autrement dit, il ne peut exister une recherche scientifique sans paradigme, sans rien de défini. Pour expliciter le paradigme scientifique, Th. Kuhn s'appuie sur l'exemple de l'Optique. Aujourd'hui, les physiciens enseignent que la lumière est constituée des photons : entités de la mécanique quantique présentant des ondes et des particules. Cette conception de la lumière date d'à peine un demi-siècle. Avant son développement actuel, travail réalisé par Planck et Einstein, la physique enseignait d'abord que la lumière résulte du mouvement d'une onde transversale, conception issue d'un paradigme dérivant des travaux d'optique de Young et Fresnel, au début du XIX^e siècle.

⁴⁵*Ibid.*, p. 30.

Donc la théorie des ondes faisait l'unanimité des spécialistes d'optique. Mais au XVIII^e siècle, le modèle explicatif (paradigme) en optique était celui de Newton, pour qui la lumière était composée de corpuscules matériels.

Comme on le constate, ces différentes transformations successives des paradigmes de l'optique sont des révolutions scientifiques et le passage d'un paradigme à un autre, par l'entremise d'une révolution, est le modèle normal du progrès scientifique bien réfléchi. On constate que, depuis les temps antiques jusqu'à la fin du XVII^e siècle, il n'y a jamais eu de théorie unique et très partagée sur la nature de l'Optique. Par contre, il y a eu plusieurs écoles et courants avec des divergences de théories optiques. Ces écoles ont contribué largement avec leurs concepts, à ce que Newton puisse établir d'une manière acceptable le premier paradigme en Optique. Avec Newton, il s'agit bien de science normale, car il standardise un ensemble de méthodes et de phénomènes à employer et qui aident à expliquer le phénomène lumière. Le même raisonnement peut être utilisé pour la *théorie de l'Electricité* de Franklin ou *l'Origine des espèces* de Darwin etc.

En clair, le paradigme émerge quand au cours de l'évolution d'une science de la nature, un individu ou un groupe réalise pour la première fois une synthèse qui attire l'attention de la plupart des spécialistes de la génération suivante, les écoles précédentes disparaissent graduellement⁴⁶. Il faut reconnaître que la disparition de ces écoles est stimulée par la conversion de leurs membres à la nouvelle théorie explicative ou au nouveau paradigme. Le nouveau paradigme oriente les recherches et donne une nouvelle définition de recherches d'un groupe tout entier. Tous ceux qui n'y adhèrent pas sont condamnés à l'isolement scientifique.

Ainsi, selon Kuhn, on abandonne un paradigme en cessant de pratiquer la science qu'il précise ou qu'il définit. C'est de là que naissent ou partent les révolutions scientifiques. Ce sont les activités menées par la science normale et la résolution des énigmes qu'elle découvre, qui ouvre grandement la voie aux révolutions scientifiques. Mener jusqu'au bout un problème de recherche normale, c'est repérer une voie neuve pour parvenir à ce que l'on prévoit et cela implique la résolution de différentes sortes d'énigmes sur les plans instrumental, conceptuel et mathématique. L'expert est désormais celui qui réussit la résolution des énigmes. L'énigme pose en soi un défi et ce défi constitue une part importante de sa motivation. Les énigmes

⁴⁶TH. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques...*, p. 40.

selon Kuhn « représentent ces problèmes spécifiques qui donnent à chacun l'occasion de prouver son ingéniosité ou son habilité »⁴⁷.

Aussi dans un cadre purement théologique, ne pouvons-nous pas dire que ces énigmes sont voulues par Dieu, pour stimuler tous les chercheurs dans une approche toujours imparfaite du modèle parfait qui ne peut se trouver qu'en Dieu seul ?

Dans notre étude, on peut aussi étendre ce raisonnement en matière de développement durable équitable ou carrément à la théorie du développement même, qui consistait à maximaliser le progrès économique, comme nous le verrons dans le deuxième chapitre ou encore, comme on l'a déjà vu, avec la notion d'écodéveloppement.

1.4.2.3. Paradigme et facteur de progrès

L'émergence d'un paradigme fait progresser la science, change la vision du monde. Quand les paradigmes changent, la vision du monde scientifique change aussi avec eux. Kuhn le dit en ces termes : « Guidés par un nouveau paradigme, les savants adoptent de nouveaux instruments et leurs regards s'orientent dans une direction nouvelle »⁴⁸. Pendant cette révolution paradigmatique, on pourrait croire que les scientifiques sont transportés sur une autre planète et que les objets familiers leur apparaissent ainsi sous une lumière différente, en compagnie d'autres objets inconnus.

Après cette révolution, les scientifiques réagissent désormais à un monde différent de celui qu'ils connaissaient avant le nouveau paradigme. Ce qui, avant la révolution, était pour le scientifique un canard, devient un lapin après la révolution. Ce qui apparaissait comme l'extérieur d'une boîte est vu désormais d'en haut comme l'intérieur d'une boîte. Selon Th. Kuhn : « L'homme de science est appelé à réapprendre à voir le monde autour de lui ; dans certaines situations familières, il doit apprendre à discerner des nouvelles formes »⁴⁹. Le paradigme est donc facteur de progrès.

Somme toute, la catégorie du paradigme chez Th. Kuhn paraît bien à propos pour concrétiser notre projet d'une éthique sociale chrétienne d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne. Cette notion nous permet de comprendre le caractère changeant des théories de développement et surtout d'en assurer la pertinence dans le contexte africain. Proposer ce paradigme d'écodéveloppement, c'est vouloir voir les choses ordinaires avec de nouvelles lunettes, afin d'assurer un progrès humain et une attention particulière à la nature. C'est aussi

⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁸ TH. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques...*, p. 157.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 158.

mettre en évidence qu'il n'existe aucun paradigme du développement économique et social fiable et qui puisse faire l'unanimité actuellement. D'autant plus que le paradigme du développement néolibéral semble pour le moment essoufflé avec ses limites sur notre système économique et ses dégâts sur l'écosystème planétaire.

C'est ainsi qu'il faut saisir la balle au bond, pour l'émergence d'un nouveau paradigme du développement durable en Afrique subsaharienne. Cela n'est possible qu'en accueillant un projet d'éthique chrétienne qui prend en compte les réalités du terrain.

1.5. Ethique sociale chrétienne dans le contexte africain

1.5.1. Emergence et définition de la question éthique

Parmi les motifs qui nous ont incité à mener nos recherches, dans le domaine de l'éthique, il y a le fait que la plupart des populations africaines au sud du Sahara ont largement subi l'influence de la foi chrétienne. Comment alors l'articulation foi et culture peut-elle influencer positivement sur la crise écologique qu'ils vivent? Poser cette question revient à engager un débat éthique, qui est celui du sens à donner à nos actions et nos pratiques parfois antihumaines et antinatures.

Etymologiquement, *éthique* vient du mot grec *ethos*. Chez les Grecs, ce mot a une saveur philosophique. Il suggère habituellement l'idée du juste milieu. Atteindre cet objectif suppose l'art de bien agir sur le plan individuel et dans la communauté. Le juste milieu est une vertu qui aide l'homme à agir conformément au bien. Il suppose la vertu de la prudence, comme nous l'avons analysé avec Aristote à propos de la justice.

Pour ce qui est de l'éthique chrétienne dans notre contexte, W. Kasper dira : « La tâche perpétuelle de l'Eglise est le salut de l'homme dans la glorification de Dieu par la marche à la suite du Christ »⁵⁰. L'Eglise en tant que corps mystique du Christ a la lourde mission de sauver l'homme et son milieu de vie *hic et nunc*, cela en s'engageant pour humaniser les situations politiques, économiques et sociales injustes. Pour être crédible dans le monde contemporain, l'Eglise devra porter les soucis du monde présent et en faire sa mission essentielle. Sinon, elle perd sa mission primordiale de sauver l'homme et tout l'homme.

⁵⁰ W. KASPER cité par E. GAZIAUX, *L'Autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Presse Universitaire de Louvain, 1998, p. 294.

1.5.2. De la structure de l'éthique sociale chrétienne

A. Manaranche pense que c'est en lisant les encycliques sur la doctrine sociale de l'Eglise que nous pouvons relever ou dégager les éléments, qui nous permettent de comprendre l'engagement de l'Eglise au service des hommes dans une société concrète. Les encycliques telles que *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio* et *Gaudium et spes* donnent beaucoup d'informations sur l'attitude de l'Eglise envers les réalités temporelles. Ces éléments d'information se fondent sur la conviction qu'il n'y a pas de donné révélé qui ne soit pas un langage humain, confectionné avec des concepts, raisonnés d'une certaine manière⁵¹.

Du coup, toute histoire humaine dans cette optique est essentiellement aussi histoire du salut. Une histoire de la rencontre, de la coopération et de la collaboration entre Dieu et l'homme dans l'éclairage de la conjoncture, en structurant la liberté humaine.

1.5.2.1 L'histoire du salut

L'Eglise a reçu du Christ la grande mission d'annoncer la Révélation, en d'autres mots de révéler la présence de Dieu dans l'histoire humaine. C'est de cette manière que l'Eglise justifie tout discours social et politique. C'est en proclamant l'Evangile de bonheur qu'elle puise ses normes éthiques, et cela dans un travail d'élaboration perpétuelle.

Cet éclairage, elle le trouve dans la bonne nouvelle qui envahit et qui transfigure la vie du croyant. Elle n'apparaît pas comme une option facultative, d'autant plus qu'elle est *Histoire* et même *sens de toute l'histoire*. La proposition du salut que l'Eglise offre au monde est une expression de l'achèvement de la vraie liberté humaine. Une liberté que la révélation lui découvre d'une manière originale et radicale. Une liberté qui lui permette de faire de la communion avec son créateur, une relation et une communication avec autrui. Ce langage de la foi, mis en exergue, permet à l'Eglise de ne pas succomber aux ambiguïtés de changement de ce monde. Elle doit aussi se poser des questions essentielles sur la pertinence de sa mission.

Donc l'histoire de la révélation divine a des répercussions éthiques à l'échelon mondial. Cela se fait de trois manières : la révélation la fonde, la situe et la réconcilie.

1° Elle la fonde d'abord et cela en trois démarches successives :

⁵¹E. SCHILLEBEECKX, *Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique*, dans *Concilium*, 36 (1968), p. 31.

En premier lieu, la contemplation de la croix bouscule toute autonomie humaine. Au calvaire se trouve mis en lumière, de manière bouleversante, tout le projet de Dieu sur l'homme. Car la misère de Jésus sur le calvaire a le stupéfiant pouvoir d'atteindre un Dieu vulnérable en sa tendresse ; puisque le sacrifice de Jésus a le pouvoir de plaire à Dieu. Jésus est ainsi l'homme « *Ecce Homo* ». K. Barth dira à ce propos que « la doctrine de l'homme ne saurait faire fi de l'index de Pilate »⁵². Dire que l'homme c'est Jésus-Christ ne signifie pas qu'il est le modèle éthique achevé, le modèle qu'il faut finalement copier. Cela signifie encore moins que Jésus est un modèle culturel supérieur, alors qu'aujourd'hui les informations scientifiques ont certainement dépassé le contexte culturel de son temps. Le Christ est l'Homme dans la mesure où il est au-delà de toutes ces particularités, dont il annonce le dépassement, ce qui ne veut pas dire qu'il ne les prend pas au sérieux. C'est donc ainsi la conséquence de la contemplation mystère de la croix.

De ce fait, en *une seconde démarche*, on aspire à entrer dans la vie divine avec Jésus-Christ. Ce qui dépasse toute différence de condition sociale et de race. C'est l'être humain en son essence le plus profond qui intéresse l'action du Christ : maximaliser la relation entre Dieu et l'homme. C'est en cela que nous pouvons voir l'aspect de l'accomplissement du Royaume où on ne se marie plus, on est au-delà de toute fonction terrestre. Ceci nous aide à comprendre le sens ultime de toutes nos entreprises qui sont dans l'horizon du « *pas encore et du déjà là* » de la vraie relation entre l'homme et Dieu. Elle est en même temps une invitation à prendre au sérieux notre vie ici sur terre, qui grâce à l'éclairage de la croix, devient pour nous cause de la rédemption du Christ. Et l'Eglise devra sur terre être l'attestation et l'instrument de cette action de manière plus au moins réussie.

Enfin, *en troisième lieu*, l'homme n'est restauré que dans la mesure où il est ainsi structuré. Il est pardonné dans la rédemption parce que donné à lui-même par l'œuvre de la création du monde. Il est donc de l'intérêt de l'homme d'être pétri en relation divine, comme une ouverture indispensable dont Dieu a besoin pour le sauver. La révélation devient par ce fait progressive, croissant lentement et totale dès l'origine, dans ce sens que Dieu s'engage pleinement dès le commencement et son plan salutaire se développe sous nos yeux, par la manifestation de la richesse originelle⁵³.

⁵² K. BARTH, *Dogmatique*, vol. 3, *La doctrine de la création*, t. II, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 51. On peut aussi lire D. BONHOEFFER, *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 48-56.

⁵³ P. J. LABARRIÈRE, *L'existence réconciliée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p.39-40

2° En outre, l'histoire du salut *situe ensuite l'homme*. L'homme est situé par rapport à un Événement « *pâques* » et dans l'espérance d'une promesse indéfectible. Dieu ne nous préfabrique pas un paradigme de vie chrétienne à imiter. Il nous laisse plutôt le temps de faire jaillir toutes les potentialités, les choix d'une vie authentique en nous et entre nous. Il nous invite à une entreprise de réconciliation de nos libertés humaines parfois opposées les unes aux autres. Ainsi, la parole de Dieu change, bouleverse l'homme et l'ouvre aux autres. C'est ce qu'il le situe.

C'est ainsi que nous pouvons affirmer : la théologie est une certaine anthropologie. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas parler de Dieu en dehors de la compréhension même de l'homme dans sa situation concrète. C'est cette sagesse que l'Eglise utilise dans sa mission quand elle précise un point d'éthique sociale, ses enseignements, laissant libre en principe les possibilités d'émerger d'autres impératifs et programmes qui répondent à des situations concrètes⁵⁴. Ses directives n'enlèvent jamais à l'homme la liberté de décider dans l'histoire et aussi la possibilité de son échec éventuel.

3° Enfin, l'histoire divine qui *réconcilie la communauté mondiale et la personne humaine*. La communauté mondiale, dans la mesure où l'Écriture parle de l'homme comme d'un être générique, concerné par la création, la chute, la rédemption, la promesse etc. mais aussi affecté par la souffrance, la mort, le travail, la fuite du temps. Nous assistons aujourd'hui à une conscience très forte de l'unification du monde avec des catastrophes irréversibles engendrées par la crise écologique planétaire, les déséquilibres économiques criants, les dissensions politiques graves, la menace atomique, la démographie et le développement qui ne peuvent être résolus qu'à l'échelon planétaire. Vatican II le confirme en ces termes : « Le destin de la communauté humaine devient un, et il ne se diversifie plus comme en autant d'histoires séparées entre elles »⁵⁵.

La tâche de l'éthique chrétienne dans ce contexte serait de faire prévaloir les besoins spirituels et matériels de la communauté mondiale sur tous les projets particuliers, fondés sur la cupidité de certains au détriment des autres en ressources naturelles, en politiques de prestige. C'est une tâche primordiale aujourd'hui.

Un autre aspect dans cette entreprise de réconciliation demeure la personne humaine, menacée par la crise écologique et menacée d'asphyxie dans notre société industrielle et du capitalisme néolibéral. Le monde actuel semble mettre l'homme plus en relation avec le

⁵⁴ K. RAHNER, *Le christianisme est-il une idéologie ?*, dans *Concilium*, 6 (1965), p. 57-58.

⁵⁵ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, N°5, § 3.

socius qu'avec la prochain⁵⁶. Il donne la préférence à des relations basées uniquement sur l'intérêt. La tâche d'une éthique chrétienne serait de réconcilier cette double polarité entre l'universel et le personnel, qui trouvent leur jonction dans la résurrection, car le Christ a triomphé de la mort à la fois dans son universalité, dans sa singularité et dans sa particularité⁵⁷. Seule la vraie visée du Royaume de Dieu peut réaliser ce paradoxe.

L'urgence éthique devra aujourd'hui tenir compte de deux exigences : *apercevoir les relations vraies*, c'est-à-dire ne pas imposer des liens impossibles d'une part et lutter contre *la menace de la disparition du genre humain* d'autre part, surtout dans les régions démunies de la planète qui subissent les conséquences des conflits politiques et économiques des pays du Nord.

Donc la tâche primordiale de l'éthique chrétienne est d'éclairer la conjoncture actuelle de notre planète. En d'autres termes, chercher comment mettre la foi dans tous les domaines de la vie des hommes, au lieu de ne la cantonner que dans le religieux comme ce fut jadis le cas.

1.5.2.2. L'éclairage de la conjoncture actuelle

Le vrai rôle actuel du christianisme, pour qu'il devienne pertinent pour nos contemporains, est surtout d'insérer sa réflexion au cœur même de la condition humaine. Aider celui qui vit dans un contexte bien déterminé à décider, en cherchant à comprendre et à formuler correctement un problème de vie humaine, après avoir reçu des informations suffisantes. Et aussi, accompagner la responsabilité des acteurs au discernement nécessaire, dans les centres de décision personnels ou institutionnels. Car la foi devra intervenir dans la gestion des affaires quotidiennes qui marquent la vie des chrétiens, et non à côté ni après. Cet éclairage de la conjoncture permet à l'Eglise de ne pas agir hors du circuit de la vie humaine ni d'effectuer une sorte de violation de domicile dans des compétences étrangères, mais de se trouver au cœur même de sa vocation, qui consiste à donner du sens à la vie et à dialoguer avec toutes les potentialités et dimensions de la vie humaine.

De nos jours, la question urgente qui mérite une attention particulière est la crise écologique résultant de l'industrialisation qui a engendré une double menace : celle d'une production et d'une consommation déshumanisantes. L'Eglise demeure aussi sensible aux points chauds où la dignité humaine n'est pas respectée. Par exemple, la participation la plus

⁵⁶ P. RICEUR, « *Le socius et le Prochain* ». *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 99-111.

⁵⁷ A. MANARANCHE, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne...*, p. 183.

large possible des citoyens à tous les centres de décision et la question du développement intégral et solidaire de notre humanité⁵⁸. Elle doit donc demeurer sensible à sa mission salvifique : promouvoir la question de la justice sociale. Concrètement, cette mission s'exerce par ce qu'on appelle « *les directive pastorales* », documents officiels, qui introduisent une nouvelle manière théologique de lire et de vivre dans la foi une conjoncture déterminée.

La connaissance des situations pose évidemment à l'Eglise, une grande question de méthode et également de sources, afin de ne pas tomber dans les affirmations gratuites et moins réalistes, qui finalement seraient contestées et même rejetées. C'est ici qu'elle devra tenir compte l'apport des autres sciences et étudier leur manière d'aborder les situations humaines concrètes. C'est ici qu'est lancée l'ouverture à l'interdisciplinarité. Cette tâche suppose de l'humilité et de la simplicité pour regarder en face les situations humaines complexes.

C'est à ce prix que nous comprendrons que le langage de l'Eglise n'est pas le résultat d'un savoir absolu, livrant au monde des repères indiscutables dans certaines régions du monde et devant certaines situations humaines complexes. C'est à partir de là que nous devons construire un dialogue entre la situation humaine concrète et la révélation divine, et vice-versa. Du coup, la diversification croissante des problèmes et des contextes culturels s'oppose à un modèle éthique élaboré dans un coin du monde, d'autant plus que les situations sont vraiment différentes. On ne peut pas par exemple parler de la propriété privée de la même manière dans un contexte de *latifundia* (où le partage est réclamé) ou encore parler d'une *autogestion* de la même manière dans le contexte des cultures communautaires (En Afrique).

Concrètement, on ne peut proposer une éthique écologique de la même manière en Occident ou en Afrique. On ne peut pas éduquer de la même manière, ni en même temps, les différentes cultures sur la préservation de la nature, car elles se trouvent décalées les unes par rapport aux autres, quant à leur différente philosophie de la nature, malgré l'ouverture à l'interculturalité des élites intellectuelles de nos sociétés.

En conclusion, nous devons favoriser une recherche éthique pluraliste et conjoncturelle, c'est le défi théologique à relever dans la troisième partie de cette étude, tout en se situant chaque fois par rapport à la singularité de l'éthique chrétienne.

⁵⁸ A. MANARANCHE, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne ?...*, p. 199.

1.5.3. La singularité de l'éthique chrétienne

La question de la morale chrétienne s'est toujours posée depuis l'histoire du christianisme, surtout à des périodes marquées par la crise des idéologies philosophiques et des mœurs, qui tentaient d'affirmer l'autonomie absolue de l'homme. Mais, quant à la question de la spécificité de la morale chrétienne, elle a surgi récemment après le Concile Vatican II vers les années 1970 et 1990. Elle est une des conséquences de l'ouverture au monde et aux autres religions inaugurée à cette occasion.

En effet, à cette époque, l'Eglise surtout en Occident fait face à des courants philosophiques qui exaltent la liberté humaine, à savoir de religion ou d'incroyance. Ceci est dû à la sécularisation dans le monde moderne, mais dans l'Eglise à un courant qu'on nommerait le *christianisme séculier*. Poser la question de l'éthique chrétienne revient donc à clarifier son identité ainsi que sa pertinence au milieu de tant d'autres. Les chrétiens disposent-ils des normes, des lumières et des critères propres commandant des prises de position devant des questions éthiques complexes telles que l'avortement, l'euthanasie, la contraception, l'homosexualité etc., ou ne devraient-ils pas se placer plutôt au même niveau que les autres conceptions et former leurs jugements aussi, en se basant sur des critères rationnels, avec l'aide des autres sciences humaines par exemple ? Ne faut-il pas réinterpréter la morale chrétienne sur fond des réalités de terrain et des valeurs humaines ?

En fait, aux premiers siècles, cette question se pose déjà avec les Pères apostoliques. A cette époque, la religion de l'empire et ses mœurs corrompues leur posaient problème. Dans un monde marqué par les diverses pratiques païennes, les Pères de l'Eglise se sont employés à montrer aux chrétiens ce qui devait les distinguer du commun des mortels. A ce moment, on ne parlait pas encore de la spécificité de l'éthique chrétienne. L'Epître à Diognète est une preuve suffisante sur ce débat. Il s'agissait pour les femmes et les hommes de ce temps de pouvoir rendre compte de leur foi dans la pratique quotidienne. Les chrétiens devaient donc jouer le rôle de lumière et de sel dans le monde. Les lettres pastorales, les enseignements et les recommandations des Pères de l'Eglise sont des textes concrets sur ce qu'il faut faire et ne pas faire et ne sont pas des discussions théoriques sur l'agir qui découle de la singularité de l'éthique chrétienne⁵⁹. Leurs écrits sont marqués du souci de préserver « *la condition du disciple* »⁶⁰ et non voués à une spéculation.

⁵⁹N. YAOVI SOÉDÉ, *Sens et enjeux de l'Ethique. Inculturation de l'Ethique Chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 213.

⁶⁰E. OSBORN, *La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 51.

Aussi, les études de nombreux spécialistes affirment aujourd'hui que l'originalité de la morale chrétienne n'est pas de l'ordre du contenu. On peut citer les auteurs tels que Charles E. Curran, J. Fuchs, X. Thévenot, Jean-Yves Thériault etc. Ils soutiennent que certaines valeurs chrétiennes comme l'amour des ennemis, le pardon, le don de soi, se retrouvent aussi dans les cultures non-chrétiennes. Car la lecture attentive de l'Evangile fait voir qu'il y a beaucoup de recommandations et de valeurs éthiques puisées dans la philosophie païenne (grecque) et les religions de peuples anciens. Par exemple, dans *le Livre des morts des Egyptiens*, on lit : « J'ai satisfait Dieu par ce qu'il aime. J'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'altéré, des vêtements à celui qui était nu »⁶¹. Une autre illustration vient de la sagesse babylonienne qui enseigne : « Envers ton adversaire, n'agis pas mal. A qui te fait du mal rends le bien, à ton ennemi rends justice »⁶². Dans les religions traditionnelles africaines, plusieurs enseignements invitent à la fraternité allant jusqu'au don de soi, à la communion avec les esprits et avec Dieu, principe et fin de la vie. Il découle qu'on ne saurait lier la spécificité de l'Ethique chrétienne à l'existence de valeurs humaines qui appartiendraient seulement aux chrétiens. Alors qu'est ce qui différencie cette spécificité chrétienne ? En d'autres mots, qu'est ce qui fait l'originalité de la morale chrétienne ?

Selon plusieurs penseurs, cette spécificité repose sur la foi en Jésus-Christ, lui qui a accompli, par sa parole, ses œuvres et sa mort-résurrection, la Loi et les prophètes (Mt 5,17). Jésus est le verbe de vie dont l'enseignement est la parole définitive de Dieu, la révélation de la volonté de Dieu que tous les hommes doivent écouter et mettre en pratique. Avec une autorité jamais connue, Jésus inaugure une éthique nouvelle qui consiste principalement à se libérer du poids du légalisme juif, des prescriptions naturelles et religieuses, qui ne s'inscrivent pas dans l'optique de la liberté et de l'épanouissement authentique de l'homme et de tout homme. La morale chrétienne pour Jésus n'est pas une loi oppressive, mais une *loi d'amour* qui trouve son fondement en *Dieu-Amour* et qui a pour finalité le salut de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

C'est pourquoi, par l'annonce de l'Evangile, l'Eglise vise le salut de l'homme à la suite du Christ. Ce salut est possible par le témoignage de l'amour universel. Désormais, foi et amour se conjuguent. A ceux qui croient en son fils, le Père communique le don de son Esprit Saint. Cet Esprit anime le disciple du Christ et l'identifie à Jésus son maître. La morale chrétienne exige du disciple d'exister et de vivre comme son Maître (Jn 15,12). C'est dans

⁶¹ P. BARGUET, *Le livre des morts des anciens Egyptiens*, Paris, Cerf, 1967, p. 162, cité par Y. SAOVI SOÉDÉ, p. 215.

⁶² Lire la *Sagesse babylonienne*, XXI, 23, cité par Y. SAOVI SOÉDÉ, p. 215.

cette optique que saint Paul dira : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ en qui je crois qui vit en moi par son Esprit qui est celui du Père et m'incite à aimer » (Ga 2,20). La morale chrétienne exige du disciple d'exister et de vivre comme son Maître (Jn 15,12). X. Thévenot affirme aussi par exemple que « l'Éthique chrétienne exige du disciple de voir, de penser, de décider, de poser des actes, bref, d'être et d'agir selon l'Évangile, dans l'ouverture à l'Esprit Saint pour la construction du royaume jusqu' à la parousie »⁶³.

Du coup, le baptisé est celui qui renouvelle l'histoire et toujours en cohérence avec ce que le Christ a vécu (Jn 13,26). Sa vocation est de faire toujours plus en vivant selon l'Éthique du combien plus. Cette singularité est marquée par l'intentionnalité qui motive et accompagne l'agir du disciple du Christ. Ni le contenu sur le plan des valeurs, ni la fin ultime ne spécifient l'éthique chrétienne par rapport aux autres. Sa spécificité réside dans la manière, l'esprit dans lequel le chrétien doit vivre ces valeurs communes à tous. Cette éthique chrétienne a pour finalité le salut du chrétien et pour horizon l'achèvement de l'homme en Dieu manifesté en Jésus-Christ.

Par contre, une difficulté persiste, quand nous voulons montrer l'originalité de l'éthique chrétienne rien qu'en termes de la foi en Jésus-Christ, de la fin de l'existence, de l'intentionnalité ou de motivation comme le dirait Gérard J. Huyghes⁶⁴. Même si on affirme que c'est l'imitation de Jésus, la difficulté demeure toujours, d'autant plus que l'éthique de l'imitation n'est pas propre à Jésus et au christianisme. Pour sortir de ce débat, la précision sémantique sur originalité ou spécificité peut éclairer cette question.

Par originalité, on peut comprendre ce qui fait de cette éthique chrétienne une pensée organique, vivante et totale, un discours spécifique et un enseignement universel sur l'être et l'existence. Selon Soédé, « l'originalité désigne en ces lignes ce qui fait que l'Éthique chrétienne est un corps de propositions éthiques qui s'ouvre à toutes les éthiques parce qu'elle a quelque chose de particulier à leur apporter pour leur offrir de tendre, non pas isolément, mais toutes ensemble dans l'élan d'un mouvement d'enrichissement réciproque, vers leur fin commune. Cette fin transcendante, pôle de toutes les éthiques, jamais pleinement atteinte ici-bas apparaît dans l'Éthique chrétienne comme révélation et déploiement (en la personne de Jésus de Nazareth) du divin dans ce qui tend vers Lui, c'est-à-dire dans l'être-vie pour le

⁶³ X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu...*, p. 18.

⁶⁴ G. J. HUYGHES, *A christian basis for Ethics*, dans *Heythrop Journal*, 13 (1972), p. 27-47.

rendre capable d'aller vers l'au-delà de sa personne, vers le lieu de son accomplissement authentique »⁶⁵.

Cette originalité de l'éthique chrétienne ne peut donc se comprendre qu'en rapport avec ce qui constitue le noyau de la foi en Jésus-Christ. L'Écriture devient la base et le centre de la compréhension d'une telle éthique. Une éthique de l'incarnation de Dieu, une éthique christologique exprimée dans le Credo qui fait l'être, le penser et l'agir du croyant pour que sa foi se manifeste dans les œuvres. Donc, la foi à l'incarnation de Jésus-Christ comme donnée centrale distinguerait l'Éthique chrétienne de toutes les autres formes de croyances, de philosophies, d'autant plus qu'aucune autre éthique ne leur proposerait un lieu d'accomplissement pour chacune et pour toutes les figures de pensée, de religion et d'éthique à travers un processus d'imprégnation spirituelle. L'Évangile de Jean nous donne ces traits spécifiques :

1° le don de soi de Dieu à l'être-vie en Jésus-Christ (Jn 10, 24-38 ; 14,6-14). Ici, on constate que Jean résume d'une manière particulière l'originalité de la Foi que nous avons en l'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth. Il s'agit de le reconnaître comme Messie, l'Oint de Dieu (Jn 10,24). Jésus révèle sa messianité, il est la manifestation de Dieu, il fait un avec son père (Jn 10,30). Il est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14,6). La nouveauté de cette communion est que Dieu s'incarne dans l'être-vie, qu'il prenne chair d'un être-vie et se révèle à travers l'existence ordinaire d'une personne, un certain Jésus de Nazareth.

2° une éthique de la nazaréification du chrétien. En Jésus de Nazareth, l'Éthique chrétienne invite chaque être-vie à faire de sa chair la chair dans laquelle le fils de Dieu puisse s'incarner pour actualiser en lui et autour de lui l'œuvre de salut. Tout baptisé est dès lors un être-vie dont l'identité participe de celle du fils bien-aimé par le Père (Mc 1, 9-11). L'Éthique chrétienne est une force intérieure d'être-vie avec, et d'action de construction de soi à travers la construction d'autrui et du cosmos, qui finalement lui apporte le salut (Mt 25,31).

En clair, le chrétien est invité à faire corps avec tous les membres de la société, de l'Eglise et de l'humanité. Il assume par un engagement éthique son être-vie avec le monde et le Christ, intègre son environnement, notamment la société et l'Eglise en y faisant croître toutes les dimensions de la personne. Il apprend dans ces cadres de vie à grandir et à faire grandir les autres. La spécificité de l'éthique chrétienne est à voir au niveau des valeurs proprement chrétiennes telles la vie de prière, celle de sacrements, la foi, l'amour, la foi en la

⁶⁵ N. YAOVI SOÉDÉ, *Sens et enjeux de l'Éthique. Inculturation de l'éthique chrétienne...*, p. 223.

rédemption, l'imitation du Christ, c'est le niveau transcendantal selon P.J. Fuchs. D'autre part, les chrétiens partagent avec tous les autres les mêmes valeurs humaines de justice, vérité, chasteté, fidélité etc., c'est le niveau catégorial. Et pour Fuchs, la spécificité de l'éthique chrétienne se situe au niveau transcendantal⁶⁶.

Donc, la connaissance des réalités socioculturelles et l'engagement à assumer celles-ci constituent une responsabilité morale qui s'impose au chrétien africain pour le cas d'espèce. L'éthique chrétienne exige un accueil des vertus spirituelles et humaines sur terre. C'est le défi éthique à relever (voir la troisième partie) par le chrétien africain dans un contexte de crise écologique avec ses répercussions sur tous les tissus politique, économique, social et écologique.

⁶⁶ A ce propos, voir la lecture de P. J. FUCHS sur le débat : « *Existe-il une morale chrétienne ?* », Gembloux, 1973. L'auteur cherche à clarifier ce qui différencie la morale chrétienne de la morale laïque ou humaine. Il fait la distinction entre le niveau catégorial et transcendantal. C'est au niveau transcendantal que nous pouvons découvrir le proprement chrétien. Tandis qu'au niveau catégorial, ses normes, ses valeurs, ses vertus, ses comportements, matériellement pris, sont simplement humains. L'éthique n'ajoute rien de spécifiquement chrétien, si ce n'est un climat, une inspiration ou pour dire mieux une intentionnalité.

Conclusion du premier chapitre

Ce premier chapitre a eu pour objet de cerner les notions clés qui orientent et précisent le cadre de notre recherche. Nous les avons précisées et définies comme suit :

1° Le développement durable est un développement qui prend en compte les trois dimensions : l'économie, le progrès social et une attention à l'environnement. C'est un développement qui subvient aux besoins des générations présentes sans mettre en péril ceux des générations futures. Il est un concept-valise, car il comporte un bon nombre des contradictions de notre système économique. Il pose la question du rapport entre l'homme et la société, le rapport entre l'homme et notre civilisation industrielle. Ainsi que le rapport entre l'éthique et la société.

2° Quant à la justice, nous avons eu recours à Aristote dans son ouvrage : « *Ethique à Nicomaque* », où la justice est définie comme une vertu, une disposition, une qualité stable. La vertu est un juste milieu parmi les extrêmes, capable de bien conduire la société au bonheur. La justice est relative à l'autre, à la famille, à la communauté. Il parle de la justice distributive qui a pour objet le partage des biens entre les membres de la cité. C'est l'Etat qui est responsable premier de cette répartition des biens et de l'égalité proportionnelle. A notre point de vue cette justice est le fondement de la justice sociale.

3° Pour l'écodéveloppement, il est né de l'échec avéré des programmes mis en œuvre dans les pays en voie de développement, de la critique de la société de consommation et de promotion sociale promise par l'argent déclenché en Occident, sans oublier les dégâts sur le plan de l'environnement. Ignacy Sachs le définit comme développement des populations par elles-mêmes, en usant au mieux des ressources naturelles et en s'adaptant à un environnement qu'elles transforment sans abuser. Il entend par là rejoindre la proposition de Sen en matière de développement, sur une pluralité de solutions locales propres à chaque écosystème et à chaque contexte social, culturel.

4° Dans ce chapitre, nous avons aussi analysé la notion de paradigme. Nous attelant sur Th. Kuhn, le paradigme est sur le plan scientifique une théorie explicative qui se hausse au-delà des faits, des expériences à un niveau supérieur celui d'un modèle structurant général et reconnu par la communauté scientifique. Cette notion de paradigme nous a aidé à comprendre qu'en matière de science, il n'y a jamais eu une théorie définitive et qui fait toujours l'unanimité. Elle permet de comprendre le caractère changeant des théories de développement et surtout d'en assurer la pertinence dans le contexte africain. D'où il faut militer pour un

pluralisme de paradigme du développement, pour autant qu'il s'adapte aux contextes locaux, tout en restant ouvert aux autres modèles.

5° Enfin, pour l'éthique chrétienne, nous avons reconnu l'importance de la mission sociale de l'Eglise. Sa mission devient pertinente, dans la mesure où elle prend au sérieux l'existence humaine avec ses problèmes dans un milieu concret. La tâche de l'éthique chrétienne est d'éclairer la conjoncture humaine et de donner la possibilité de régénérer du sens dans l'histoire. Cette éthique chrétienne a pour fondement la foi dans l'incarnation de Jésus-Christ et l'intentionnalité qui accompagne l'agir chrétien. Cet agir apporte un plus qui la distingue des autres éthiques avec lesquelles elle peut avoir des points communs.

6° Après avoir précisé les notions charpentes de notre dissertation, comment assurer alors le processus du développement durable par la médiation de la justice sociale en Afrique subsaharienne ? Nous proposons dans le chapitre suivant, analyser d'abord les causes de la crise écologique moderne, ensuite soulever les présupposés éthico-philosophiques du développement durable équitable et enfin démontrer comment les différents paradigmes, du développement économique néolibéral, appliqués avant et après l'indépendance en Afrique subsaharienne, ont engendré plus de structures d'injustice sociale, allant jusqu'à brader les ressources naturelles. C'est la tâche que nous nous donnons dans le deuxième chapitre.

CHAPITRE DEUXIÈME : LES CAUSES DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE MODERNE ET ANALYSE CRITIQUE DES THEORIES DU DÉVELOPPEMENT AVANT ET APRES LES INDEPENDANCES NATIONALES EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.

2.0. Introduction

Dans le premier chapitre, nous avons approfondi les concepts fondamentaux qui sous-tendent notre dissertation, notamment : développement durable, justice sociale, écodéveloppement, paradigme et éthique chrétienne. Ils nous ont permis de fixer les idées phares, pour éviter les équivoques éventuelles dans la manière de les utiliser et de les appliquer dans le contexte proprement africain.

A présent, nous voulons voir comment le paradigme du développement économique néolibéral, hérité des Modernes et appliqué en Afrique subsaharienne, a négligé les potentialités du terrain et a finalement engendré certaines structures d'injustice sociale, qui ont des impacts lourds aujourd'hui sur la gestion de l'environnement. Elle nous lance des défis à relever par une éthique chrétienne, afin de permettre un écodéveloppement efficace des populations concernées.

Nous ferons cette analyse critique en trois grands points avec subdivisions possibles : d'abord relever les causes de la crise écologique contemporaine, ensuite décrire les particularités de la région subsaharienne et enfin analyser le paradigme occidental du développement appliqué en Afrique avant et après les indépendances.

2.1. Les causes de la question écologique moderne

Dans ce premier point, nous voulons analyser la vision de la nature par les Modernes et les Lumières, traiter du rapport entre la technique et la nature, de l'émergence des courants philosophiques pour la défense de l'écologie et enfin des présupposés éthico-philosophiques du développement durable.

2.1.1. La perception de la nature par les Modernes

En effet, la pensée moderne est essentiellement anthropocentrique et elle considère la nature comme un bien disponible, manipulable pour la satisfaction des besoins de l'Homme. Elle est dès lors perçue comme un ensemble régi par des lois dont l'homme, par leur maîtrise, croit pouvoir disposer à son gré. D. Dron relève cette affirmation de Galilée : « Le livre de la nature est écrit en langage mathématique »⁶⁷. F. Bacon assignait même à la science la grande mission de dominer la nature, pour maximaliser le bien-être social. Cette tendance permet de

⁶⁷D. DRON, *Environnement et choix politiques*, Paris, Flammarion, 1995, p. 13.

comprendre pourquoi, dans *Novum Organum*, on reproche à Aristote de développer une science qui ne contribue pas à améliorer les conditions de vie de l'homme et qui est dépourvue d'efficacité instrumentale. Newton radicalise totalement les théories de ses prédécesseurs, en considérant qu'on peut appréhender la nature grâce aux mathématiques et à une observation stricte. Toutes ces théories philosophiques encouragent une conquête de la nature et privilégient les besoins humains et néglige la protection de la nature.

Cette conception se radicalise davantage encore avec Descartes, qui obtient ses lettres de noblesse en distinguant la *res cogitans* de la *res extensa*, consacrant l'autorité de la substance pensante (sur l'étendue) appelée à se rendre, grâce à la science (la raison), maître et possesseur de la nature. Il l'explicite de cette manière: « Car elles (connaissances des notions générales touchant la physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »⁶⁸.

Cette impulsion de l'anthropocentrisme lancée par Descartes semble être le mot d'ordre du père du rationalisme moderne. Il est maître dans le sens où il la manipule et la dompte, et prétend en maîtriser les lois ; possesseur, dans la mesure où il la réduit au rang d'objet et d'un bien de propriété dont le droit définit les règles de partage, et la quantité de biens accumulés demeure la mesure de la richesse.

On peut se poser la question de savoir si cette *libido dominandi* qui revêt chez Descartes la force d'un projet de société, ne trouve pas ses racines dans l'impératif de la Genèse, de la mission confiée à l'homme par Dieu de dominer la terre et de la soumettre ? Il convient néanmoins de replacer cet ordre dans son contexte et comprendre qu'il s'agit en fait d'un devoir de responsabilité, chargeant l'homme de dompter la nature et d'y instaurer un ordre qui rende simplement la vie agréable sur terre⁶⁹.

Précisons encore que la tradition chrétienne recèle assez d'exemples illustrant sa vision de communion entre l'homme et la nature (création). Le « *Cantique du soleil* »,

⁶⁸R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 84.

⁶⁹ On peut lire à ce propos et avec intérêt tout le débat théologique sur « *Ecologie et théologie africaine* », dans *Revue Africaine de Théologie*, 2, 56 (2004), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.

attribué à saint François d'Assise, en est le modèle type. Il exprime une vision spirituelle de la cosmo-fraternité ou de la fraternité universelle des créatures divines et peut être considéré comme l'hymne des écologistes : « Loué sois-tu, mon Seigneur, en toutes tes créatures, spécialement monsieur le Frère Soleil ;... loué sois-tu, mon Seigneur, par et pour Sœur Lune et les étoiles..., par et pour Frère Vent, par et pour l'air et par et pour les nuages, et l'azur calme et tous les temps, par lesquels tu donnes soutien à tes créatures... par et pour Sœur Terre notre mère qui nous porte et nous nourrit »⁷⁰.

C'est une vision typiquement mystique du rapport homme et nature qui nous renvoie à une certaine conception africaine comme l'animisme que nous traiterons dans le troisième chapitre. Loin de l'exploitation égoïste de la nature pratiquée par l'anthropocentrisme, elle ordonne toutes les créatures autour du projet bienfaisant de celui qui, chaque fois, dut conclure que cela était bon, cimentant leur union dans la communion et un respect réciproque : « Une joie pure d'exister au milieu des choses,... une adhésion sans réserve, enthousiaste, au monde,...une communion avec toutes les créatures »⁷¹.

Par contre, la *libido dominandi*, telle que prônée par les Modernes, s'appuie sur la *libido sciendi*. Ce souci de domination est soutenu par le désir de connaître le réel, par l'essor de la science moderne dite objective, qui a fait triompher la rationalité calculatrice et mesurable, et fait développer des moyens techniques permettant la maîtrise relative des choses et des créatures qui entourent l'homme, donc de la nature. C'est ce rapport que la technique a entretenu avec la nature depuis lors jusqu'à la dernière décennie.

2.1.2. Le rapport entre la technique et la nature

Rappelons d'abord ce que nous entendons par nature : il s'agit du couvert végétal, des ressources du sol et du sous-sol et enfin de l'enveloppe atmosphérique. Nous parlerons dans ce point de la question de l'autonomie de la technique, de la définition de la technique, des caractères du phénomène technique et du rapport entre la technique et la nature.

2.1.2.1. La question de l'autonomie de la technique

La question de la place de la technique dans l'évolution de l'histoire est bien posée par Dominique Bourg dans son ouvrage : « *L'homme artificiel* »⁷². L'auteur tente une approche de la technique et montre ses avantages et ses limites. Il pense que la technique n'obéit en général qu'à sa logique propre, échappant ainsi à toute forme de contrôle social et politique.

⁷⁰E. LECLERC, *François d'Assise. Une rencontre de l'Evangile et l'Histoire*, Kinshasa, 1983, p.14.

⁷¹*Ibid.*, p. 14-16.

⁷²D. BOURG, *L'homme artificiel*, Paris, Gallimard, 1996.

Elle court donc le danger de détruire toutes les autres dimensions de l'existence⁷³. D.Bourg fait allusion à M. Heidegger et J. Ellul qui, selon lui, sont les penseurs par excellence de l'autonomie de la technique. Leurs thèses de l'autonomie de la technique relèvent de l'adage baconien : « On ne commande à la nature qu'en lui obéissant »⁷⁴.

Pour J. Ellul, l'autonomie dont il est question ici procède de la nécessité des lois naturelles, qui conditionnent même la liberté humaine. Le progrès de la technique est à imputer à la logique économique, qui consiste à faire du profit sans arrêt⁷⁵. Le désir économique est en quelque sorte irrationnel, un désir inassouvi pour l'homme⁷⁶. D'où il faut une espèce de procès général de la rationalisation dans l'essor technique. Le développement technique est ainsi attribué à la volonté de puissance et de domination de l'homme sur la nature. C'est-à-dire la volonté de volonté ou la volonté de puissance qui demeure la base de la civilisation de la technoscience.

C'est dans le contexte d'immédiat après-guerre qu'est apparue la thèse de l'autonomie de la technique dont Heidegger et Ellul ont énoncé les thèses. « La deuxième guerre avait ouvert une ère de mobilisation générale de toutes les ressources techniques qui ne s'est pas refermée depuis lors. Il en a résulté une extension nouvelle des techniques qui s'est traduite aussi bien par l'avènement de l'informatique que par des manifestations aussi diverses »⁷⁷.

J. Ellul, dans son ouvrage « *La technique ou l'enjeu du siècle* » décrit l'Etat technique comme intrinsèquement totalitaire, mais pas nécessairement un Etat brutal. Il s'engage à combattre le caractère purement formel de la démocratie libérale⁷⁸. La perfection de la technique selon lui peut être source de contradiction et de malheur. Ainsi J. Ellul en vient à la condamnation morale de la technique et en cela il rejoint Rabelais qui dit « science sans conscience n'est que ruine de larmes ». La question de l'autonomie de la technique analysée nous conduit à en dégager la définition dans le point suivant.

2.1.2.2. Définition de la technique

En nous appuyant sur J. Ellul, qui remettait déjà en cause une adhésion aveugle à la modernité qu'il considérait en bloc. Il déplorait la dévastation de la nature et la destruction des traditions. Il mettait sur le banc des accusés la civilisation technique liberticide et tournée

⁷³ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁴ F. BACON cité par D. BOURG, *o.c.*, p. 41.

⁷⁵ K. MARX et M. WEBER ont bien analysé cet aspect de l'essor de la technique lié au gain, au profit.

⁷⁶ Lire J. BEAUDRILLARD, *De la séduction*, Paris, Galilée, 1979.

⁷⁷ D. BOURG, *L'homme artificiel...*, p. 47.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

vers un anéantissement de la vie intérieure et privée⁷⁹. Cet argument de J. Ellul accuse certaines faiblesses dans la mesure où il repose plus sur un jugement moral que sur une approche sociologique de la technique. De ce fait, il souffre d'une radicalité et d'une unilatéralité par nature excessives. Du coup, il ne nous semble pas assez convaincant.

On peut toutefois reconnaître, en accord avec lui, que la civilisation moderne et technicienne n'est pas le seul produit de l'évolution de certaines techniques. Elle est avant tout la conséquence de l'apparition d'une conception nouvelle à l'égard des procédés et méthodes de tout genre, caractérisée par la recherche déterminée et raisonnée de l'efficacité maximale⁸⁰. On peut donc définir la technique comme « une méthode en vue d'un résultat, un agencement de moyens en vue d'une fin »⁸¹. L'économie n'est pas la technique, c'est-à-dire pas une cause d'accroissement du rendement. Par contre, les exigences économiques stimulent le progrès de la technique.

Il apparaît que le phénomène technique suppose une double intervention : celle de la conscience et de la raison sur un champ très large. Par « *champ large* », il faut entendre une certaine opération technique, c'est-à-dire un travail fait avec une certaine méthode pour atteindre un but. Cette intervention de la technique recourt à la raison, mais c'est la conscience qui doit l'orienter. La raison aide les hommes à prendre distance de leurs habitudes, pour faire émerger la conviction d'une amélioration toujours plus grande, changer les méthodes de travail, en vue d'une plus grande efficacité. Ceci nécessite une prise de conscience d'une éthique qui accompagne la technique.

Car, la recherche universelle et commune de l'efficacité et du profit a influencé même les relations humaines. C'est ainsi que ces substitutions deviennent des valeurs quasi suprêmes, même si elles sont contestées par les valeurs de grandes civilisations mondiales du passé. Désormais plus rien n'échappe à la technique. Toute activité est soumise à l'artificialité et à la rationalisation⁸². La rationalisation et l'artificialisation sont ainsi caractéristiques du phénomène technique à universaliser à tout prix surtout dans le domaine du marché.

2.1.2.3. Le rapport entre la technique et la nature

Dans une vision évolutionniste de l'humanité, l'homme des premières sociétés, dites archaïques (primitives), vit démuné dans une nature qui fait partie intégrante de son existence.

⁷⁹ D. BOURG, *L'homme artifice...*, p. 80.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁸¹ *Ibid.*, p. 82.

⁸² *Ibid.*, p. 84.

Progressivement, il s'approprie les ressources naturelles, découvre l'usage des forces motrices de l'eau et du vent, du bois, de la pierre et des métaux au moyen d'une technique rudimentaire. Il vit en symbiose avec la nature sans l'agresser, se contentant de ce qu'elle lui offre pour satisfaire ses besoins fondamentaux⁸³.

Cette relation sacrée et vitale avec la nature existe encore chez les aborigènes d'Australie et les pygmées d'Afrique, qui la considèrent comme un être à part entière, la mère nourricière, partie visible de l'univers avec sa logique d'auto-organisation et d'autorégulation, qui se prolonge dans les étoiles et les autres astres. Tous ces éléments ne sont pas des vivants au sens biologique, mais en tant que partie intégrante de ce « *grand ensemble vivant* », portant les signes d'une unité organique, spécificité du vivant, ayant son propre rythme existentiel.

Au fond, la nature n'a pas une constitution biologique, mais elle possède une finalité, une unité téléologique, un système de fonctionnement rythmique qui fait d'elle un être unique. C'est ce qui a inspiré Spinoza à spiritualiser la nature. Pour lui, elle est le lieu de la manifestation concrète du divin : *Deus sive natura*. Cette vision rencontre celle de l'homme africain, qui éprouve un respect profond pour la nature et s'efforce de vivre à son rythme. Sa vie sociale est influencée par la mère nourricière. Nous l'expliquerons dans le troisième chapitre, quand nous évoquerons la philosophie africaine de la nature dans la question écologique, notamment avec l'animisme qui encourage cette vision déifiée de la nature.

La tradition grecque avait également une vision maternelle de la nature, qui subvient à tous nos besoins. Les Grecs éprouvaient envers elle un double sentiment de terreur et de fascination, par sa force incommensurable et terrifiante, mais toutefois pas indomptable et à même de pourvoir à tous nos besoins. Cette vision bénéfique de la nature a été perçue par Hegel, qui affirmait que l'esprit et la nature étaient comme Adam et Eve : chair de ma chair, sang de mon sang et qui la préservaient des abus de l'homme. Cette symbiose a été rompue dès la renaissance en Occident, avec ses promesses du salut de l'homme sur terre. Cette rupture donna une forte impulsion au développement des sciences et des techniques.

Du coup, toute la tradition moderne, d'Isaac Newton jusqu'à Descartes, s'est détournée de cette perception de la nature, pour finalement ne voir en elle qu'une réalité quantifiable, maîtrisable, gérable et manipulable. La philosophie de l'aménagement de la nature se retrouvait disqualifiée au profit de la philosophie matérialiste et anthropocentrique,

⁸³ Ici on pourra se référer à la deuxième partie de ce travail au chapitre premier sur les allégories du cow-boy et de l'astronaute.

selon laquelle l'homme était prêt à tout pourvu qu'il maîtrise la nature. Certains, comme Voltaire par exemple, se feront le chantre du paradis terrestre : cultivons notre jardin.

A l'image de Faust, l'homme moderne se considère comme le seul véritable maître du monde et de sa propre destinée. De même, Protagoras affirmait que « l'homme est la mesure de toute chose ». Toutes ces philosophies de la nature ouvraient une voie au refus de toute transcendance à savoir la nature comme oeuvre de la création. Jacques Ellul le dit en ces termes : « La technique n'adore rien, ne respecte rien (...) elle n'a qu'une fin (...) transformer toute chose en moyen (...) ; elle est désacralisante, elle montre par l'évidence que le mystère n'existe pas »⁸⁴.

Bref, cette perception des choses a conduit donc la technique sur la voie des excès et engendrant des effets dramatiques et néfastes pour la nature et par voie de conséquence pour l'homme lui-même. L'essor technologique soutenu, par une idéologie optimiste, incite l'homme moderne à exploiter de manière excessive les ressources naturelles, cédant au gaspillage et provoquant leur pénurie. Cette gestion irresponsable 150 ans durant, nous mène à la négation des intérêts majeurs des populations et à la crise écologique actuelle. C'est contre cette tendance que les mouvements écologiques s'insurgent.

2.1.3. L'émergence des courants philosophiques de l'écologie

Nous aborderons le contexte de leur émergence et les différents courants éco-philosophiques.

2.1.3.1. Contexte de cette émergence

A en croire J. Ladrière, les trois raisons principales qui justifieraient le souci écologique sont les suivantes : d'abord l'évolution de la philosophie avec l'avènement de la phénoménologie et de l'existentialisme, ensuite l'évolution des sciences de la nature et enfin les conséquences du développement technologique sous-tendu par le développement des sciences. La phénoménologie prône le retour aux choses mêmes pour en saisir les essences, les genèses. Elle veut réconcilier la pensée et le monde. L'existentialisme, quant à lui, considère l'homme comme un être incarné dans un corps et jeté dans le monde. Le réel, même s'il se laisse pénétrer par la science, du fait des limites de nos facultés de tout connaître et comprendre, échappe paradoxalement au regard attentif des hommes de science.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 130.

Il s'avère donc nécessaire de développer une nouvelle approche philosophique de la nature, susceptible de guider la science, de donner un tableau cohérent et surtout un sens au réel. Par contre, les avancées technoscientifiques mal assumées par l'homme constituent une menace pesant lourdement sur la vie humaine et la survie de la planète. Le vrai problème est que l'homme moderne semble avoir perdu de vue que l'avenir de la terre et de l'humanité se joue dans l'interaction vitale entre toutes les espèces qui l'occupent.

C'est aux Etats-Unis que se firent entendre les premiers cris d'alarme contre la conception cartésienne de la nature et l'exploitation moderne qui s'en est suivie. Le professeur Stone sera l'un des premiers écologistes à élever la voix en faveur de la cause de la nature. L. Ferry y fait allusion dans son ouvrage : « *Nouvel ordre écologique* » que nous prenons pour support pour asseoir notre recherche. Ce juriste américain, dans un article consacré à la défense des droits légaux pour les objets naturels, milite pour l'attribution « de droits légaux aux forêts, aux océans, aux rivières et généralisa-t-il, à tous ces objets qu'on appelle 'naturels' dans l'environnement, voire à l'environnement tout entier »⁸⁵.

Ce combat du Professeur Stone trouvera un écho favorable auprès d'autres juristes et écologistes comme la Française Marie-Ange Hermitte, qui remet en cause le monopole de la personnalité juridique de l'humanisme moderne, c'est-à-dire à l'homme exclusivement, au détriment de la nature.

Etonnamment, avant Stone c'est au régime nazi et à l'engagement personnel d'Hitler que nous devons les deux législations de novembre 1933 et de juillet 1935 que l'humanité ait connues en matière de protection de la nature et des animaux. Il est dit ceci : « Dans le nouveau Reich, il ne devra plus y avoir de place pour la cruauté envers les bêtes »⁸⁶, même si, dans ce cas précis, pour reprendre l'interrogation de L. Ferry, paraphrasant M. Gauchet, on peut se demander si « l'amour de la nature » ne dissimulait pas « la haine des hommes »⁸⁷ ? Ces lois vont inspirer la lutte de certains courants écologiques.

2.1.3.2. Les différents courants éco-philosophiques

La remise en question de l'anthropocentrisme ou de l'humanisme moderne et de l'utilitarisme (théorie selon laquelle est bon tout ce qui rencontre l'intérêt de l'homme) qui va

⁸⁵ C.D. STONE, *Should trees have Standing? To ward legal rights for natural objects (Les arbres devraient-ils avoir un statut juridique? vers la création des droits légaux pour les objets naturels)*, cité par L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992, p. 21-22.

⁸⁶ L. FERRY, *Le nouvel Ordre écologique...*, p. 181. C'est un extrait du discours d'Adolphe Hitler cfr la loi du 24 novembre 1933 sur la protection animale, qui inspirera plus tard l'écologie profonde.

⁸⁷ L. FERRY, *Le Nouvel ordre écologique...*, p. 27-28.

de pair, constitue le fondement d'une pluralité de courants philosophiques investis, bien qu'à des degrés différents, dans la lutte pour la défense de la nature. Ils se démarquent les uns des autres selon qu'ils radicalisent ou nuancent tel ou tel autre aspect de la question.

Nous pouvons, de manière très indicative et globale, les distinguer en trois orientations : L'écologie superficielle ou environnementaliste (anthropocentrisme), le biocentrisme et l'écocentrisme.

2.1.3.2.1. L'anthropocentrisme

Dans ce contexte, il n'est pas question d'élever la nature au même rang que l'Homme au nom de quelque valeur intrinsèque, mais d'éviter de verser dans sa domination excessive, d'autant plus que le sort de l'humanité est lié à celui de cette dernière. Il faut pour cela de la modération et du discernement. Cet anthropocentrisme considère tout le reste comme périphérique. L'homme alors décide seul de ce qui vaut ou de ce qui ne vaut pas et constitue, comme dira Protagoras, la mesure de toute chose.

Du coup, la nature ne saurait représenter un sujet de droit en elle-même, cette qualité étant un attribut exclusif de l'homme. Ce courant est qualifié d'écologie réformiste et ne se propose que « d'amender les activités humaines en vue de davantage de respect de leur support naturel »⁸⁸. Il est également taxé d'« *écologie superficielle* » ou « *environnementaliste* », car il plaide en réalité pour l'hégémonie de l'homme sur le reste, c'est-à-dire la nature.

Avant d'aborder le deuxième courant, apportons des mises au point importantes pour ce qui concerne l'*anthropocentrisme*. D'une manière générale, l'anthropocentrisme dominant au sein de la tradition occidentale serait la cause de tous nos malheurs écologiques actuels. Il est important de faire ce que nous appellerons à la suite de D. Bourg, le procès de l'anthropocentrisme. Il faut distinguer au moins deux formes d'anthropocentrisme au sein de la tradition occidentale : **grecque** et **biblique**. La dernière n'est nullement contre la responsabilité humaine de bien gérer la nature. Tandis que la première place l'homme au centre de l'univers, il est la fin vers laquelle tous converge, « la seconde ne place pas l'homme au milieu de la nature, mais dans et en dehors de la nature, c'est parce qu'il est, dans une certaine mesure, extérieur à la nature que l'homme y occupe une place éminente »⁸⁹.

⁸⁸ D. DRON, *Environnement et choix politiques...*, p. 21.

⁸⁹ D. BOURG, *L'Homme artificier...*, p. 319-320.

Dans l'optique purement biblique, la technique est une œuvre d'accomplissement de la création divine. L'homme est capable de réflexion, de distance face à la nature. C'est parce qu'il dépend du monde naturel et que ce dernier dépend de lui aussi, que l'homme est solidaire du monde, c'est-à-dire qu'il a une vocation de responsabilité à l'égard de l'autre (nature). Donc l'anthropocentrisme biblique ou d'extériorité ne s'oppose pas à ce que l'homme traite moralement la nature.

On parle aussi de différentes sortes de conception d'anthropocentrisme : premièrement de *l'anthropocentrisme pratique*, c'est-à-dire qui concerne la position des hommes par rapport à leurs actions, mais aussi par rapport à leurs discours pour autant que dire c'est faire⁹⁰. Il s'agit de faire voir que d'une manière générale chaque locuteur occupe, sur le plan pratique, celui du dire comme du faire, une place centrale. Du coup, « l'idée d'un droit par exemple de la nature considérée comme ayant une valeur intrinsèque est insoutenable : cette valeur n'existe que pour l'humanité et que pour autant qu'elle la concède elle-même à la nature »⁹¹.

Deuxièmement de *l'anthropocentrisme spéculatif*, c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle, on pourrait opposer des cultures anthropocentriques à d'autres, dépourvues de tout péché d'anthropocentrisme, n'est jamais soutenable, d'autant plus que le regard d'une société sur la nature est toujours pluriel⁹².

Enfin, *l'anthropocentrisme pour la défense* de l'environnement. Ici, on se situe du point de vue de l'histoire des hommes. On remarque qu'il n'existe pas vraiment une politique standard et universelle à la conservation de la nature. Depuis les temps anciens, on a déjà assisté à la disparition des espèces, la déforestation massive pour l'agriculture, le déboisement pour la construction navale, des habitations etc. Toute cette pratique a déjà dans l'Antiquité, fait disparaître certaines espèces d'arbres comme les cèdres du Liban qui sont actuellement protégés et de Cyprès de Crête⁹³. La seconde tendance philosophique est la suivante.

2.1.3.2.2. Le Biocentrisme

A côté de cet humanisme modéré ou radical, nous pouvons distinguer les humanistes qui, au-delà de la subordination de la protection de la nature au bien de l'homme, reconnaissent à certains êtres non humains une valeur morale. C'est dans ce courant que se formule le projet d'une « *libération animale* » qui, non seulement étend les préoccupations

⁹⁰ Austin cité par D. BOURG, *L'Homme artificiel*..., p. 329.

⁹¹ D. BOURG, *L'Homme artificiel*..., p. 334.

⁹² Cette affirmation est largement partagée par l'historien africain J. Ki-zerbo. Ce dernier admet la pluralité de regard de la nature dans une même société.

⁹³ D. BOURG, *L'homme artificiel*..., p. 343.

morales dans l'ordre animal, mais également élève chaque être vivant au rang de sujet de droit. Cette valorisation du règne animal relève d'une volonté de se distinguer de l'anthropocentrisme, qui nie la souffrance animale, voire pire lui refuse le droit d'en être soulagé. Ses bases ont été jetées par le nazi d'Hitler déjà. L. Ferry en parle largement dans son ouvrage : « *Nouvel ordre écologique* » que nous analyserons aussi dans la deuxième partie de ce travail.

2.1.3.2.3. L'Ecocentrisme

Il existe enfin une expression radicale de la pensée en faveur de la protection de la nature. Elle s'inscrit en faux contre l'anthropocentrisme et l'humanisme moderne au profit d'une forme de biocentrisme, qui célèbre la préservation de la vie comme une valeur en soi. C'est une vision « *écocentrique* » qualifiée d'écologie profonde (*Deep ecology*) qui place l'homme en situation de débiteur vis-à-vis de la nature qui est son créancier et fait de la protection de cette dernière, c'est-à-dire de la préservation des équilibres globaux, le premier devoir de l'homme⁹⁴. Ce courant écologique est antimoderniste et compte parmi ses membres des plus ardents théoriciens : l'Américain Aldo Léopold, l'Allemand Hans Jonas et le Français Michel Serres.

En conclusion, comme nous venons de l'analyser, cette tradition des modernes est considérée comme le catalyseur de la crise écologique actuelle, qui a donné une impulsion à un processus de développement qui a dégradé la biosphère et cela s'est déroulé en trois grandes phases selon E. Morin : *le développement, l'occidentalisation et la mondialisation*. C'est le dynamisme d'une civilisation issue des modernes qui a favorisé les développements ininterrompus de la science, de la technique, de l'industrie, de la production et de la consommation, posant actuellement les vrais problèmes de régulations⁹⁵ et des choix. Ils soulèvent de véritables questions d'éthique du développement durable sur le plan mondial et en particulier en Afrique subsaharienne.

Avant d'analyser cette impulsion à travers la critique du paradigme de développement néolibéral en Afrique subsaharienne, menaçant pour la biodiversité et l'homme lui-même, présentons les fondements éthico-philosophiques d'une telle recherche sur l'éthique du développement durable.

⁹⁴ D. DRON, *Environnement et choix politiques...*, p. 21.

⁹⁵ E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011, p. 82.

2.1.4. Fondements éthico-philosophiques de développement durable

Nous réalisons que la révolution scientifique de l'époque moderne a rendu possible, dès le *XIX^{ème}* siècle, un paradigme capitaliste de développement qui a été remis en question par la révolution communiste de 1917. Celle-ci proposait un nouveau modèle du développement. Pendant la guerre froide, les deux modèles coexistaient et s'influençaient mutuellement. Tandis que, avec la chute du mur de Berlin en 1989, le modèle communiste s'effondre et on a assisté au triomphe du capitalisme et du néolibéralisme, remis en cause depuis la crise financière et économique de 2008.

Du coup, nous pouvons affirmer que nous ne disposons pas vraiment d'un modèle fiable de développement. Au fond, pourquoi laisser à une minorité de pays, dits développés, le soin de prendre des mesures concernant un problème d'ordre planétaire et en particulier africain? Une telle crise mondiale requiert des solutions plurielles à l'échelle de la planète. Il convient d'éviter les erreurs du passé, en laissant les superpuissances seules résoudre, par exemple, cette crise écologique qui dépasse leurs compétences propres.

D'où, tout processus de développement durable équitable est le fruit d'une coopération mondiale, offrant une diversité de solutions aux différents problèmes écologiques spécifiques, en impliquant les régions du monde concernées, voire même, au sein d'une nation, d'une région, les différentes couches sociales. C'est cette option que nous tenons à soutenir dans notre dissertation doctorale.

Dans notre étude sur le développement durable, nous soulevons le rapport entre culture et éco-éthique⁹⁶. Pour mieux le situer, nous avons voulu fixer des critères qui puissent éclairer l'action par rapport aux situations problématiques créées par notre culture contemporaine. Cette problématique du rapport culture et éco-éthique comporte deux aspects : celui *de l'habitat* en tant que lieu de vie et aussi comme *environnement* matériel et idéal où s'accomplit au mieux la destinée des hommes. L'aspect matériel, nous renvoie à l'environnement comme nature, objet d'étude de la science. Tandis que l'aspect idéal de l'environnement est fait des œuvres, des systèmes symboliques, à travers lesquels se médiatisent les significations qui rendent le monde compréhensible. La culture est donc ici comprise comme un univers mental ou une vision du monde.

Une telle conception de l'environnement suppose une certaine orientation de l'action humaine. Elle ne devient sensée que dans la mesure où elle s'accorde avec les conditions de

⁹⁶J. LADRIÈRE, *L'espérance de la raison*, Paris, Peteers, 2004, p. 105-123.

notre appartenance culturelle. C'est ce souci qui nous motive pour le cas de l'Afrique subsaharienne.

Le deuxième aspect suggéré par le terme « éco » de l'éco-éthique, renvoie également à l'environnement en tant que lieu de vie devenu *problématique*. Il s'agit ici de l'ensemble des conditions qui contribuent à changer l'habitat en créant un environnement physique qui devient dangereux, en menaçant le système de significations qui donnaient des repères à la vie en société. Une telle transformation de l'environnement est le fait des actions de l'homme même. D'où le rapport entre éthique et environnement, à fortiori lorsque celui-ci, qui était un lieu familier de vie, devient menaçant et met l'existence humaine en péril.

Ces deux aspects donnent deux orientations éthiques. La question éthique qui se pose est celle de déterminer les critères éthiques en fonction desquels l'environnement pourra valablement se définir en tant qu'*habitat* ou comme lieu devenu *problématique*. On peut donc parler d'une *éthique de l'extériorité*, allusion faite à l'environnement naturel ou culturel et de *l'éthique de l'intériorité*, pour ce qui concerne la raison, c'est-à-dire l'environnement devenu lieu de menace pour l'homme à cause de ses propres démesures. Ce qui nous intéresse en fait, c'est comment prendre en compte toutes ces éthiques d'une manière globale et quels sont leurs effets dans le débat du développement durable dans un contexte déterminé tel que celui de l'Afrique subsaharienne.

Il est donc urgent de réexaminer notre pensée, c'est-à-dire d'éviter de céder à une pensée standardisée et uniformisante, comme la mondialisation, qui est en fait l'aboutissement de la pensée moderne, ou de promouvoir une pensée qui exalte les étroitesse des identités culturelles, comme alternative à la mondialisation, encore moins une pensée isolée des acquis de la modernité. La nouvelle pensée doit partir de cette question que nous jugeons très capitale : *Pourquoi la civilisation de la technoscience n'a-t-elle jamais éradiqué la misère et la famine dans le monde, alors qu'elle a développé et appliqué les meilleures techniques dans le domaine de l'agriculture entre autres ?* La tentative de réponse à cette question démontre que la gloire de la science et ses techniques artificielles ne tient pas toujours compte de leurs effets nocifs sur l'habitat cosmique, sur notre monde ambiant et sur notre patrimoine culturel. Elle ne peut plus prétendre maîtriser la nature, car elle-même est une démarche par essai et erreur, par réfutation et conjecture⁹⁷.

⁹⁷On peut lire à ce propos K. R. POPPER, *Conjectures et réfutations. La croissance de la connaissance scientifique*, Paris, Payot, 1985.

Du coup, plaider pour la conversion de cette manière de penser paraît urgent. Cette nouvelle pensée doit éclairer la totalité de notre expérience humaine, en insérant des manières de penser et des pratiques qui nous rendent conscients, et conséquents de la complexité de la situation écologique que nous traversons, en vue d'une certaine conquête du sens éthique. Une pensée qui concilie les questions écologiques et culturelles de l'homme. Cette nouvelle pensée s'articule autour de ces points saillants:

1° Notre agir et notre vie ne doivent plus être considérés comme des faits déconnectés des autres, c'est-à-dire isolés ou solitaires. Nous nous considérons désormais comme faisant partie d'une réalité englobante dont nous reflétons l'image. Prendre conscience que notre propre agir, aussi isolé soit-il, est en échange avec des situations environnementales variées. Il y a donc une influence réciproque entre nous et le monde ambiant. Notre agir est un élément de notre système planétaire. Ceci nous permet de comprendre que nous ne devons plus envisager notre avenir au départ de nos expériences ordinaires et de nos convictions personnelles. Mais plutôt les considérer parmi les efforts communs partagés avec d'autres, en vue de nous approprier le sens dans un monde problématique. D'où la nécessité d'une éthique de la responsabilité collective pour l'avenir de la nature et des nouvelles générations⁹⁸.

2° La nature n'est pas seulement la pourvoyeuse des ressources économiques, elle est aussi l'écrin des valeurs esthétiques, éthiques et spirituelles. La beauté et la richesse de la nature sont une condition essentielle à la vie humaine. Par exemple, l'absence d'oxygène rend toute vie impossible. La responsabilité pour les nouvelles générations est une responsabilité envers la nature en tant que telle. Elle a donc un droit moral⁹⁹. L'être des générations actuelles, comme dira H. Jonas, ne doit pas risquer celui des générations nouvelles¹⁰⁰. Ceci nous enseigne que la responsabilité envers la nature est en réalité la responsabilité de l'homme envers lui-même. Les devoirs de l'homme envers la nature sont les devoirs de l'homme envers lui-même et les destructions de la nature sont les destructions de la moralité du fait que les catégories morales interviennent dans notre relation avec la nature.

Il en découle que la vie et l'histoire de la nature se rattachent à la vie et à l'histoire de l'homme en tant que sujet moral. Il faut ainsi prôner une éthique de réconciliation et d'humilité dans notre rapport avec la nature, pour donner à cette dernière un contenu moral. Il

⁹⁸ C'est tout le débat que soulève H. JONAS dans son ouvrage, « *Principe responsabilité* » que nous analysons dans la deuxième partie de cette étude.

⁹⁹ F. OST, dans son ouvrage « *Nature hors la loi* », pose le problème du statut juridique de la nature. La nature est aussi un sujet de droit moral.

¹⁰⁰ H. JONAS, *Principe responsabilité...*, p. 36.

est essentiel de reconnaître l'importance de la nature pour la saisie et la compréhension de notre vie dans sa totalité. C'est ainsi que l'éthique chrétienne a la tâche de relever les limites de la raison technique et de rappeler que c'est à la nature que nous appartenons. Nous sommes des « naturels » et non des « extranaturels ». Et du coup, cesser de vivre en communion avec la nature revient à cesser d'être naturel.

En somme, c'est en devenant par conséquent responsables du non-être de nouvelles générations que nous nous insérons dans la dynamique du développement durable. C'est en assumant la responsabilité pour ce qui n'est pas humain, mais qui par contre constitue l'humain en tant que tel, que nous pouvons œuvrer pour un développement durable.

Mais avant d'analyser la situation écologique de l'Afrique subsaharienne et d'y identifier des problèmes spécifiques, il nous paraît important de jeter un regard critique sur les différents paradigmes du développement économique et social, inspirés des modernes et appliqués en Afrique avant et après l'indépendance.

2.2. Analyse critique des théories du développement néolibéral en Afrique subsaharienne

Dans ce deuxième point, nous analyserons d'une manière critique les paradigmes du développement avant et après les indépendances nationales en Afrique. Notre préoccupation consiste à montrer que ces modèles, bien qu'ils ont apporté certains bienfaits de la modernité aux populations locales ou indigènes, ils ont aussi pourtant fait fi des libertés réelles des choix et des potentialités culturelles et spirituelles des populations, ont fini par engendrer la précarité sur tous les secteurs de la vie sociale.

Nous le faisons en ces sous-points : le contexte général des années 1980, les particularités de l'Afrique subsaharienne, le projet du développement du système colonial, ses chances et ses lacunes à l'aube des indépendances, le contexte d'accession aux indépendances nationales, la notion du développement et son application dans le contexte africain, les organismes internationaux et les différentes stratégies du développement en Afrique.

2.2.1. Contexte général des années 1980

Vingt ans après les indépendances, on a constaté et vécu une certaine stabilité dans les pays de la région subsaharienne. Il convient en réalité de préciser que durant ces vingt ans (de 1960 à 1980), la stabilité de ces pays était due surtout à la dictature du langage des armes. On voit s'imposer partout en Afrique subsaharienne des régimes militaires issus des coups d'Etat. Ainsi autour des années 1980, on commence à parler de la déstabilisation sur tous les plans de

cette région de la planète: « Nous sommes dans une autre guerre mondiale, très différente, mais au moins aussi effroyable. Le front, ce sont les paysanneries tropicales et les bidonvilles où se réfugie une partie croissante des ruraux trop appauvris, opprimés, exploités et désorientés. Les enfants y meurent par millions chaque année. Ou ils vivent dans la misère, sinon dans l'enfer : j'en ai vu le septième cercle sur les trottoirs de Calcutta »¹⁰¹. Le monde tout entier prit conscience de l'Afrique en tant que 'le cauchemar du monde'.

Cette Afrique intertropicale piétine et rencontre de nombreuses barrières traditionnelles, historiques et modernes. Car « ce n'est pas rendre service aux Africains que de leur dire : 'votre continent est riche de minerais et d'énergie' ou encore 'il faut du temps pour apprendre à gérer, du temps pour construire ce que nous appelons l'Etat de droit'. Ce n'est pas non plus rendre service à l'opinion publique des pays nordiques que de la bercer d'illusions sur l'efficacité de l'aide »¹⁰². Un certain réalisme dans le traitement de la situation sociale de ces populations semble urgent. D'autant plus qu'un dicton populaire africain dit : « *Quand la case du voisin est en train de brûler, vous n'allez pas empêcher la fumée de venir vers votre case* ». C'est-à-dire quand l'Afrique brûle, les effets sont ressentis au niveau mondial par les autres continents.

D'où, la crise de l'environnement en Afrique mérite une solution urgente et nécessite l'émergence d'une nouvelle conscience africaine et internationale. Il faut surtout envisager l'avènement d'un nouveau contrat social dans le rapport homme /nature. Une analyse critique des particularités de cette région peut nous convaincre de l'urgence et de la nature du nouveau contrat social. Ainsi que d'une attention particulière à l'environnement.

2.2.2. Les particularités de l'Afrique subsaharienne

Nous traiterons dans ce sous point des obstacles qui rendent difficiles l'application et la réussite du modèle du développement capitaliste néolibéral en Afrique subsaharienne. Nous analyserons les obstacles géographiques et les barrières traditionnelles.

2.2.2.1. Les obstacles géographiques subsahariens

L'Afrique subsaharienne se situe du sud du Sahara jusqu'à la forêt dense du golfe de Guinée et au Nord de la cuvette centrale. Les climats sont déterminés par le mouvement apparent du soleil entre les tropiques. Ses régions connaissent une alternance entre la saison

¹⁰¹Téhéran, Calcutta, Bangkok, Hong Kong: allez y avec J.-C. GUILLEBAUD, *Voyage vers l'Asie*, Paris, Seuil, 1979 comme guide, Cité par R. DUMONT ET M.-F. MOTTIN, *L'Afrique étranglée...*, p.10. Notre système économique actuel en a tué bien plus qu'Hitler, Staline, le chah et Pinochet réunis.

¹⁰²L. TIMBERLAKE, *L'Afrique en crise. La banqueroute de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 8.

sèche et la saison des pluies. Pendant la saison humide, on ne peut maîtriser l'excès d'eau dû aux pluies torrentielles qui grossissent les fleuves et l'endiguer pour favoriser l'agriculture. Les fonds de vallées comme les littoraux restent assez coûteux à drainer.

Ce climat favorise particulièrement les affections bactériennes et parasitaires ainsi que les maladies endémiques telles que le paludisme, la fièvre jaune, la maladie du sommeil, les filarioses, la schistosomiase et l'onchocercose qui réduisent l'énergie et la productivité des populations. R. Dumont décrit cette situation en ces termes : « L'insalubrité du climat tropical ajoutée aux maladies tempérées, toujours généralisées, une gamme monstrueuse d'endémies spécifiques (...), enlèvent à l'homme qui en est atteint la quasi-totalité de ses forces physiques »¹⁰³. Cette situation sanitaire médiocre est encore aggravée actuellement par les tensions politiques et économiques qui paralysent la vie sociale.

En outre, « Les pays de savane connaissent trop souvent, dans la période précédant leur unique récolte de céréales, de difficiles soudures. Celles-ci s'aggravent quand une culture commerciale, arachide ou coton, chasse les céréales vivrières, sorgho et petits mils »¹⁰⁴. Parmi les carences alimentaires, on constate la plus grave et la plus répandue : la carence en protéines, surtout d'origine animale et qui s'étend. Ceci se remarque surtout et malheureusement dans la région de la grande forêt équatoriale¹⁰⁵. Dans ces régions, les populations s'alimentent dans la savane et se nourrissent essentiellement de tubercules et de bananes plantain, pauvres en azote, ce qui fragilise les femmes enceintes et qui allaitent. Il faut signaler des interdits culturels variés portant souvent sur des aliments azotés et qui procèdent finalement du caractère égoïste des hommes dans certaines tribus.

Pour ce qui est du sol, on signale l'érosion, causée par la dénudation du sol. Elle s'explique par les feux de brousse ou la culture intensive et sans précautions. Dans les régions pastorales (élevage à l'Est), de grandes étendues de savane sont brûlées pour faire pousser un maigre regain de saison sèche. Signalons en passant que la combinaison élevage-feux ne peut que donner un résultat négatif sur le plan économique, à cause de la dégradation de la flore, de la destruction du patrimoine foncier, des dégâts aux voies de communication et des crues des rivières.

¹⁰³ R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, p.13.

¹⁰⁴ R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie...*, p. 13.

¹⁰⁵ Il s'agit des pays comme la Guinée, la Gabon, la Sierra-Leone, les Congos et le Burkina-Faso. Ils consomment moins de viande. Par tête de 1 à 3kg et peut-être par an. Les œufs et les poulets sont souvent réservés à des moments festifs ou des cadeaux.

Un autre facteur de destruction des sols, c'est la formation de latérite : pendant la saison des pluies, le sol est lessivé et les sels minéraux emportés. Pendant la saison sèche, il se forme une croûte superficielle de latérite qui est une argile rougeâtre dont les aptitudes agricoles sont médiocres voire nulles.

Les terres d'Afrique paraissent, dans l'ensemble, moins fertiles que celles de l'Amérique tropicale et de l'Asie du Sud-est, mais pas plus pauvres que celles des collines érodées de Chine du Sud. Et les climats d'Afrique tropicale sont en moyenne moins favorables à l'agriculture que ceux, plus maritimes, d'Asie du Sud-est, des îles de l'océan Pacifique, des Caraïbes et des zones côtières de l'Amérique du Sud, qui ignorent la mouche tsé-tsé, danger réel pour l'élevage. Aucun continent dans le monde ne présente une aussi grande étendue de déserts que l'Afrique, avec le Sahara et le Kalahari. Le vent du désert (L'Harmattan) dessèche le sol.

En dépit de la condition des sols, souvent fragiles, et des climats plus ou moins favorables, les conditions naturelles de l'Afrique, certes plus difficiles qu'en Europe et en Amérique, ne constituent pas vraiment un obstacle infranchissable au décollage économique; compte tenu de ses atouts dont nous allons parler plus bas et de l'apport des technologies modernes qui incitent à plus d'ambition. Force est de reconnaître que seuls les hommes posent problème et contribuent à l'accroissement de l'inégalité sociale. A eux seuls revient aussi la responsabilité de changer cette situation sociale, économique et politique dramatique.

Outre les facteurs géographiques, nous invoquerons aussi le poids de la tradition qui mérite une herméneutique particulière dans les tentatives actuelles d'expliquer la dégradation de la situation sociale et environnementale africaine.

2.2.2.2. Les marques traditionnelles

Nous ferons allusion ici aux facteurs socio-psychologiques, à certaines conduites traditionnelles et mentalités communautaires, comme freins au modèle du développement néolibéral.

2.2.2.2.1. Les facteurs socio-psychologiques

Ces facteurs influent de manière non négligeable sur l'action de l'Africain dans sa gestion de la nature. Nous faisons ici surtout allusion à la vision qu'il a du monde, à sa conception existentielle et à l'idée qu'il se fait de lui-même en tant qu'être vivant. La vision du monde selon la civilisation industrielle est essentiellement anthropocentrique. L'homme reste un maillon au rôle exceptionnel dans l'immense chaîne de la nature. Cet

anthropocentrisme a stimulé la naissance du mythe prométhéen, qui a donné à la civilisation occidentale la force d'évoluer, malgré les contraintes psychologiques, religieuses et morales qui furent sans conteste, des obstacles sérieux au véritable épanouissement de son aptitude à connaître et à maîtriser les faits naturels. Les progrès scientifiques et techniques que l'Europe a connus et qui l'ont hissée au-dessus des autres continents, résultent entre autres de cette philosophie anthropocentrique et rationnelle des facteurs naturels.

Il est vrai par ailleurs que l'influence de la pensée chrétienne, issue elle-même de la culture hébraïque, donnait lieu à une conception de l'univers et de la vie longtemps dominées par la croyance en un être suprême, céleste et immanent au monde terrestre. Par contre, grâce aux recherches avancées de Copernic, Galilée, Descartes et Newton, la vision européenne du monde et de l'homme a complètement changé, donnant lieu à une conception prométhéenne de la nature, si bien que l'homme se sent libre et responsable de gérer, de transformer son milieu naturel à sa convenance, sans autre contrainte supérieure à lui. Cette vision inspira une pensée libératrice du monde et de l'homme. Il convient aussi de replacer cette conception libératrice sous l'influence nécessaire des normes éthiques du judaïsme et du protestantisme, qui favorisaient une certaine prospérité matérielle de l'homme et la promotion des œuvres sociales par le travail, comme preuve de la bénédiction divine. Ce double conditionnement scientifique et religieux stimule les capacités humaines, la confiance de l'homme en ses propres énergies, afin de transformer les contraintes naturelles en paradis terrestre.

Par contre, l'esprit africain reste encore marqué par une vision du monde et une conception de l'existence commandées par des forces supérieures à l'homme, par l'idée d'une super puissance créatrice et transcendante, mais aussi immanente à toute chose, à toute pensée et à toute action. De sorte que l'Africain est resté réservé et hostile à toute démarche de violence et de conquête brutale de la nature, autrement dit au *développement* tel que pratiqué aujourd'hui, qui suppose en fait la transgression des lois naturelles, autrement dit une confiance démesurée de l'homme en ses propres capacités à dompter la nature. Un tel schème philosophique heurte la psychologie de l'Africain, freine son évolution et réduit son désir d'entreprendre et d'inventer.

Il apparaît que son goût du risque et de l'aventure semble conditionné par cette vision de la nature. Il vit avec la peur de rompre son harmonie avec la nature, condition *sine qua non* du grand bouleversement social repris sous le néologisme du *développement*. « La mentalité africaine, issue de cette conception du monde et de cette philosophie de l'existence, conception toujours à l'état pur dans l'Afrique des profondeurs, aborde les idées de recherche

scientifique, de développement technique, de maîtrise et d'aménagement de l'espace géographique, sous un jour qui n'est pas forcément celui qui prévaut dans les sociétés dites modernes »¹⁰⁶.

Il découle de cette analyse, qu'il n'y a pas d'ordre de valeurs dans le mode de pensée des différentes civilisations. La suprématie d'un mode sur l'autre semble hypothétique. Il s'agit plutôt d'une conception tout à fait différente d'appréhender la réalité, de comprendre la vie, la nature et l'univers. Nous y reviendrons dans la dernière partie, au troisième chapitre de notre dissertation, sur la présentation globale de la cosmologie africaine et les dynamismes de ses valeurs culturelles et spirituelles.

2.2.2.2.2. Des comportements traditionnels et mentalités dites rétrogrades

Par comportements traditionnels et mentalités dites rétrogrades, nous entendons certaines manières de vivre en société propres aux Africains qui ne sont pas compatibles avec l'élan du paradigme occidental du développement social et économique. Nous parlerons de la fameuse solidarité africaine, de l'argent pas comme mesure de la richesse et de la pauvreté et du contrôle social fort qui décourage la créativité et les initiatives privées surtout dans les milieux ruraux.

2.2.2.2.2.1. La solidarité : clé de voûte du modèle social africain

Une des caractéristiques majeures de l'ordre social traditionnel est le fait de la solidarité entre les membres d'une famille, d'un village et d'une tribu donnée. Les Africains en parlent à tort ou à raison comme un des piliers de leur vie sociale. Cette dernière constitue sans doute une valeur des sociétés traditionnelles, mais aussi des sociétés modernes. Elle a permis aux sociétés noires de franchir des moments de disette ou d'autres fléaux. Elle demeure un réconfort moral quotidien pour ceux qui souffrent. Il importe par contre de bien analyser et vivre cette solidarité qui, aujourd'hui, semble poser obstacle pour un certain épanouissement économique personnel. Elle semble équivoque et provoque parfois certaines incompréhensions dans les relations intrafamiliales et interpersonnelles ou précisément entre l'individu et sa communauté d'appartenance.

En effet, la famille-providence fait office de protection sociale en Afrique subsaharienne. C'est-à-dire que, dans la maladie, la maternité, la vieillesse, l'enfance, bref en tout risque de la vie, les membres de la famille ou de la tribu portent secours, aide et soutien matériel, moral et spirituel. L'aide de la famille apparaît sans limites, elle est multiforme sous

¹⁰⁶ EDEM KODJO, ... *Et demain l'Afrique...*, p. 93.

sa forme apparente. Elle se concrétise dans l'organisation, par exemple, d'entraide entre villageois pour les travaux de champs, de deuil etc.

2Au niveau familial, les frères et les sœurs utérins doivent s'épauler les uns les autres. Les plus forts doivent soutenir les plus faibles. Cela constitue un devoir moral à apprendre dès le bas âge, un devoir même juridique dans le cas du Congo Kinshasa par exemple. Il s'agit de l'obligation alimentaire : en vertu de laquelle les personnes qui sont dans le besoin peuvent réclamer des autres frères les aliments, c'est-à-dire les sommes d'argent qui leur sont nécessaires pour se nourrir, se loger, se vêtir, se soigner. Les sujets de l'obligation alimentaires sont : les parents en ligne directe, les frères et sœurs utérins, oncles et tantes, neveux et nièces. Ceux qui doivent aux autres sont appelés *débiteurs* et ceux qui attendent des autres ou doivent recevoir des autres sont des *créanciers*.

Mais que devient le créancier si l'Etat ne le rémunère pas à la fin de chaque mois, comme c'est le cas dans beaucoup de pays d'Afrique ? L'individu est ainsi englouti dans un certain réseau du *nous collectif* et ne se permet plus désormais n'importe quoi sur le plan moral, social et matériel. A son origine, la solidarité ne se conçoit pas au niveau des nations, mais plutôt dans un cercle d'amis, d'alliés, au plan de la tribu et de la famille. On retrouve dans la société des réseaux d'entraide. D'autre part, ces réseaux n'agissent pas simultanément et parfois même ils s'ignorent mutuellement. Les moyens de secourir les membres du réseau varient d'un groupe à un autre.

Sur le plan économique, cette solidarité ne favorise pas un progrès individuel. Personne ne peut prétendre posséder les biens ni l'argent à lui seul. Les transferts de fonds vers leur pays d'origine, pour les migrants, sont bien une preuve qu'il faut aider les membres de famille à faire face aux accidents, aux maladies, aux funérailles, ou frais de scolarité, d'hébergement et d'autres soucis vitaux. On voit que le respect total des obligations communautaires passe avant le calcul économique individuel. Chaque membre a intérêt à la redistribution des gains au profit des autres plus démunis. Par ailleurs, signalons que ce fait de la solidarité n'existe que rarement dans les sociétés africaines individualistes, comme chez les Kiga d'Ouganda et du Rwanda. Il n'y a pas d'automatisme de la solidarité¹⁰⁷.

Actuellement, les choses ont changé. Avec les générations suivantes, l'idée d'entraide et de solidarité s'est modifiée. Mais la solidarité est toujours perçue comme un acte gratuit dans son principe et sa pratique. Tout le monde est devenu méfiant et très critique à son égard,

¹⁰⁷J.G. BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997, p. 128.

dans ce sens que quand on reçoit un don d'un membre de famille élargie, on doit désormais savoir rendre service à un autre ou donner en retour d'une manière ou d'une autre à celui de qui l'on reçoit. Par exemple, quand les personnes vous assistent lors d'un deuil, lors d'un mariage, d'un baptême, de funérailles, vous êtes tenu de faire autant pour eux, quand un fait de genre les touche. C'est ainsi qu'une personne participe à plusieurs cérémonies par mois, en vue d'honorer ses dettes morales, sociales, pour manifester son soutien matériel et sa présence physique.

D'où, chaque personne grandit dans ce moule et cela prouve que la solidarité n'est pas gratuite. Le non-respect de cette norme traditionnelle dérange la cohésion clanique et conduit parfois à des conséquences graves sur la vie de la personne asociale dans certaines sociétés africaines. D'une manière générale, ceux qui prétendent contester ou contourner cette norme, s'isolent du système à leurs grands risques et périls.

La solidarité africaine présente aussi un aspect négatif qui ne cadre pas avec la conception du développement économique en vigueur. Puisqu'elle s'impose à tous, on voit ceux qui répugnent à travailler, trouver par elle un moyen de vivre en vrais parasites dans la société. Cet extrait confirme un peu cette situation : « L'Afrique noire est ainsi un des rares lieux de la planète où l'on peut refuser de travailler, tout en mangeant à sa faim et bénéficier d'un toit où s'abriter »¹⁰⁸. Ces propos de Konaté démontrent la dérive de cette solidarité. Mais disons aussi que c'est la caractéristique de toute société en transition. Par contre, reconnaissons objectivement qu'un tel système, à la longue, pousse les personnes depuis leur jeune âge, au moindre effort et à tout attendre d'autrui, attitude qui leur ôte le peu d'initiative et d'autonomie individuelle.

Concrètement, la solidarité n'est pas en réalité un don gratuit. C'est une illusion de croire que cela aboutit à une mise en commun de tous les biens, puis à un partage équitable entre tous les membres de la famille. Le partage est fait en réalité en fonction du statut et du rang de chacun dans la société. Hiérarchie et inégalité sont basées sur le droit d'aînesse et celui du premier occupant avec lequel on ne plaisante pas. Les cercles d'initiation aident les générations montantes à maîtriser les règles de la vie sociale et du rôle joué par chacun dans la société. Si les cadets et les femmes sont mobilisés pour amasser les richesses, ils n'en bénéficient pas seuls nécessairement. Les aînés en disposent à leur guise et il n'y a pas d'instance de recours pour les cadets. Les cadets sont parfois dépossédés simplement. C'est une situation de frustration qui ne ménage personne et, de plus en plus, personne ne veut

¹⁰⁸ MOUSSA KONATÉ, *L'Afrique noire est-elle maudite ?*, Paris, Fayard, 2010, p. 176.

prendre de risque. Les associations et autres tontines se régularisent désormais suivant le principe de la réciprocité et tout écart est vite réprimé actuellement.

Avec la crise économique actuelle, la famille et la solidarité ne sont plus ce qu'elles étaient. En milieux urbains et ruraux, la donne a largement changé. A Bob Dioulasso¹⁰⁹ par exemple, les vieux ne demandent aux enfants que ce dont ils ont besoin sans insister et les enfants ne donnent qu'après avoir été sollicités et s'ils ont des ressources. Ainsi le chômage des jeunes et le manque d'économies des personnes âgées font régresser le fonctionnement du contrat social entre les générations. La crise étant, la menace de la sollicitation des autres envers les cadets écrase leur code d'honneur, c'est-à-dire leur devoir à remplir et la honte s'il n'est pas fait. Ceci est en jeu chaque jour, si bien que certains aînés ne demandent de l'aide qu'aux personnes spécifiques et méritantes.

Cela revient à dire que le contrat social entre les générations est devenu un espace conflictuel. La réciprocité est donc négociée selon l'âge, le sexe et la situation sociale et économique des personnes. La pauvreté des jeunes s'aggrave s'ils soutiennent leurs parents et les plus âgés s'appauvrissent s'ils prennent en charge leurs petits-enfants ou enfants chômeurs.

Malgré les déboires connus par les uns et les autres, la solidarité reste commune à la majorité des sociétés africaines, avec des conditions différenciées. Elle est une ligne de crédit mutualisé qui peut disparaître quand il y a manquement. Par contre, dans les communautés villageoises où tout le monde se connaît, on ne peut rompre le contrat de solidarité sans connaître le risque d'isolement, ce qui renforce le respect du contrat, une sorte de sécurité sociale. Elle vaut pour les ruraux, mais souffre quelques lacunes chez les citadins.

On peut aussi dire que la solidarité africaine ne relève que rarement de l'altruisme et n'égalise pas les conditions sociales. Remise en cause par l'urbanisation et la crise, elle devient plus sélective qu'avant, alors même qu'elle n'avantage que ceux qui peuvent se montrer solidaires. Et dans les situations extrêmes de misère, elle est difficile, mobilisable et ne peut servir de filet social de sécurité.

Comme analysée, cette conception de la solidarité africaine ne semble pas rejoindre la vision occidentale du développement où l'argent joue un rôle trop important dans les relations interpersonnelles, envers les parents et envers les biens. La solidarité africaine n'est pas très

¹⁰⁹ CL. ROTH, *Tu ne peux pas jeter ton enfant ! Contrats entre les générations, sécurité sociale, vieil âge en milieu urbain burkinabé*, Zurich, Département d'Anthropologie Sociale, 2004, p. 12.

compatible avec l'individualisme financier, une autonomie de la personne humaine, la prévoyance sociale, la logique de posséder les richesses pour soi et la concurrence dans la production. Elle pose en réalité un problème moral grave actuellement, car les générations suivantes doivent prendre en charge les parents. Se dérober à cette responsabilité expose à un danger d'isolement permanent.

En somme, la solidarité, dans sa forme dévoyée, constitue un handicap majeur au développement économique. Par exemple, le cas des entreprises privées qui sont très difficiles à gérer en Afrique, d'autant plus que tout le monde les considère comme des propriétés familiales ou tribales, dès qu'un parent y travaille. La famille, le point d'appui de la société, le ciment de la société, par une solidarité dévoyée, peut devenir source de danger pour le progrès du pays, de favoritisme, d'inégalité et donc la motrice principale d'injustices sociales.

Cette solidarité nous invite donc à comprendre, que l'argent n'est pas vraiment, dans la société africaine traditionnelle, l'unique mesure de la richesse et de la pauvreté.

2.2.2.2.2. L'argent n'est pas le baromètre de la richesse et de la pauvreté

En Occident, la pauvreté est une question de manque de ressources que l'on a ou que l'on n'a pas. Elle s'estime en argent en devises, en réserve etc. C'est le consensus sur les besoins essentiels¹¹⁰ qui fonde ou pas le seuil de pauvreté. Elle peut être subjective, relative ou objective. Subjective, quand elle est définie à partir des besoins essentiels non satisfaits. Relative, quand elle prend en compte les revenus du ménage, référence à un revenu moyen du pays étudié, alors que les définitions objectives varient en fonction des buts fixés par l'utilisateur¹¹¹.

Il apparaît donc que la pauvreté est multiple et complexe. Elle est « *l'arbre qui cache la forêt* » comme le dit le dicton populaire africain ou « *un poussin qui remplit la marmite* ». En d'autres termes il y a en réalité des grands enjeux politico-économiques et sociaux qui justifient cette pauvreté.

Ainsi, on n'est pas pauvre de la même manière selon les cultures occidentales ou africaines. La famille peut se nourrir régulièrement comme dans les villages de la zone forestière humide ou connaître des problèmes alimentaires au Sahel, quand les greniers sont

¹¹⁰ Les besoins essentiels varient selon les auteurs et les institutions...

¹¹¹ Pour le programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), il y a au moins trois façons différentes de concevoir la pauvreté : du point de vue du revenu, des besoins essentiels ou des capacités, c'est-à-dire de l'ensemble des moyens humains, relationnels, cognitifs dont disposent les personnes afin de mobiliser les ressources qu'elles contrôlent.

épuisés avant la récolte suivante. Au contraire, elle peut jouir d'un niveau de revenu au-dessus du seuil de pauvreté et, cependant, ne pas manger à sa faim. On n'est pas pauvre de la même manière, selon les milieux géographiques, la situation familiale ou le sexe. « La pauvreté est une notion qui n'est ni objective ni subjective, mais relative, doublement relative même ; relative suivant les cultures, relative à l'intérieur de chaque culture »¹¹².

En certains milieux ruraux, on parle plus du fait qu'on soit petit ou grand dans la société et non pas du fait d'être riche ou pauvre. On est du haut ou du bas. La pauvreté et la richesse se rapportent au statut de la personne et à la qualité de ses relations interpersonnelles et non pas en termes de revenu en argent. Au lieu de pauvreté, on devrait plutôt parler de l'inégalité de statut social en société traditionnelle. Le fait de manquer l'argent n'explique que partiellement la réalité de la pauvreté. Personne ne se définit spontanément en termes de niveau de revenu. Par contre, chacun se sait grand ou petit, cadet ou aîné, puissant ou faible selon le degré de force et du statut social. Chaque individu est plongé dans un réseau social et clanique représentant à la fois des recours possibles en cas de difficultés, mais aussi en termes de charges économiques et sociales.

Bref, traiter les réalités des pays subsahariens seulement en termes de pauvreté ou richesse monétaire semble tout à fait réducteur et acontextuel. L'aborder sous l'angle strictement individuel l'est aussi. Même la pression communautaire n'est plus ce qu'elle était avant. Ceci nous conduit à comprendre le caractère dynamique, l'aspect quantitatif et qualitatif d'une question multidimensionnelle. Les critères monétaires définissent très mal les pauvres en Afrique, par contre, il ne faut pas sous-estimer le rôle des revenus et patrimoines dans la qualité de vie qu'il faut mener actuellement en milieux urbains et même ruraux. La véritable inégalité réside dans les statuts socialement accordés à chacun.

Mais d'une manière définitive, l'ensemble des relations et des échanges monétaires et sociaux fondent la situation des familles et des individus. La protection sociale familiale ou clanique entretient les réseaux de solidarité qui passent par plusieurs canaux. C'est ainsi qu'en société traditionnelle (rurale) le contrôle social était encore très fort si bien que l'initiative privée reste souvent réprimée.

¹¹² Lire à ce propos S. LATOUCHE, *L'Autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998, p.111. Voir aussi le chapitre 3 : *la pauvreté occidentale et l'infortune africaine*, p. 93-113.

2.2.2.2.3. *Le contrôle social moteur de conduite morale*

Dans les sociétés africaines fortement communautaires, tout écart, face à la norme générale de vie sociale, était sévèrement sanctionné symboliquement par un mauvais sort ou encore socialement. Ce sentiment reste encore prégnant, par exemple dans les pays d'Afrique centrale (Cameroun, Congo, côte d'Ivoire, Rwanda etc.). Cet extrait en dit plus : « Dans l'ancien royaume du Siné, l'enrichissement d'un homme du commun était considéré comme subversif. Le souverain expédiait ses guerriers pour piller ce parvenu... et il repartait chargé de cadeaux et ayant ainsi ramené les richesses de son sujet à un niveau tolérable »¹¹³. Dans ces sociétés, héritage des constructions politiques précoloniales, on constate que le contrôle sur les humains passe avant celui des biens et du territoire : celui des cadets et des femmes d'abord, qui sont sous tutelle dans presque toutes les sociétés, mais aussi des anciens esclaves.

Par contrôle social, « on désigne les modes de régulation par lesquels un individu ou un groupe exerce un pouvoir direct ou indirect sur la conduite et le 'parler' des autres personnes en référence à une tradition souvent mythifiée, »¹¹⁴ en référence aussi à des normes religieuses ou à un capital d'expériences de la communauté d'appartenance (ethnie, lignage ou famille). Cela va des règles du savoir-vivre intégrées, comme '*ne pas parler devant les hommes*' pour ce qui concerne les femmes, *baisser les yeux devant un aîné qui vous parle*, signe de politesse et d'écoute, *ne pas trop se distinguer des autres* etc. La non observation de ces normes entraîne une pression sur celui qui les outrepassa : menaces en sorcellerie ou d'autres sanctions sociales. Cette pression évidemment accentuée la soumission, promeut le conformisme social et la déresponsabilisation individuelle. Est-elle encore d'actualité, cette vision africaine ?

Ce phénomène est parfois multiforme et insidieux. On voit par exemple des enfants qui sont souvent échangés entre les ménages, en vue d'une éducation rigoureuse; pendant le repas, on répartit des plats selon le statut social des convives. Dans la grande famille aux contours parfois imprécis et tentaculaires, les éloignés ou les absents demeurent toujours actifs et se sentent investis d'un pouvoir particulier, tel qu'exiger des comptes aux plus jeunes, imposer un certain ordre moral, menacer les cadets de mauvais sorts. On voit des mises en garde de la belle-mère à l'épouse de son fils. Ce contrôle s'exerce dans beaucoup de pays de la région subsaharienne, si bien que les cadets les plus ambitieux se sentent brimés dans leur libre arbitre. Ce contrôle frustre certaines personnes dans leurs initiatives et leur

¹¹³ E. FOTTORINO ET CH. GUILLEMIN, *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1992, p. 282-283.

¹¹⁴ T. RANGER, *The invention of tradition in colonial Africa*, dans Hobsbawm, T. RANGER (Dir), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 211-262.

créativité. La dépendance du tissu communautaire demeure ainsi favorisée et reste en vigueur.

Le contrôle social est omniprésent pour préserver statuts, ordre social et pérenniser le groupe. Il se manifeste encore dans les grandes cérémonies (mariage, décès, naissance, investiture du pouvoir ancestral etc.). C'est dans de telles rencontres que s'éprouve le respect du lien au groupe, ou sa rupture. La personne n'est qu'un élément du groupe. Elle n'est rien hors du chef et du clan. La modalité d'accès au groupe et de la gestion des ressources (eau, terre, champs, bénédiction) sont également définis et témoignent de cette régulation omniprésente. Les cadets et les femmes sont assujettis à la communauté et sont indispensables à la reproduction du lignage. Ils sont contrôlés par les hommes du groupe (oncle, héritier, père, époux ou aîné). Ces derniers décident de vendre, de donner ou consommer les récoltes ou le bétail, afin d'assurer la survie du ménage.

On dirait que dans cette société traditionnelle et même encore dans la société moderne, le tout vise à confirmer et renforcer les inégalités de statuts, en les approuvant ou en les légitimant socialement. Ce processus vise à socialiser la personne, mais aussi à résoudre les conflits par la palabre. Par ailleurs, signalons que ce contrôle reste variable selon qu'on est sédentaire ou nomade.

Actuellement, la vieille matrice communautaire a fortement évolué sous l'influence des changements sociaux et de la crise récente de rupture des solidarités : éducation moderne, immigration, famine, guerre, VIH/sida. Pour certains, le phénomène de l'urbanisation pervertit les valeurs de la société traditionnelle et favorise des comportements individualistes et égoïstes. On entend facilement les jeunes déclamer avec grande surprise « *chacun pour soi et Dieu pour tous* ». Le compromis entre cette matrice communautaire traditionnelle et l'émergence des comportements individualistes soulève parfois des tensions dans la relation interfamiliale et interclanique actuellement.

En somme, ce contrôle social ambivalent et très étendu, préservant l'harmonie, semble asservir et exploiter certains individus. Faut-il le rejeter ? Cela nous semble un dilemme pour des sociétés africaines tiraillées entre communauté qui se délite et affirmation plus nette des individus dans un espace public qui se cherche. Comme analysé, le contrôle social sévère inhibe les initiatives privées et la créativité, condition *sine qua non* du développement économique. Ce phénomène constitue un frein majeur à l'application du paradigme du développement économique et social pour les Africains actuellement en quête de leur salut.

Nous avons étudié l'impact de la culture africaine sur les possibilités de développement sur le modèle occidental. Examinons maintenant le poids de l'histoire de la colonisation à la constitution des Etats dans la région subsaharienne.

2.2.3. Le paradigme du développement du système colonial et ses limites

Le développement est apparu avant la lettre en Afrique, partant de la conquête coloniale occidentale. C'est la conquête européenne qui va user et même abuser de ce concept, sous le couvert de prétendue « *mission civilisatrice* » du monde et surtout de l'Afrique. Cette analyse a été bien menée par Izenzama Mafouta Noël dans son ouvrage déjà cité¹¹⁵. Quant à nous, nous voulons montrer les limites de ces paradigmes du développement économique, qui ne considéraient pas les potentialités locales des populations colonisées et le volet de préservation de l'environnement ou la gestion rationnelle des ressources naturelles.

Il s'agit pour nous, d'examiner les mesures sociales jugées favorables aux colonisés, notamment en matière d'éducation, d'hygiène et de santé. Ici l'école, le système médico-sanitaire occidental et l'économie de traite, constituent le moteur de base et le baromètre du développement des populations africaines. Ce modèle a-t-il réussi en mettant les réalités du terroir et les populations concernés hors-circuit ?

2.2.3.1. L'école et sa mission civilisatrice

2.2.3.1.1. Fondation et organisation de l'école

En effet, ce sont les missionnaires qui prennent l'initiative de créer les écoles de brousse et celles-ci ouvrent le chemin à l'institution scolaire coloniale. Les colons n'interviendront donc que plus tard pour organiser le fonctionnement réglé de ce système. La visée principale d'une telle école fut de former des jeunes autochtones très soumis au service de la patrie mère. Mais, la nécessité d'apprendre à connaître les réalités locales, la maîtrise de l'histoire du milieu de vie et de dépasser la seule satisfaction des besoins ne reste plus prioritaire.

Dès sa création, l'école s'est positionnée comme la matrice de la nouvelle société africaine en gestation, malheureusement au sein de populations encore analphabètes. Par contre, il faut reconnaître qu'elle reste un bienfait du régime colonial, elle a aussi beaucoup participé à éveiller la conscience africaine par sa double formation scientifique et humaniste.

¹¹⁵ Cette analyse a été bien menée dans la première partie de son livre cité, plus précisément dans le premier chapitre sur les jalons du développement du système colonial, au deuxième sur le projet de développement des jeunes Etats indépendants et enfin au troisième chapitre sur la crise du développement, de la page 11-97.

Le mouvement de la négritude et le panafricanisme sont donc bien des fruits de cette formation scolaire. L'école coloniale a aussi fourni, d'une manière ou d'une autre, la première génération d'intellectuels qui luttent pour l'amélioration du sort et de la destinée des nations africaines à l'aube des indépendances.

Restriction doit être faite pourtant, en rappelant que toute tentative d'émergence d'une élite nationaliste était réprimée sévèrement par l'autorité coloniale en place. Nombre d'Africains, qui ont voulu redonner une image positive de leur continent, en s'appuyant sur ses potentialités culturelles et religieuses, l'ont payé de leur vie. L'école coloniale a présenté donc certaines limites, par rapport aux réalités vécues des autochtones.

2.2.3.1.2. Les limites du système scolaire colonial

Hors de ses bienfaits signifiés dans le point ci-haut, la structure scolaire présente pourtant deux faiblesses majeures, à notre humble avis, quant à son rôle de catalyseur et de fer de lance du progrès de l'Afrique postcoloniale. A savoir : la faible représentation de la jeunesse scolarisée, et la marginalisation de l'enseignement technique et professionnel¹¹⁶.

Quant à la première faiblesse, L'historien Paul Bairoch estime que, pour l'ensemble de l'Afrique noire, partant des statistiques existantes, à « environ 4,9 millions le nombre d'enfants autochtones scolarisés vers 1950, soit 1 enfant sur 7 »¹¹⁷. En d'autres mots, la grande majorité des jeunes était des écoliers. L'enseignement secondaire comptait à peine quelques dizaines de milliers d'élèves, dont plus de garçons que de filles. On constate ici que l'objectif de formation de la jeunesse par l'appareil scolaire reste bien en deçà du projet de l'enseignement scolaire colonial. Cette situation perdura jusqu'à la veille des indépendances. L'école n'a donc pas favorisé la promotion de la jeunesse africaine, ni l'espoir de la relève, ni l'intégration de la question de la connaissance suffisante de l'initiation traditionnelle (école de la connaissance des réalités de vie).

Enfin, après les indépendances, et surtout vers les années 1980, on constate partout en Afrique une volonté externe et interne de créer des écoles de tous niveaux, pour augmenter le nombre des cadres africains et ainsi contribuer au développement du continent. Un résultat

¹¹⁶ Lire à ce propos R. DELAVIGNETTE, « Les problèmes de l'enseignement dans les territoires d'outre-mer », dans *L'enseignement, problème social*, 45^e Semaine sociale de France, Versailles, Chronique sociale, 1958, p. 341. Monsieur Robert DELAVIGNETTE fut Gouverneur général honoraire de la France d'Outre-mer. A ce titre, son étude bénéficie du double éclairage d'homme d'Etat et de terrain.

¹¹⁷ P. BAIROCH, *Victoires et déboires. Histoire économique et sociale du monde du XVI^e siècle à nos jours*, t. II, Paris, Gallimard, 1997, p.792.

vraiment positif néanmoins, se fait encore attendre aujourd'hui et pourtant il ne s'agit plus d'écoles coloniales. A quel niveau, dès lors, se situe le blocage ?

La seconde faiblesse de l'école coloniale demeure la marginalisation de l'enseignement technique : celui-ci est vraiment négligé, d'autant plus que l'un des objectifs que préconisait l'enseignement d'Etat de l'Afrique noire française était la formation de la jeunesse africaine à l'ouverture au monde, sans toutefois la déraciner de son terroir culturel. L'une des meilleures façons pour l'Afrique de se hisser sur le plan international est de favoriser l'enseignement technique. Et pourtant, l'apprentissage technique a été négligé dans l'enseignement colonial, comme l'illustre le texte qui suit : « Le décalage entre l'enseignement général et l'enseignement technique, écrivait, en 1958, le syndicaliste congolais Gilbert Pongault, est un scandale que nous ne voulons plus tolérer, alors que tout dans la vie devient de plus en plus technique et scientifique. On n'a pas préparé la jeunesse à une vaste campagne de relèvement du cultivateur, de l'éleveur, du pêcheur et de tous les artisans africains, dont les méthodes et les instruments de travail sont restés au stade du moyen-âge. On voit dans ce cas très mal comment la production du paysan africain pourra concurrencer avec des chances égales la production des paysans initiés aux techniques modernes »¹¹⁸. L'Afrique pourvue naturellement d'une grande variété des ressources naturelles manquait cruellement de techniciens africains compétents, issus des écoles d'arts et métiers¹¹⁹.

Cette mentalité demeure encore et nuit à la promotion de l'agriculture traditionnelle, qui a favorisé pourtant, pendant des siècles, la communion entre l'Africain et la nature. Le temps des indépendances n'a pas permis de sortir de cette impasse, et la situation actuelle ne semble pas donner de lueur d'espoir. Cette question mérite une attention de taille face à la crise écologique qui menace cette région.

2.2.3.2. Le paradigme médico-sanitaire européen

2.2.3.2.1. La Fondation

Partons de l'exemple du Congo Belge. La politique coloniale, en matière de promotion humaine, englobait dans la perspective chrétienne, outre la question du développement économique, celle de l'éducation de masse et de l'action sanitaire et médicale. L'action du médecin contre les fléaux tropicaux était de premier ordre, si bien que dans chaque colonie, on ne pouvait pas parler d'un développement social harmonieux sans la collaboration large et

¹¹⁸ G. PONGAULT, *Les objectifs humains d'une politique de développement*, dans *La montée des peuples dans la communauté humaine*, 46^e Semaine Sociale de France, Angers, Chronique Sociale, 1959, p. 221.

¹¹⁹ R. DELAVIGNETTE, « *Les problèmes de l'enseignement dans les territoires d'Outre-mer* », a.c., p. 353.

active du médecin. « Son action devient de tout premier plan par l'interdit que peuvent jeter sa présence et son activité sur l'influence délétère du sorcier comme sur le jeu de la sorcellerie, qui exerce, malheureusement, encore toujours sur l'âme du Noir une emprise terrible »¹²⁰.

2.2.3.2.2. Organisation du système médico-sanitaire européen

En matière d'organisation, l'action médicale fut coordonnée, par exemple au Congo Belge, vers 1924. Les colons s'associaient aux organisations missionnaires - telle l'Aide Médicale aux Missions¹²¹ -, pour le financement des institutions de santé et la rémunération des médecins. De cette manière, les soins de santé dénommés « *Assistance Médicale aux indigènes* » furent bien assurés sur l'ensemble du territoire, dans divers dispensaires urbains et ruraux, par le service médical de la colonie, sans oublier les nombreuses œuvres médicales d'initiative privée. Des millions des malades étaient ainsi bien accueillis dans ces structures. Les cas les plus graves étaient pris en charge par les hôpitaux du gouvernement ou par les œuvres médicales privées des missionnaires. Autour de 1946, selon F. Lambin : « les formations hospitalières de la Colonie comptaient 854 lits pour Européens, 21.278 lits pour indigènes. Les lazarets et colonies stables des lépreux comportaient 6.514 lits. Environ 10.000 autres lépreux étaient isolés dans des colonies agricoles de type provisoire »¹²². Dans ce domaine, comme aussi en matière d'éducation primaire, leurs efforts furent très louables.

Ce système médical colonial bénéficiait aussi d'un réseau efficace de laboratoires de recherche scientifique, ainsi que d'écoles médicales, pour la formation d'infirmiers autochtones en particulier en milieu urbain. En aval de ce système, des structures populaires de surveillance de la santé ont été mises en place : tel le service d'hygiène publique, les orphelinats etc. Ce service s'employait aussi à passer dans les écoles et procédait aux vaccinations contre diverses maladies contagieuses. Cet extrait de F. Lambin suffit pour nous convaincre : « Parmi les travaux urbains importants, il faut citer le drainage des eaux stagnantes dans le but de lutter contre la malaria, la destruction des rats dans les ports pour éviter la peste »¹²³.

¹²⁰M. FERNANDES, *L'action coloniale et les médecins catholiques*, dans *L'Action coloniale, Actes du VI^e Congrès Catholique de Malines*, t. VIII, VI^e Congrès catholiques de Malines A.S.B.L, 1936, p. 72.

¹²¹Il s'agit d'une organisation des médecins catholiques belges qui avait pour visée de porter secours aux noirs par les derniers progrès de la médecine, tout en procurant aux missionnaires un allègement très considérable dans leur apostolat.

¹²²F. LAMBIN, *Congo Belge*, Bruxelles, Cuyppers, 1948, p. 183.

¹²³F. LAMBIN, *Congo belge...*, p. 185.

En amont, la protection maternelle et infantile fut prise en charge par de nombreuses œuvres médicales, à travers les maternités, les consultations prénatales et les consultations des nourrissons. Certaines missions religieuses disposaient en outre d'orphelinats pour accueillir les enfants abandonnés en bas âge.

Donc, après l'éducation, premier volet évident du mandat christique de la mission, les services médicaux constituent, par la force des choses, le second volet de l'activité missionnaire et des colons. Mais ce système sanitaire a accusé aussi certaines faiblesses face aux soins traditionnels.

2.2.3.2.3. Les limites du système médico-sanitaire occidental

En dépit de son arsenal technique et scientifique impressionnant et de ses grandes performances, la médecine européenne s'est longtemps butée à une résistance des populations attachées à leur pharmacopée et à leurs pratiques médicales traditionnelles, adaptées à leurs besoins et dont elles disposaient avant même le contact avec le système sanitaire européen. C'est ainsi que trop fréquemment : « L'action sanitaire a été entravée par le refus des soins par les sujets contaminés et la résistance des communautés entières à se soumettre au contrôle sanitaire périodique »¹²⁴.

Ces propos du docteur Fernandez commentant l'action conjointe du médecin et du missionnaire sont explicites: « Ce n'est que lentement, écrit-il, qu'on a pu voir s'affirmer les bienfaits de la collaboration du médecin et du missionnaire, tant est grande la méfiance de ces populations primitives, chez lesquelles la notion de remède, de guérison, comporte toujours la crainte du maléfice. En effet, autrefois, c'est au sorcier que l'indigène s'adressait pour guérir et son intervention engendrait généralement la crainte parce qu'elle aboutissait toujours à une menace et, souvent, à la désignation d'une victime, qui devait être l'holocauste offert à l'esprit guérisseur. (...). D'ailleurs, nous savons que le sorcier, qui conserve encore des pouvoirs occultes sur les malheureuses populations de notre Congo, est l'ennemi du blanc et, en particulier l'adversaire irréductible du missionnaire et du médecin »¹²⁵.

En fait, d'une manière globale, la médecine des guérisseurs résulte à la fois du savoir séculaire des sociétés traditionnelles africaines, des croyances et aussi de la religion qui lui confèrent une dimension très spécifique. Cette dimension rejoint exactement la définition de l'OMS de la médecine traditionnelle africaine comprise comme « l'ensemble des pratiques,

¹²⁴ G. PONGAULT, *Les objectifs humains d'une politique de développement...*, p. 220.

¹²⁵ M. FERNANDEZ, *L'action coloniale et les médecins catholiques belges...*, p. 72.

mesures, ingrédients, interventions de tout genre, matérielles ou autres qui ont permis à l'Africain depuis toujours de se prémunir contre la maladie, de soulager ses souffrances et de se guérir »¹²⁶. Nous y reviendrons dans la dernière partie de cette dissertation, consacrée aux défis à relever sur le plan social, notamment en intégrant rationnellement le patrimoine médical traditionnel.

Cette dimension holistique de la santé donne du succès aux pratiques des guérisseurs dans le traitement des maladies de la personnalité, domaine qui préoccupe trop peu la médecine moderne. Eric de Rosny le confirme en ces termes : « Les clients s'ils s'adressent désormais à l'hôpital, dans la plupart des cas, ils réservent les maladies de la personnalité, qui ne peuvent être résolues que dans leur propre langage culturel, à des guérisseurs 'indigènes'. Certains médecins le savent qui laissent leurs malades, dans ce cas, rentrer au village ou au quartier »¹²⁷.

Outre les maladies de la personnalité, certains tradipraticiens soignent merveilleusement certains types de pathologies tels que les problèmes de fécondité (stérilité), les maladies de la peau, les fractures, les entorses, le diabète, les hémorroïdes, les maux de dents, etc. Dans leurs interventions, les guérisseurs africains associent le savoir au pouvoir qu'ils détiennent des puissances supérieures, entre autres les ancêtres, les génies, les bons esprits dans la nature qui veillent sur les vivants, mais aussi ce sont des dons reçus de Dieu.

Force est de constater, qu'au moment des indépendances nationales, la plupart des Etats africains ont adopté avec empressement et enthousiasme le système de santé européen, sans insérer le système traditionnel. Ce paradigme de la santé semble en faillite dans beaucoup de milieux africains depuis des décennies, à cause de son inadaptation aux réalités du terrain, la vétusté des infrastructures et des équipements sanitaires datant d'avant les indépendances, l'insuffisance de personnel médical et paramédical qualifié, la pénurie des produits pharmaceutiques, l'absence rigoureuse de politique gouvernementale en matière de santé et surtout le faible budget accordé par les gouvernements africains au secteur santé, ainsi que sa mauvaise gestion, d'où le coût très élevé des soins médicaux.

Une des grandes causes de cet échec est aussi le manque de considération, dans ce système de santé moderne envers les pratiques sanitaires traditionnelles africaines, taxées de fétichisme et de sorcellerie et dont la médecine européenne a fait table rase. Et du coup le système sanitaire moderne leur apparaît étranger et ne les attire qu'en cas de force majeure.

¹²⁶ ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Médecine traditionnelle africaine*, BRAZZA-VILLE, OMS, 1976, p. 2.

¹²⁷ E. DE ROSNY, *Ndimi. Ceux qui soignent dans la nuit*, Yaoundé, Clé, 1974, p. 134-135.

Donc, nous pouvons dire que ce désintérêt de part et d'autre a des conséquences très alarmantes pour la majorité des populations: l'argent conditionne les soins de santé et une faible proportion des populations a accès aux soins de santé. Le taux de mortalité maternelle et infantile est très élevé, l'espérance de vie demeure très faible. Dans la plupart des grandes villes africaines, on assiste actuellement à un revirement de la situation : les populations initiées au système de santé moderne font marche arrière et recourent aujourd'hui, par la force des choses, aux pratiques de soins indigènes remises à l'honneur sur la place publique, laissant le champ libre au charlatanisme.

Cette inadaptation dans le secteur de l'éducation et de la santé, nous amène à considérer un autre type de lacune dans le secteur de l'économie de traite.

2.2.3.3. L'économie de traite

2.2.3.3.1. Le pacte colonial d'exploitation

Les besoins économiques des puissances coloniales impliquaient *ipso facto* de disposer d'une abondance de matières premières et de nouveaux débouchés pour le bon fonctionnement des industries occidentales en plein essor. Ces propos de C. Rhodes, l'idéologue et organisateur de la colonisation britannique en Afrique du Sud, affichent cette exigence : « Nous devons trouver de nouvelles terres d'où nous pouvons tirer facilement des matières premières et en même temps exploiter la main-d'œuvre bon marché des habitants des colonies. Les colonies serviraient aussi de débouché pour le surplus des produits de nos usines »¹²⁸. Ainsi, l'exploitation de l'Afrique devenait du coup le monopole des sociétés commerciales occidentales au travers des plantations et de *l'économie de traite*¹²⁹.

Ce « *pacte social* » désignait ainsi l'ensemble des normes et des lois régissant les rapports entre les métropoles occidentales et leurs colonies. En réalité le terme approprié serait plutôt « *le diktat colonial* » dans ce sens où les règles non négociables de ces rapports ont été fixées unilatéralement et imposées par la métropole, constituant ainsi une entrave à toute velléité de relation équitable entre les colonies et les métropoles occidentales. Ce pacte

¹²⁸ Cet extrait est cité dans MAKHAR DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 36. Cecil Rhodes, un aventurier devenu homme d'affaires, a fait notamment fortune dans l'exploitation de l'Or (*Goldfields of South Africa*) et des diamants (*De Boers*).

¹²⁹ Ce néologisme d'« *économie de traite* » a été conçu par le géographe français J. Dresch et sous-entend les échanges saisonniers opérés entre les produits du cru, c'est-à-dire les produits agricoles et de cueillette et les produits manufacturés importés d'Europe (quincaillerie et pacotilles). Aujourd'hui, l'économie de traite décrétée par le fameux « *pacte social* » s'applique à l'ensemble des économies africaines, leur imposant à la fois le rôle de fournisseurs en matières premières et en même temps de clients pour la production manufacturée.

colonial déclenchait déjà une injustice en matière de coopération économique. Il s'articulait autour des quatre règles suivantes :

- Seuls des produits en provenance de la métropole peuvent être importés dans les colonies. De surcroît, dans la plupart des cas, ceux-ci doivent être fabriqués dans la métropole.
- Les produits des colonies sont exportés exclusivement vers la métropole d'où, en général, ils peuvent être exportés. En contrepartie, la métropole privilégie pour ses propres besoins les produits de ses colonies par rapport aux produits du marché, allant même jusqu'à l'interdiction de les importer.
- La production d'articles manufacturés susceptibles de concurrencer ceux de la métropole est interdite dans les colonies.
- Les relations commerciales et le transport entre métropole et colonies sont réservés aux citoyens de la métropole. Dans la majorité des cas, les navires doivent être également propriété des citoyens de la métropole¹³⁰.

De toute évidence, les deux dernières règles de ce pacte sont à l'origine des déficits industriel et commercial que l'on déplore aujourd'hui en Afrique. En refusant aux colonies le droit de manufacture, ce pacte les confinait exclusivement dans la production des produits bruts. Cette tendance sera encouragée par les théories libérales du XIX^e siècle, éloignant toute chance de coopération économique et de promotion sociale réciproque par la vraie complémentarité et l'entraide entre le Nord et le Sud.

Il est donc urgent de recadrer cette pensée économique unique qui cautionne jusqu'à nos jours une répartition injuste et suicidaire pour le Sud, afin de permettre un échange équitable entre les deux zones climatiques et à chacune de trouver un système de développement économique approprié.

2.2.3.3.2. Le commerce africain traditionnel piégé

Quant à la question de l'évolution du commerce en Afrique subsaharienne, Makhtar Diouf, l'économiste sénégalais pense que « A l'intérieur du continent, de part et d'autre du Sahara, le commerce de longue distance est pratiqué par les Haoussa et les Dioula, ce qui leur permet de pallier l'étroitesse du marché intérieur. Les prix sont formés sur des marchés régis par le jeu de l'offre et de la demande. Les monnaies africaines (Cauris, manilles, Nzimbu...) sont utilisées jusqu'à l'introduction des monnaies européennes qui ont été facilement

¹³⁰ P. BAIROCH, *Victoires et déboires*, t. II..., p. 666-667.

adoptées. L'intense activité commerçante des femmes Yoruba au Nigeria, au Bénin, au Togo, ne date pas d'aujourd'hui. Il existe pratiquement dans chaque pays africain un ou des groupes ethniques particulièrement réputés pour leur sens peu commun des affaires : en dehors des Yoruba et des Dioula, on peut citer les Bamiléké au Cameroun, les Soninké au Sénégal... Les villes de Kano, Sokoto, Zinder, Tombouctou, Djenné, Ségou, sont connues comme ayant été aussi des centres d'intense activité commerciale. L'économie de subsistance n'a pas été aussi étendue, aussi importante qu'on le prétend. Le commerce est considéré comme une activité tout à fait normale par les Africains, et les opérateurs économiques ne sont jamais l'objet de discrimination d'aucune sorte, leur statut dans la société africaine n'est nullement différent de ce qu'il est en Amérique ou en Europe où le capitalisme commercial a aussi précédé le capitalisme industriel »¹³¹.

Il apparaît aujourd'hui, que cette activité commerciale a été purement et simplement éradiquée du monde des affaires, en vue de faire allégeance au pacte colonial. Du coup l'essor du secteur privé a été freiné, par un certain nombre de contraintes, qui ont pesé sur les opérateurs économiques. Les grandes firmes commerciales européennes s'installent et s'imposent par le commerce en gros, en demi-gros et en détail jusqu'à présent. Les Africains se sont sentis ainsi exclus du circuit commercial d'exportation et ils se replient sur le petit commerce de survie.

L'interventionnisme de l'Etat colonial est très poussé, et s'oppose par tous les moyens au développement d'un capitalisme de type africain. Le secteur privé est perçu par les autorités locales, à la fois comme activité impropre pour les autochtones, et comme un danger politique et social. Les économies africaines doivent absolument intégrer la vision européenne, ce qui ne peut être qu'à l'avantage des opérateurs économiques européens, dans l'intérêt et la sécurité de l'approvisionnement des usines des métropoles¹³².

C'est là que trouve son origine le manque d'influence et de la considération de l'Afrique sur le marché international. Le général Meynier affirmait ce qui suit à propos du commerce africain : « Dès le premier jour de leur rencontre, les Européens ont posé en principe leur supériorité sur la race noire... Ils ont plié à l'esclavage les Africains, justifiant leurs actes par le droit du plus fort... pour y ouvrir des débouchés à leur commerce, ils ont jeté à bas les dernières traces existantes des civilisations africaines. A comparer leur œuvre avec celle des Berbères et même des Arabes, le parallèle n'est pas à ce jour à l'avantage des

¹³¹ MAKHTAR DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 57-58.

¹³² *Ibid.*, p. 58-60.

nations européennes »¹³³. Cette conduite a renforcé le sentiment d'injustice sociale dans l'exploitation agricole traditionnelle.

2.2.3.3.3. L'exploitation agricole traditionnelle

Elle n'échappe pas non plus à ce rapport inégal, qui a démarré dès le départ avec les produits locaux : l'huile de palme du *Gold Coast* exportée, pour la fabrication du savon, des lubrifiants, des bougies et la gomme arabique du Sénégal destinée à l'industrie textile. Les cultures vivrières : du manioc, du sorgho et d'igname sont reléguées au second plan, au regard des priorités de la politique agricole coloniale, faisant place aux cultures d'exportation (coton, cacao, café, arachide, céréales etc.). Les hommes pratiquaient la culture de rente et les femmes se livraient aux cultures vivrières. Les exportations d'arachide en Ségambie avaient déjà démarré un peu avant la conférence de Berlin, en 1885, où l'Afrique a été morcelée sans consultation des Africains eux-mêmes.

En revanche, on constate l'introduction en Afrique subsaharienne des cultures d'exportation : « Le cacao est introduit avec le café au Cameroun et en Côte d'Ivoire, dans les années 1930, avec recours au travail forcé jusqu'en 1946. Vers la même période sont introduites ou développées d'autres cultures d'exportation : le sisal au Tanganyika (Tanzanie), le thé au Kenya et au Nyassaland (Malawi), le sucre (sic) en Ouganda, alors que cultivé dans le Natal depuis le dix-neuvième siècle, le tabac en Rhodésie du Sud (Zimbabwe). Le palmiste, qui a toujours poussé à l'état naturel, devient culture de plantation lorsque le gouvernement belge au Congo cède, en 1911, 800.000 hectares de terres aux frères Lever »¹³⁴.

Ces cultures d'exportation ont amené les colons, à s'approprier de vastes étendues de terrain, réquisitionnées au prix de la destruction de villages, et de fermes autochtones, en vue de leurs plantations, sans oublier l'utilisation d'une abondante main-d'œuvre locale moins rémunérée. Cette injustice dans le rapport économique s'est surtout maximisée dans l'exploitation des ressources du sous-sol ou au mieux dans la gestion des ressources minières.

2.2.3.4. La gestion minière à l'époque coloniale

Il est admis de nos jours que « la convoitise minière a été l'une des motivations les plus déterminantes de la colonisation à ses débuts. Entre le onzième et le dix-huitième siècle, le *Gold Coast* est le principal producteur d'or de l'économie mondiale, l'or du Transvaal en Afrique du Sud n'étant découvert qu'en 1886. De 1887 à 1930, les sociétés minières

¹³³H. MEYNIER (général), *L'Afrique noire*, cité par R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie...*, p. 24.

¹³⁴MAKHAR DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 44.

britanniques sont créées : dans le *Gold Coast* pour l'or, en Sierra Leone pour l'or, le diamant, le fer et au Nigeria pour l'étain. C'est aussi dans la même période que commençait l'exploitation de l'or en Rhodésie, du cuivre au Congo belge avec l'Union Minière du Haut Katanga. Des produits comme le pétrole, l'uranium, les phosphates qui ne sont découverts que bien plus tard, à la veille ou au début des indépendances n'ont pu jouer aucun rôle dans les motivations de la colonisation »¹³⁵.

Il faut signaler, par exemple, que les populations locales du Katanga exploitaient de manière artisanale le minerai de cuivre, bien avant la présence des exploitants européens. Ils fabriquaient des armes à feu, des objets d'ornement et des croisettes qui servaient de monnaie. Les vestiges de cette exploitation artisanale furent découverts, sur le site du gisement du cuivre de Kambove, en février 1892, par le géologue Cornet et le commandant Bia. En 1906 est constituée l'Union minière du Haut Katanga, par un comité spécial du Katanga : la *Tanganyika Concessions Limited* et la Société Générale de Belgique pour l'exploitation minière de cette région.

Les installations de l'Union Minière de Haut Katanga (UMHK), au Congo belge, figuraient parmi les plus importantes et les plus perfectionnées du monde. On pouvait les comparer avec les plus puissantes réalisations américaines. En ce qui concerne le recensement du personnel occupé, la société se chiffrait à un millier d'Européens et 16. 000 travailleurs autochtones¹³⁶. D'une manière précise et indicative, l'ensemble de l'exploitation minière s'élevait à une production respective en 1955 de 235.107 tonnes de cuivre-métal, 8.567 tonnes de cobalt, 114.167 tonnes de zinc, 3.083 tonnes de cassitérite et 165,9 tonnes de calcium¹³⁷.

Cette production exorbitante était davantage destinée à l'exportation, mais d'autre part il faut reconnaître que l'Union Minière du Katanga a créé des écoles, des dispensaires, des hôpitaux, des cités indigènes et qu'elle fait reculer la malaria et d'autres maladies tropicales.

Les colonies riches en minerais ont été ciblées et dotées de grandes usines d'exploitation minière, dont la finalité était le transfert de produits bruts vers les métropoles occidentales où ils étaient transformés. On comprend dès lors, l'empressement vers 1950 de construire les grands barrages destinés à l'approvisionnement nécessaire en électricité, de ces exploitations minières. Selon M. Diouf : « Des barrages hydroélectriques sont construits dans les années 50 pour fournir l'électricité à bas prix aux exploitations minières : Inga au Congo

¹³⁵ MAKHTAR DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 45-46.

¹³⁶ F. LAMBIN, *Congo belge...*, p. 103.

¹³⁷ J. CHARDONNET, *Une œuvre nécessaire. L'industrialisation de l'Afrique*, Genève- Paris, Droz – Minard, 1956, p. 14-15.

belge, Edéa au Cameroun, Samou en Guinée-Conakry, Owens Falls en Ouganda, Kariba en Rhodésie »¹³⁸.

Ces constructions de barrages et le réseau ferroviaire sont sans doute un grand bien que l'on doit à l'activité minière. Le continent en a bénéficié, évidemment au prix de travail forcé. Par ailleurs, la masse populaire et surtout certains centres ruraux sans intérêt économique, n'ont pas accès à ces bienfaits. Si bien qu'une majeure partie du continent demeure sous-alimentée en électricité et en réseau ferroviaire. Ces infrastructures sont devenues vétustes et elles n'attirent plus actuellement l'intérêt des gouvernements africains, quant à leur entretien, pour le bien de leurs populations.

De toutes les manières, l'intérêt primordial n'était pas la promotion économique et sociale des populations. Les voies ferrées et les infrastructures ont été montées, en vue de répondre entièrement aux appétits économiques des grandes métropoles occidentales. Cet extrait de l'économie de traite en dit plus : « Le tracé des lignes est le même partout : une voie verticale reliant les zones agricoles et minières de l'arrière-pays aux centres portuaires d'exportation vers les grands ports européens de Bordeaux, Marseille, Liverpool, Hambourg... Dakar – Bamako (1881/1923), Secondi-Kumasi (1903), Lagos-Kano (1896/1911), Lomé-Atakpamé (1926), Pointe Noire-Brazzaville ou Congo-Océan (1922/1934), Lac Victoria (Ouganda) – Mombasa (Kenya) en 1902. Le tracé ferroviaire ne comporte aucune ligne latérale entre villes d'une même colonie, et encore moins, entre villes de colonies voisines. Les deux seules exceptions se rencontrent en Afrique Centrale et Australe : la zone minière du Katanga au Congo belge est reliée par voie ferrée au port de Benguela en Angola sur l'Atlantique ; la ceinture de cuivre (Copperbelt) de la Rhodésie du Nord est reliée aux ports de Beira et Lourenço Marquês (actuel Maputo), au Mozambique sur l'Océan Indien. On remarquera que dans les deux cas, il s'agit de régions enclavées, pour lesquelles le seul débouché sur la mer est constitué par une autre colonie : un accord est alors vite conclu entre Belges, Britanniques et portugais »¹³⁹.

Il est important de signaler, que beaucoup de chefs de terre africains et leur population qui ont tenté de résister à cette politique d'exploitation coloniale ont été éliminés sans procès. On constate alors déjà une intolérance capitale dans la gestion minière propre aux Africains, ceux-ci étant faibles. Ce manque d'implication des pays faibles sur les grandes décisions économiques, sociales et politiques mondiales reste d'actualité.

¹³⁸M. DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 48.

¹³⁹M. DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 46-47.

Cette analyse – faut-il le préciser - n'est pas faite pour susciter aujourd'hui le sentiment de vengeance, mais plutôt pour bien situer le débat actuel sur le développement durable en Afrique. Les Africains étaient déjà exclus de tous les secteurs stratégiques de l'économie (industrie, banques, commerce import-export, fret maritime, plantations...) qui sont bien sous la gestion des étrangers. Pouvons-nous encore *hic* et *nunc* recourir à cet argument ? Non. Les secteurs cités sont gérés maintenant par les Africains eux-mêmes ! C'est bien là l'équation africaine du développement humain !

En somme, il apparaît clairement que le bilan économique, politique et social de la colonisation ne devrait vraiment pas être vu, en termes de croissance économique ni de bien-être social des populations. La seule grande visée était d'intégrer les colonies, au service de la macrostructure économique mondiale de concurrence, sans tenir compte du fait que la source pourrait aussi tarir. C'est sans doute une erreur de la dynamique politique, économique et sociale de l'histoire mondiale, qui fait encore son chemin paisiblement et nous le payons tous en termes de crise écologique. De là découle la pertinence de la question éthique, qui est celle du sens à donner à la survie de ces populations.

Cet élan s'est perpétué même après les indépendances nationales à travers le projet du développement des jeunes Etats africains. Ce fut un engendrement dans la douleur.

2.3. Le contexte de l'accession aux indépendances nationales

2.3.1. Les handicaps de l'organisation politico-économique

2.3.1.1. Historique de la constitution des Etats d'Afrique subsaharienne

Pendant la seconde guerre mondiale, la pression sur les hommes et les ressources s'accroît et plus nombreux sont les colonisés qui prennent conscience des contradictions entre le fait colonial et les valeurs de liberté et de justice défendues par les vainqueurs à la fin de la guerre. La charte de l'Atlantique et l'ONU contribuent à l'émergence d'un mouvement anticolonialiste. En 1960, beaucoup de pays d'Afrique noire accèdent à l'indépendance. D'emblée, ces nouveaux Etats souffrent déjà du poids de la colonisation que nous avons évoqué plus haut, qui contrarie leur projet de développement économique et humain.

Il s'avère que les Africains ont été obligés de constituer très vite des territoires nationaux dont les frontières, au lendemain de la colonisation, semblaient artificielles. Ils ont été amenés à le faire, sans compter sur les consciences nationales, les structures économiques et sociales autonomes et de gestion humaine. Ils ont privilégié leur propre fonctionnement bureaucratique au détriment de l'ensemble de la population. Il y a eu le processus

d'urbanisation, d'industrialisation, de cultures de rente, des travaux de prestige et des sociétés d'Etat. Ces choix ont été la plupart du temps faits à l'encontre des intérêts et des potentialités réelles de la population concernée et des milieux ruraux en particulier.

Il est évident que la manière dont les Etats africains ont été bâtis fait encore souffrir les populations. Elles ont accédé à l'indépendance, mais elles ne l'ont pas arrachée comme fruit de la conscience populaire. La revendication politique était davantage l'affaire de quelques hommes que de la volonté collective. Elle était plus anticolonialiste qu'authentiquement nationale et indépendantiste. Il y a donc eu peu d'éducation à l'éveil des consciences et à la révolution. C'est ainsi que « à la différence des autres pays du monde, la nation n'a pas précédé en Afrique la construction de l'Etat »¹⁴⁰. Ceci est une preuve au moins historique de l'échec des colons, allusion faite à la France et à la Grande-Bretagne pendant la seconde guerre mondiale, qui a servi de révélateur à l'idée d'indépendance.

C'est de cette fracture de l'histoire du monde et non par les Africains que sont nées les indépendances nationales. Cela revient à dire que « ni conscience ni identité nationale, rien que le doute, d'abord, à l'égard de ceux dont le prestige avait décliné. Et bientôt, le rejet »¹⁴¹. Les Etats héritent d'une économie exsangue et artificielle, d'une administration et de systèmes législatif, commercial et éducatif tributaires du passé colonial, qu'ils continuent de maintenir à tort ou à raison et qui peinent à convaincre les populations et épanouir leur vie sociale.

En outre, des conflits ethniques éclatent, fruits d'un découpage frontalier parfois arbitraire, dicté prioritairement par les intérêts des exploitants eux-mêmes. Ces pays s'assemblent en une mosaïque d'ethnies et n'ont pas toujours la conscience d'une identité collective, dont un Etat tire son dynamisme. De nombreux pays sont composés d'ethnies multiples, plus souvent rivales, que disposées à partager ensemble une conscience nationale. Ceci explique les différents conflits tribaux et guerres civiles, qui déstabilisent certains pays de la région subsaharienne.

Comme on peut le constater, il y a eu beaucoup d'erreurs d'orientation, aggravées par le manque d'expérience des gouvernements nationaux, menant la situation à la catastrophe (l'histoire du Congo belge en dit plus). La bureaucratie, le monopartisme, la force armée, la ville capitale sur laquelle flotte le drapeau sont les seules priorités. Et du coup, la production, le développement, l'organisation sociale, la formation, la liberté d'expression, d'inventer et

¹⁴⁰E. PISANI, *Pour l'Afrique*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 23.

¹⁴¹E. PISANI, *Pour l'Afrique...*, p. 23.

les valeurs de la démocratie sont déconsidérés. Car « le développement suppose autonomie et responsabilité. Il n'est pas essentiellement une technique économique, mais une mise en œuvre, une valorisation des ressources humaines, un élan enraciné. La conscience de soi, sans laquelle il n'y a pas développement et épanouissement, passe par l'indépendance, même s'il faut payer l'indépendance de reculs temporaires du niveau de vie »¹⁴².

Il apparaît clairement, que l'Etat africain a été organisé, sans souci de l'organisation sociale, de l'histoire des traditions du passé ancestral; donc sans souci de l'environnement, de la justice sociale ni de la sécurité sociale. Si bien que « obsédé par sa propre construction, fasciné par lui-même, l'Etat a négligé et écrasé les traditions sociales, économiques et culturelles; hors des manifestations de sa puissance, rien n'a eu d'importance. Rien de la société civile et de ses réseaux multiples; rien de la masse de la population oubliée dans les campagnes; rien du désert, qui est encore loin de la ville... rien des forêts qui symbolisent le passé et que l'on détruit; rien des traditions qui se perdent; rien des initiatives privées et du désir des individus; rien des différences ethniques, sinon pour s'en servir »¹⁴³.

Bref, un certain autoritarisme étatique a pris en Afrique des formes presque perverses, qui laissent des traces profondes, comme le trafic d'influence, le favoritisme, la corruption, gangrènent les administrations et services publics, les gouvernements et toute la société. Les Etats sont transformés en paradis pour une minorité et la majorité de la population se replie et subit passivement le pouvoir despotique et inhumain comme une fatalité. L'étatisme s'amplifiant jusqu'à la démesure a conduit à la rupture entre la politique et la population, engendrant l'indifférence à l'égard des questions sociales et environnementales.

En cautionnant la création de tels Etats, les Africains se sont mis dans un borbier dont ils n'arrivent pas à se sortir. Cette lacune a eu des répercussions surtout dans le domaine économique et financier. Et c'est surtout favoriser par le manque d'esprit civique des dirigeants.

Il convient donc de requalifier la notion d'Etat-nation et la repenser aux populations aux abois.

2.3.1.2. Le manque d'esprit civique des dirigeants

Les causes du blocage économique de l'Afrique résultent de facteurs à la fois externes et internes. Nous insisterons davantage sur les causes internes. Ils sont dus à l'inaptitude des

¹⁴² E. PISANI, *Pour l'Afrique...*, p. 24.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 27.

Etats à prendre conscience de la situation dont ils sont victimes, mais surtout à leur inadaptation au système économique importé. Admettons, il est vrai, que l'Afrique noire est l'enjeu des intérêts économiques des pays industrialisés, mais ne contribue-t-elle pas à cette situation avec la complicité de ses dirigeants incompetents ? D'autant plus que, de l'avis général, les obstacles à sa croissance sont plus une question d'hommes, que de phénomènes climatiques ou de cupidité de pays industrialisés.

La principale source du désordre social et environnemental aujourd'hui est d'abord la nature malsaine des rapports humains dans cette partie du monde. L'incapacité notoire et intrinsèque des leaders politiques à harmoniser leur gestion des pays, à accorder leur discours d'intention aux faits et aux réalités du monde, crée une faille que ne manquent pas d'exploiter tous ceux qui ont intérêt à la déstabilisation de ces Etats au sud du Sahara. D'où « les armements gaspillent les meilleurs cerveaux, les plus riches minerais, les énergies qui se raréfient »¹⁴⁴.

On constate actuellement que le comportement ostentatoire et la mauvaise foi des dirigeants, ne justifient pas de rendre le passé entièrement responsable du marasme économique et du drame existentiel des populations. D'autant plus qu'au-delà des cataclysmes naturels, des aléas géologiques, écologiques ou climatiques, ainsi que des séquelles de l'histoire, il est un domaine où les responsables actuels devraient avoir prise sur le destin de leurs peuples et de leurs nations : c'est la gestion des ressources humaines et environnementales. Ils sont des facteurs primordiaux de tout développement. Cela se remarque surtout dans les causes externes du handicap économique et financier.

2.3.1.3. Le handicap économique et culturel

Pour ce qui concerne les facteurs externes, les rapports des marchés africains avec ceux des pays industrialisés, les structures du commerce international, telles qu'elles ont été mises en place depuis l'époque coloniale, sont défavorables pour l'Afrique dans l'économie internationale. L'Afrique est sans doute une région du monde dépendante des exportations de produits de base. Plus de la moitié de ces produits sont agricoles, donc tributaires des aléas climatiques. Mais nous ne saurions nier que les taux de change mondiaux se sont sensiblement dégradés.

Cette orientation du développement explique, déjà vers les années 1980, l'appauvrissement du continent noir. C'est en Afrique que l'espérance de vie demeure jusqu'à

¹⁴⁴R. DUMONT ET M.-F. MOTTIN, *L'Afrique étranglée...*, p. 11.

présent la plus faible, que la santé de la population est déplorable et du coup la mortalité infantile très élevée, le taux d'analphabétisation et le niveau de formation anormalement bas. A cela, s'ajoutent l'explosion démographique, la question de la crise alimentaire, l'effondrement des coûts des matières premières, la lourde dette, l'insécurité politique permanente. Ainsi, l'environnement en pâtit, le phénomène de migrations se maximalise. La question du développement apparaît ainsi insoluble. Un certain fatalisme refait surface. L'Afrique coûte alors cher à la communauté internationale, sur le plan politique, économique et social.

Ces modèles de développement occidentaux imposés, inadaptés, les Africains ne sont pas parvenus à se les approprier : « La radio, partout, et la télévision, en ville, ont créé des besoins sans que la majorité ait les moyens de les satisfaire. Les discours, les images, le récit de ce qui se passe ailleurs ont troublé les esprits ; ils ont presque partout disloqué les cellules familiales, déstructuré le système communautaire qui assurait la solidarité des membres du clan et rien n'a pu combler ce vide »¹⁴⁵. Ce qui explique, que l'Afrique a découvert très tard la notion de développement, en tant que processus culturel et politique et non seulement économique et technologique.

Les Etats occidentaux, peu soucieux des différences, mais de leurs propres intérêts, ont en fait développé en Afrique, un modèle d'organisation dérivant de leur propre expérience, de leur propre territoire, comme si le développement social et économique, était comparable à une ligne de « prêt-à-porter » ou encore au « copier-coller ». D'où, l'exigence de la conformité de la copie. On peut constater que « Hier l'Africain était complice du colonisateur, aujourd'hui du 'donateur-fournisseur-client'. La bourgeoisie s'est emparée de l'Etat. Elle s'est précipitée sur son modèle, qui correspond à ses goûts et à ses intérêts. Et Adieu les racines, bonjour les importations, qu'elles soient utiles ou somptuaires »¹⁴⁶.

Ainsi, à son corps défendant, l'Afrique a subi des concepts, des outils, des valeurs, des technologies, des organisations, des normes procédurales, des choix non adaptés à ses réalités. Au lieu de bénéficier d'un enrichissement des valeurs interculturelles, elle s'est trouvée dépouillée et mutilée. Il y a lieu d'être d'avis avec E. Pisani que « L'Afrique s'est glissée dans les habits faits pour d'autres. Pour devenir son égal, ne fallait-il pas ressembler à l'ancien maître ? Quitte à y perdre son âme... »¹⁴⁷. Tout ceci a permis, sans y prendre garde, une

¹⁴⁵E. PISANI, *Pour l'Afrique...*, p. 28-29.

¹⁴⁶E. PISANI, *Pour l'Afrique...*, p. 29.

¹⁴⁷E. PISANI, *Pour l'Afrique...*, p. 30.

entrée solennelle dans un processus de développement, tout à fait étranger aux réalités du terrain. Concrètement, ce modèle véhiculé semble disqualifier les politiques de coopération et d'aide. En effet, « En accablant l'Afrique de son modèle et de ses produits, le Nord a tué la poule aux œufs d'or; par souci de son intérêt immédiat, il n'a pas permis que naisse un client d'avenir »¹⁴⁸.

En outre, il apparaît que l'assistance technique s'est révélée, elle aussi, néfaste. « Au lieu d'augmenter le nombre des charrues, on a recours à un usage intensif des engrais. Au lieu de doter les pays des petites usines, on importe des équipements automatisés. Au lieu de promouvoir l'habitat traditionnel, on élève de grands immeubles. Bien entendu, il faut ensuite régler la note »¹⁴⁹. La société technicienne devient responsable d'un grand mouvement migratoire interne : l'exode rural. Les populations rurales, se sentant abandonnées, migrent vers les villes. Les capitales deviennent concentrationnaires, les bidonvilles, où règnent le chômage, l'insalubrité et la pollution se multiplie. Ces mégapoles africaines deviennent de grands *royaumes des ténèbres*.

Cette analyse nous invite dès lors, à comprendre que sa richesse culturelle et ses pesanteurs, appellent à un système de développement durable équitable tout autre que le modèle type imposé. Donc, le transfert de l'idéologie développementaliste, telle que pratiquée, a contribué non seulement à creuser de grands fossés, mais surtout à construire des grands barrages entre le Nord et le Sud.

Nous pouvons conclure, en disant que nous avons d'abord présenté le cadre géographique, les données traditionnelles, économiques et socioculturelles. Ensuite, la colonisation et l'hypothèque qu'elle a fait peser et fait peser encore à l'aube des indépendances. Nous avons poursuivi par l'analyse des nouveaux problèmes qui ont entravé le développement des nouveaux Etats. Ce faisant, nous avons touché à de nombreux problèmes de développement de cette région, mais le moment n'est-il pas venu de hausser le niveau de notre dissertation, afin d'aborder le concept de développement de manière plus large, plus théorique, voire plus philosophique et ce dans un contexte mondial, sans perdre de vue son application en Afrique subsaharienne ?

¹⁴⁸E. PISANI, *Pour l'Afrique...*, p. 32.

¹⁴⁹DIAKITÉ SIDIKI, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 15. L'auteur précise que le Tiers Monde a payé un milliard de dollars, en 1970, pour l'usage qu'il a fait des technologies étrangères et que la facture s'est élevée à plus de 20 milliards en 1984. Avec, pour conséquences, la détérioration des termes de l'échange et la progression, sans fin, de la dette...

2.4. La notion du développement et son application en Afrique noire

L'aspect philanthropique, de l'entreprise coloniale, se consacra à offrir aux indigènes un bien-être matériel et moral, pour s'allier au cadre global du progrès de l'humanité. Cette idéologie coloniale, de la mission civilisatrice, sera remplacée au lendemain de la seconde guerre mondiale par l'idéologie développementaliste. Cette idéologie émergente a divisé le monde selon le binôme : pays développés et sous-développés. A l'ordre politique international de l'époque coloniale, va se substituer de manière triomphante, avec la bénédiction des Nations Unies, l'ordre économique mondialisé de l'idéologie développementaliste¹⁵⁰.

Comme l'écrit G. Rist : « A partir de 1949, plus de deux milliards d'habitants de la planète vont - le plus souvent à leur insu - changer de nom, être considérés « officiellement », si l'on peut dire, tels qu'ils apparaissent dans le regard de l'autre et être mis en demeure de rechercher leur occidentalisation au mépris de leurs propres valeurs ; ils ne seront plus Africains, Latino-Américains ou Asiatiques (pour ne pas dire Bambara, Shona, Berbères, Quechuas, Aymaras, Balinais ou Mongols) mais simplement sous-développés »¹⁵¹.

Que signifie alors son contraire, c'est-à-dire le développement ?

2.4.1. La notion globale du développement

Le développement puise ses références dans l'histoire économique des pays industrialisés. Il s'appuie sur le paradigme de la modernisation où l'accent est mis sur l'industrialisation et le volontarisme politique¹⁵². Depuis sa popularisation, le développement désigne, dans le langage commun, « Tantôt un état, tantôt un processus, connotés l'un et l'autre par les notions de bien-être, de progrès, de justice sociale, de croissance économique, d'épanouissement personnel, voire d'équilibre écologique »¹⁵³. Il y a vraiment un malentendu sémantique, qui semble prévaloir parmi les spécialistes de la question.

En tant qu'état, le développement est, dans l'imaginaire collectif, synonyme de jouissance de meilleures conditions de vie. Et en tant que processus, il est vu comme une série d'actions ou d'opérations censées assurer à terme le bien-être général de la communauté.

¹⁵⁰Il faut reconnaître ici que la Charte des Nations Unies prévoit explicitement le principe d'aide au développement en faveur des pays sous-développés, dans son chapitre IX, intitulé « *Coopération économique et sociale internationale* ». Il y a eu aussi deux résolutions intitulées « *Développement économique des pays insuffisamment développés* » (198-III) et « *Assistance technique en vue du développement économique* » (200-III) votées dans ce sens, en décembre 1948, par l'Assemblée générale des Nations Unies.

¹⁵¹G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 131-132.

¹⁵²E. ASSIDON, *Les théories économiques du développement*, Paris, La Découverte, 2002, p. 37-38.

¹⁵³G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 19.

C'est partant de ce mot fétiche, mot-valise, qu'on édifie des écoles et des dispensaires, qu'on encourage les exportations, qu'on creuse des puits, construit des routes et des barrages, qu'on vaccine des enfants, qu'on récolte des fonds, on échafaude des plans, on rédige des rapports, on engage des experts, on concocte des stratégies, on mobilise la communauté internationale, qu'on exploite la forêt, on reboise les déserts, on libéralise le commerce, on importe de la technologie, on implante des usines et on lance des satellites de surveillance etc.¹⁵⁴.

Sur le plan épistémologique, le mot *développement* relève d'abord du champ conceptuel des sciences de la vie et plus spécialement de la biologie où il est synonyme de croissance. Il implique aussi en soi, une idée de perfection ou d'achèvement propre à l'organisme parvenu à sa pleine maturité. Transporté dans le champ social et économique, le terme développement désigne donc le changement social inouï, induit par le processus économique, depuis l'expérience novatrice de la révolution industrielle. Il s'identifie dès lors et fondamentalement à la croissance économique et à l'accumulation du capital¹⁵⁵.

En fait, ce sont des économistes qui furent les premiers à se pencher sur la problématique du développement, dans le cadre de la relance des économies révolues des anciens territoires coloniaux, qualifiées justement d'économies sous-développées. Sous ce rapport, on peut définir le développement, concept conventionnel, en citant A. Arfwedson, comme : « une série de changements plus ou moins linéaires, allant des méthodes de production primitives vers des méthodes plus sophistiquées, allant d'une vie quotidienne marquée par des souffrances et des privations vers une vie plus confortable grâce aux progrès technologiques »¹⁵⁶. C'est de cette manière qu'il nous faut préciser sa conception comme croissance économique.

2.4.1.1. La notion connexe de la croissance économique

On peut vraiment parler de « *développement, de croissance économique par l'augmentation considérable de la productivité qu'elle permet* »¹⁵⁷. Il apparaît dès lors que la croissance économique, au sens technique du terme, se résume à un ensemble de notions mesurables. Elle désigne notamment l'accroissement du volume du Produit ou Revenu

¹⁵⁴*Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁵Nous pouvons dire que le développement sur le plan idéologique a commencé au siècle des Lumières. Il est devenu tangible pendant la Révolution industrielle. Il est issu, dans une large mesure, du capitalisme, mais il a été adopté sans changement notoire par le socialisme marxiste. On peut lire à ce propos A. ARFWEDSON, *Peut-il y avoir développement sans culture ?* dans ANDRÉ GUICHAOUA (dir), *Questions de développement*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 76.

¹⁵⁶A. ARFWEDSON, *Peut-il y avoir développement sans culture ?* a.c. p. 75.

¹⁵⁷J.- M. AUBERT, *Morale sociale pour notre temps*, Paris, Desclée, 1970, p. 11-12

National par habitant. Kuznets l'explique en ces termes : « La croissance économique apparaît comme un accroissement soutenu, durant 20 ou 25 ans au moins, dans la production totale nette, c'est-à-dire dans le revenu national ou produit national à prix constants; dans la population totale et dans le revenu ou la production par tête »¹⁵⁸.

Il s'agit en fait d'un phénomène quantifiable, observable, en termes d'augmentation du volume de la population globale, de la production globale, des revenus et de la consommation, au niveau d'une région ou d'un pays, voire au niveau planétaire. D'où : « Par exemple, un pays ou une région où la progression de la production globale serait de 3% par an mais où la population augmenterait également de 3% ne peut pas être réellement considéré comme étant en phase de croissance. En revanche, dans l'hypothèse d'une progression de 2% de la production et de 1% de la population, on est en présence d'une croissance »¹⁵⁹.

Le Produit National Brut (PNB) est le concept classique le plus largement utilisé, dans la comptabilité économique, pour la mesure et les comparaisons de la croissance et des niveaux de développement. C'est la somme de l'ensemble des productions de tous les secteurs incluant également l'autoconsommation. Toutefois, aujourd'hui, on a tendance à utiliser davantage la notion de PIB (Produit Intérieur Brut). Cette dernière exprime la somme des valeurs ajoutées (biens et services) réalisées annuellement, sur le territoire national, par les entreprises d'un pays, quelle que soit leur nationalité. Elle se distingue du PNB par la défalcation de ce dernier des « revenus nets versés au reste du monde ». Ces deux indications sont exprimées, bien entendu, en dollars américains et comportent l'une et l'autre quelques carences dans leur mode d'élaboration et de calcul.

Le Produit Intérieur Brut contribue donc à perpétuer l'idée de la pensée économique dominante. Aujourd'hui, il est sérieusement remis en cause, car il réduit le développement à la simple croissance économique, tout en insinuant que cette dernière est positivement corrélée aux autres facteurs du développement. Parmi d'autres lacunes préjudiciables du PNB, nous pouvons signaler, en passant, la non prise en compte de la répartition de la richesse réalisée à l'intérieur d'un pays et du silence sur l'utilisation de cette richesse; la non comptabilisation des prestations non marchandes (comme les réseaux de solidarité dans les pays en voie de développement) et des activités du secteur informel.

¹⁵⁸KUZNETS cité par G. BLARDONE, *Avantages et coûts sociaux de la croissance économique*, dans *les exigences humaines de l'exploitation économique*, 43^{ème} Semaine sociale de France, Marseille, Chronique Sociale, 1956, p. 50.

¹⁵⁹P. BAIROCH, *Victoires et déboires*, t. II, ..., p. 237-238.

Néanmoins, « malgré toutes ces carences et quelques tentatives pour proposer des concepts alternatifs, la notion de produit ou de revenu national (ou intérieur brut) reste le moins mauvais des indicateurs uniques pour mesurer le rythme de croissance des économies et des différences des niveaux de développement de celles-ci »¹⁶⁰. Il signifie alors progrès dans la considération ci-dessus.

2.4.1.2. La notion connexe du progrès

La notion de progrès, née au siècle des Lumières, est l'une des idées-phares de la postmodernité. C'est une notion commune à tous : savant, homme de la rue, médecin ou encore technicien. Elle signifie globalement « *marche en avant* », « *dépassement* », « *passage à un plus ou à un mieux* », particulièrement dans les domaines scientifique, technologique, économique et social. Ainsi, on distingue schématiquement quatre types de progrès : le progrès social ou humain, le progrès scientifique, le progrès technique et le progrès économique. Ces différents types de progrès sont soumis à des rythmes et à des critères précis. Nous allons davantage nous intéresser aux progrès technique, économique et social. Le progrès scientifique concerne et rythme la recherche fondamentale.

Quant aux trois autres, il est impératif de souligner que « Progrès technique, progrès économique et progrès humain sont dépendants l'un de l'autre et dans l'ordre indiqué, à la fois chronologiquement et logiquement. Pas de progrès économique sans progrès technique ; pas de progrès social ou humain sans progrès économique; le progrès technique apparaît comme le phénomène initial, significatif du mouvement d'ensemble. Dès l'abord, le progrès technique se présente comme le moteur de tout progrès économique à long terme (et nous restons dans le long terme chaque fois que nous parlons de « progrès »¹⁶¹.

Le progrès technique s'inscrit dans l'optique de maximalisation. On recherche l'efficience, le maximum d'efficacité dans les résultats. Cela suppose : maximum de vitesse, maximum de production, maximum de rendement. Le progrès technique dépend fondamentalement de la qualité des techniciens et des possibilités d'investissement. Par exemple : pour un pays, il s'agit de moderniser de manière constante le matériel et les méthodes, de disposer d'un personnel compétent sur le plan technique, d'être bien équipé en laboratoires de recherches et en bureaux d'études, d'investir à temps et en quantité suffisante dans le domaine technique, en vue d'un futur meilleur.

¹⁶⁰P. BAIROCH, *Victoires et déboires*, t. II..., p. 240.

¹⁶¹R.P. LAURENT, *Progrès technique, progrès économique, progrès humain*, dans *les exigences de l'expansion économique*, 43^{ème} Semaine Sociale de France, Marseille Chronique Sociale, 1946, p. 101.

Par contre, les nouvelles technologies coûtent extrêmement cher. Elles requièrent des capitaux colossaux, tant pour leur mise au point, que pour leur acquisition. Cela revient à dire que seul un pays riche peut suivre le rythme du progrès, voire le dominer.

En dernière analyse, le progrès technique règle les rapports économiques et même politiques entre différents pays. Une avance technologique assure une certaine suprématie tant sur le plan économique que politico-militaire, comme le montrent les Etats-Unis d'Amérique dans leur rôle de gendarme international.

Quant au progrès économique, il s'articule autour de la notion d'*Optimum*, de la recherche du meilleur équilibre entre les divers facteurs de production. Ici, on est dans la logique d'optimisation. Il est question : « de trouver l'Optimum souhaitable ; niveau optimum tenant compte d'une consommation qui doit rester active et optimum et optimum de répartition entre les divers secteurs. Optimum de population pour la santé économique d'un pays. Optimum de répartition entre les activités agricoles et industrielles. Optimum d'intervention des pouvoirs publics par une politique économique d'ensemble ; selon la conjoncture... »¹⁶². Ainsi identifié, le progrès économique renvoie à la croissance économique et ses indicateurs.

Pour le progrès humain, il se démarque nettement des deux autres par trois traits essentiels. Premièrement, le progrès humain présuppose l'établissement d'une hiérarchie de valeurs propres à la vision anthropologique d'un groupe social donné et s'apprécie selon un ordre de valeurs non matérielles, donc non quantifiables et non mesurables. Deuxièmement, le progrès humain concerne tout homme ainsi que l'homme dans son intégralité. De sorte qu'aucun chiffre global, aucune moyenne arithmétique ne pourraient, en aucun cas, suffire à cerner le progrès humain. Enfin, le progrès humain relève foncièrement du libre consentement de l'homme, il ne peut lui être imposé de l'extérieur. Ce qui précisément rejoint le contexte africain et le rend incertain actuellement. Ce progrès humain est donc une affaire des libertés réelles de chaque groupe humain. On y reviendra dans la troisième partie avec A. Sen

Cela étant dit, nous pouvons conclure que « l'économie est un acte; le monde économique n'est pas seulement celui de la production matérielle par l'homme pour d'autres hommes; il est beaucoup plus, un monde où la figure de l'homme se fait. Il n'y aura donc progrès humain, à l'occasion du progrès économique que, non seulement si la quantité de biens disponibles mis à la disposition de la société augmente (progrès dans les résultats), mais

¹⁶²R. P. LAURENT, *Progrès technique, progrès économique...*, a.c., p. 104.

aussi si, à travers les activités économiques auxquelles l'homme se livre pour accroître ces résultats, il arrive à dégager et à refléter sa nature profonde : c'est le progrès dans les structures »¹⁶³. D'une manière définitive, le terme « *progrès humain* » correspond mieux au concept de « *développement intégral harmonisé* » du Père Lebreton¹⁶⁴.

Confrontons ces concepts avec celui du président Truman et celui de la conférence de Bandung.

2.4.1.3. Le Point IV du Président Truman

Le président Harry Truman¹⁶⁵, lors de son discours d'investiture pour le second mandat à la Maison Blanche, allocution prononcée en date du 29 janvier 1949, consacrait, par l'autorité de son auteur, le modèle de développement qui allait mobiliser le monde entier, particulièrement au cours des années 1950-1980. Le développement est conçu comme un programme d'actions, une œuvre commune, un effort mondial, une entreprise collective fondée sur la croissance de la production, une mise à contribution maximale des croissances scientifiques et techniques modernes, une meilleure utilisation des ressources naturelles et humaines de la planète.

Cette manière de concevoir le développement remettait en cause l'entreprise coloniale et devait, *ipso facto*, justifier le processus de décolonisation des autres cultures et sociétés humaines. Voici in extenso le texte fondateur du paradigme du développement : « *quatrièmement, il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. Plus de la moitié des gens de ce monde vivent dans des conditions voisines de la misère. Leur nourriture est insatisfaisante. Ils sont victimes de maladies. Leur vie économique est primitive et stationnaire. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères. Pour la première fois de l'histoire, l'humanité détient les connaissances techniques et pratiques susceptibles de soulager la souffrance de ces gens.*

Les Etats-Unis occupent parmi les nations une place prééminente quant au développement des techniques industrielles et scientifiques. Les ressources industrielles que

¹⁶³R. P. LAURENT, *Progrès technique...*, p. 107. Lire aussi CH. ARNSPENGER, *L'éthique économique post capitaliste et l'économie c'est nous...*

¹⁶⁴L. J. LEBRET, *La vocation des peuples au développement*, dans *La montée des peuples dans la communauté humaine*, 46^{ème} Semaine Sociale de France, Angers, Chronique Sociale, 1959, p. 148.

¹⁶⁵ Pour mémoire, les trois premiers points de l'allocution présidentielle concernaient l'engagement solennel des Etats-Unis respectivement, à l'égard du Plan Marshall (Point I), de l'ONU (Point II) et de l'OTAN (Point III).

nous pouvons nous permettre d'utiliser pour l'assistance à d'autres peuples sont limitées. Mais nos ressources en connaissances techniques – qui, physiquement, ne pèsent rien peuvent croître et sont inépuisables. Je crois que nous devrions mettre à la disposition des peuples pacifiques les avantages de notre réserve de connaissances techniques afin de les aider à réaliser la vie meilleure à laquelle ils aspirent. Et, en collaboration avec d'autres nations, nous devrions encourager l'investissement de capitaux dans les régions où le développement fait défaut.

Notre but devrait être d'aider les peuples libres du monde à produire par leurs propres efforts, plus de nourriture, plus de vêtements, plus de matériaux de construction, plus d'énergie mécanique afin d'alléger leurs fardeaux. Nous invitons les autres pays à mettre en commun leurs ressources technologiques dans cette opération. Leurs contributions seront accueillies chaleureusement. Cela doit constituer une entreprise collective à laquelle toutes les nations collaborent à travers les Nations-Unies et ses institutions spécialisées pour autant que cela soit réalisable. Il s'agit d'un effort mondial pour assurer l'existence de la paix, de l'abondance et de la liberté. Avec la collaboration des milieux d'affaires, du capital privé, de l'agriculture et du monde du travail de ce pays, ce programme pourra accroître grandement l'activité industrielle des autres nations et élever substantiellement leur niveau de vie.

Ces développements économiques nouveaux devront être conçus et contrôlés de manière à profiter aux populations des régions dans lesquelles ils seront mis en œuvre. Les garanties accordées à l'investisseur devront être équilibrées par des garanties protégeant les intérêts de ceux dont les ressources et le travail se trouveront engagés dans ces développements. L'ancien impérialisme - l'exploitation au service du profit étranger – n'a rien à voir avec nos intentions. Ce que nous envisageons, c'est un programme de développement fondé sur les concepts d'une négociation équitable et démocratique. Tous les pays, y compris le nôtre, profiteront largement d'un programme constructif qui permettra de mieux utiliser les ressources humaines et naturelles du monde. L'expérience montre que notre commerce avec les autres pays s'accroît au fur et à mesure de leurs progrès industriels et économiques. Une production plus grande est la clef de la prospérité et de la paix. Et la clé d'une plus grande production, c'est une mise en œuvre plus large et plus vigoureuse du savoir scientifique et technique moderne.

Ce n'est qu'en aidant ses membres les plus défavorisés à s'aider eux-mêmes que la famille humaine pourra réaliser la vie décente et satisfaisante à laquelle chacun a droit. Seule la démocratie peut fournir la force vivifiante qui mobilisera les peuples du monde en

*vue d'une action qui leur permettra de triompher non seulement de leurs oppresseurs mais aussi de leurs ennemis de toujours : la faim, la misère et le désespoir. C'est sur la base de ces quatre principaux trains de mesures que nous espérons contribuer à créer les conditions qui, finalement, conduiront toute l'humanité à la liberté et au bonheur »*¹⁶⁶.

Comme on le voit, la performance apportée par le Point IV du Président Truman consistait bien dans l'innovation terminologique de l'adjectif « sous-développé », qui apparaît plus précisément au début du premier paragraphe du texte, comme synonyme de « régions économiquement arriérées » (*economically back-wards areas*). C'est, partant de cet adjectif 'sous-développé' que sera conçu le substantif 'sous-développement', corrélat de la notion classique de *développement*. Si le développement se caractérise donc par un état d'abondance et de richesse de masse, le sous-développement s'entend, en revanche, comme un état de pauvreté de masse caractérisée par une série de privations et de carences (faim, maladie, désespoir).

C'est de cette manière que « sur le plan conceptuel le nouveau binôme développement/ sous-développement introduit l'idée d'une continuité substantielle entre les deux termes, qui ne diffèrent entre eux que de façon relative. L'état de sous-développement n'est donc pas l'inverse du développement, mais seulement sa forme encore inachevée ou, pour rester dans la métaphore biologique, embryonnaire ; dans ces conditions, une accélération de la croissance apparaît comme la seule manière logique de combler le retard. La relation s'établit sur le mode quantitatif du plus ou moins, présupposant une unité fondamentale entre les deux phénomènes »¹⁶⁷.

En effet, la mise sur pied de la stratégie proposée par le Point IV exigeait à la fois, d'une part le parachèvement du processus de décolonisation, et d'autre part la création d'institutions spécifiques consacrées à la promotion du développement.

Ainsi, le processus de décolonisation sera accéléré notamment à la suite de la Conférence afro-asiatique de Bandoeng, tandis que les institutions de développement requises seront progressivement mises en place suivant les *desiderata* de Bandoeng¹⁶⁸, par le système

¹⁶⁶ Président TRUMAN cité par G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 118-121.

¹⁶⁷ G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 123.

¹⁶⁸ Il faudrait noter que bien avant la conférence de Bandoeng, les Nations-Unies avaient créé dans la foulée du Point IV, en novembre 1949, le programme élargi d'assistance technique dont les fonds étaient destinés principalement au financement de l'envoi d'experts, à l'octroi des bourses et à la formation des cadres du Tiers-Monde. Celui-ci fusionnera plus tard avec le Fonds spécial des Nations-Unies pour le développement économique créé en 1958, pour former, en 1965, le programme des Nations-Unies pour le développement (PNUD)

des Nations-Unies. Ce dernier articulera, en l'occurrence, son action autour des Trois « D » : droits de l'homme, décolonisation et développement¹⁶⁹. Ce souci de la libération des pays du tiers monde sera le cheval de bataille de la conférence de Bandoeng en 1955.

2.4.1.4. La Conférence afro-asiatique de Bandoeng en 1955

Cette conférence afro-asiatique de Bandoeng du 18 au 24 avril 1955, marque, d'une manière globale, dans la géopolitique internationale de la guerre froide, l'émergence du Tiers-Monde, comme nouvel ensemble géopolitique spécifique autoproclamé, autonome et futur champ de combat idéologique des deux superpuissances de l'époque : les USA et l'URSS. Les 29 pays participant à cette conférence internationale afro-asiatique vont jeter les bases du futur mouvement des « *Non alignés* »¹⁷⁰, qui aura comme nerf de bataille, la défense des revendications politiques et économiques du Tiers-Monde, face aux deux blocs idéologiques Est-Ouest.

Sur le plan politique, Bandoeng sera au centre du Projet de construction de l'Etat-Nation en Afrique, porté par la première élite nationaliste, issue du mouvement de libération nationale. On va s'atteler sur l'ensemble du continent, vers les années 1960, à la création de l'Etat selon la vision de Bandoeng. C'est-à-dire un Etat nationaliste et modernisateur, garant « du renouvellement des structures politiques et de la construction d'économies cohérentes et capables de satisfaire les besoins fondamentaux des populations »¹⁷¹. La conférence de contesta l'hégémonie colonialiste et incita à la réclamation de l'indépendance pour tous les pays colonisés et à leur admission à l'ONU, pour ceux qui en étaient exclus.

Cette force et cette impulsion insufflées par elle sont exprimées dans cet extrait: « Depuis la Renaissance, écrit Léopold Sedar Senghor commentant la Conférence de Bandoeng, depuis les grandes découvertes qui marquèrent les débuts de l'emprise de l'Européen sur le monde et singulièrement sur les peuples de couleur, aucun événement ne revêtit une telle importance historique. La Conférence de Bandoeng, plus forte qu'un triomphe militaire... plus forte qu'une découverte scientifique, fut la victoire morale des peuples de couleur. Pour la première fois, ces peuples, hier méprisés et dominés, parce que 'hommes de civilisations sans machine', relèvent la tête, et, par la voix de leurs délégués, disent en commun leur dignité d'hommes. Conscients de représenter la majorité de l'humanité, ils assument la responsabilité de leur situation. Ils proclament la morale qui doit

¹⁶⁹G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 148.

¹⁷⁰ Cette notion de « non-alignement » sera définie officiellement lors de la Conférence de Belgrade dominée par TITO, NASSER ET NEHRU.

¹⁷¹H. BEN HAMMOUDA, *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 113.

régir les rapports entre les nations, ils dénoncent la violence, proscrivent les inventions de mort, édictent la liberté et l'égalité pour tous les peuples comme condition *sine qua non* de la coexistence pacifique. Bandoeng,... c'est la condamnation devant l'histoire du fait colonial, et par delà, des peuples blancs d'origine européenne, y compris les Russes »¹⁷².

Il est question en fait, aux yeux des leaders afro-asiatiques, d'une affaire essentiellement économique, qui passe par la production et l'accumulation, fondées sur les investissements privés et sur l'aide extérieure. Du coup, on cherche à développer l'industrialisation, en vue de transformer sur terrain les matières premières produites dans le Tiers-Monde.

C'est à partir de Bandoeng que la doctrine onusienne actuelle du développement sera véritablement mise en musique, avec son support institutionnel technocratique. C'est ainsi qu'à la demande de cette conférence, l'ONU créa en 1958 le Fonds spécial des Nations Unies pour le développement économique (FSNUDE). La banque mondiale affectera beaucoup de ressources aux pays du Tiers Monde et tentera de mettre en route, en 1956, la société financière internationale, pour aider les investissements privés. C'est de cette manière, qu'on consacrera des efforts, pour faire émerger les pays sous-développés, plus spécialement d'Asie et d'Afrique, après la colonisation. C'est le travail que feront tous les organismes internationaux en Afrique.

2.5. Les organismes internationaux et le développement en Afrique

2.5.1. Le rêve de la modernisation de l'Afrique indépendante

La région subsaharienne, dans sa plus grande majorité, a accédé à l'indépendance au seuil des années 1960. En 1962 déjà, le Secrétaire général intérimaire de l'ONU, U Thant fait proclamer à l'Assemblée Générale, par la Résolution 1710/XVI, la décennie des années 1960 comme celle du développement pour les Nations Unies. C'est ainsi que l'année 1962 marquait l'entrée solennelle du nouveau continent indépendant dans « *l'ère du développement* ». Cette tendance favorisa la floraison de travaux regroupés sous la catégorie générique de « sciences du développement », profitant du fait de l'indépendance et de la diffusion massive des sciences humaines dans le grand public des pays occidentaux¹⁷³. Cet extrait définit bien cette

¹⁷² L. S. SENGHOR, *Liberté 2, Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971, p. 271-272, cité par AXELLE KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 63.

¹⁷³ C'est avec les travaux d'ARTHUR LEWIS sur le *dualisme* (coexistence d'un secteur de subsistance et d'un secteur capitaliste), que sont jetés les fondements d'une économie du développement. Lire à ce propos les publications d'ANDRÉ GUICHAOUA et YVES GOUSSAULT, *Sciences sociales et développement*, dans ANDRÉ GUICHAOUA (dir), *Questions de développement...*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 27-48.

époque : « C'est l'époque assez exceptionnelle où des sociologues engagés assument des responsabilités importantes auprès des nouveaux pouvoirs, où des universitaires philosophes ou littéraires se convertissent à la sociologie, où des journalistes parent les récits de leurs activités professionnelles des attributs scientifiques du discours sociologique. Bref, où la profession, assez mal définie et assurant des fonctions diverses, ouvre des nouveaux terrains à la recherche, diffuse des nouvelles idéologies et se passionne pour des nouveaux concepts et théories »¹⁷⁴.

Nous pouvons affirmer donc à juste titre, que les nationalistes africains furent bien lotis, pour amorcer la modernisation de la région subsaharienne, partant des jalons du développement du système colonial et avec l'aide des ressources mises à leur disposition, par la coopération internationale. Bien davantage comme l'exprime A. Kabou : « Les économies tiers-mondistes ont mis (il n'est pas superflu de le rappeler en cette période de révisionnisme éhonté) à la disposition des gouvernements qui, au lendemain des indépendances se proclamaient engagés dans un processus pratique de développement, un formidable arsenal conceptuel qui n'a jamais été utilisé en Afrique noire qu'à des fins d'oppression (parti unique) ou de chantage (« retiens-moi ou je deviens communiste ») »¹⁷⁵.

D'après la théorie tiers-mondiste du sous-développement, le sous-développement du tiers-monde est lié à trois facteurs : la désarticulation, l'exportation de toutes les ressources et la dépendance envers l'aide extérieure. Ce qui explique que les tenants de cette théorie ont concocté une stratégie économique de libération et de rupture conséquente préconisant notamment :

La liquidation des monopoles rapatrieurs de gros bénéfices réalisés en peu de temps, à partir d'investissements, non seulement nordiques, mais surtout concentrés parfois dans un unique secteur de production, par exemple le secteur minier ;

La création, dans le cadre de grands ensembles régionaux, de structures économiques intégrées, seules capables de remédier au problème de l'étroitesse des marchés d'une Afrique balkanisée ;

¹⁷⁴A. GUICHAOUA ET Y. GOUSSAULT, *Sciences sociales et développement...*, p. 27-28.

¹⁷⁵A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*,..., p. 49.

La mise en œuvre d'une politique industrielle capable de produire des biens d'équipement nécessaires au développement et permettant de réduire la dépendance à l'égard de l'extérieur¹⁷⁶.

Ce rêve de modernisation de l'Afrique postcoloniale devait se concrétiser par la construction de l'Etat-nation, le progrès de l'industrialisation, la satisfaction des besoins fondamentaux des populations et enfin les ajustements structurels du FMI et de la Banque mondiale.

2.5.2. L'affirmation de l'Etat-nation

Le projet de construction de l'Etat-nation demeurera le *leitmotiv* des pères des indépendances africaines, comme cadre de réalisation de la modernisation politique et économique du continent. Celui-ci, non seulement reprit la forme d'organisation et de gestion politique des puissances coloniales, mais aussi et surtout demeura la seule forme d'organisation de la société moderne agréée en droit international, comme sujet et acteur des relations internationales. On s'aperçoit que la mise en place, d'un tel modèle d'Etat-nation reste laborieuse à la fois, par rapport à la volonté affirmée d'autonomisation et d'indépendance du Tiers-Monde, vis-à-vis des deux blocs géopolitiques Est-Ouest et par rapport aux pesanteurs culturelles des sociétés africaines.

C'est pourquoi, l'Etat-nation revêtra un double visage ou le visage d'un monstre politique. C'est-à-dire il s'agira d'un amalgame, d'une insolite et précaire combinaison de structures occidentales importées et imposées, sans réalisme des structures traditionnelles de la société africaine. Ainsi, l'idée de « nation », comme première communauté d'identification et d'appartenance citoyenne, n'a jamais pu prendre véritablement corps en Afrique subsaharienne depuis les indépendances. Les gens se sentent davantage unis par les liens tribaux, familiaux et ethniques que par la conscience étatique.

Du coup, on assiste, en Afrique subsaharienne, à l'émergence d'un « *nationalisme ethnique ou tribal* » plutôt qu'à un « *nationalisme étatique* ». Cette situation explique bien le fait que l'Etat soit la source permanente des tensions intercommunautaires, partout en Afrique noire¹⁷⁷. Nous en reparlerons plus largement dans le chapitre suivant et dernier¹⁷⁸.

¹⁷⁶H. BEN HAMMOUDA, *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement...*, p. 11.

¹⁷⁷ALESSANDRO ARUFFO, *L'Africa subsahariana. Stati, etnie, guerra a sud del Sahara*, Roma, Datanews Editrice, 2003, p. 28.

¹⁷⁸Ce sont les chapitres de cette première partie de notre dissertation, sur la question des impacts des tensions politiques et économiques sur la vie sociale et la gestion de l'environnement dans cette région.

Au fond, la monopolisation par l'Etat de l'espace politique et social national participait de la logique du discours dominant sur la lutte contre le sous-développement, exigeant, pour les pays du Tiers- Monde, le rassemblement et la mobilisation de l'ensemble des composantes de la population autour de l'Etat, agent neutre et missionnaire de la modernité. Les populations cédaient ainsi leurs droits politiques, en contrepartie de la satisfaction de leurs droits économiques et sociaux. C'est un pacte qui n'est pas fondé sur une égalité politique et pas plus que sur la représentativité caractéristique de la modernité¹⁷⁹.

Le désengagement de l'Etat de la sphère de satisfaction des besoins primaires vers les années 80, suite à l'application des programmes d'ajustement structurel, va rompre les conditions de cette stabilité. On assiste, vers les années 90 en Afrique noire, à une montée de l'autoritarisme politique de la part des Etats, que les programmes de stabilisation acculent à une plus grande rigueur et à un désengagement de plus en plus marqué de la satisfaction des besoins fondamentaux.

Et c'est dans ce contexte de marasme social, que le développement durable entrera en scène, mis sur pied par les politiques onusiennes et censé garantir la satisfaction des besoins fondamentaux des générations présentes et futures. Il sera planifié et mis en œuvre à travers des programmes financés, grâce à la mobilisation des ressources extérieures. C'est l'ère des programmes de développement promus par les organismes internationaux et les coopérations bilatérales.

Par ailleurs, comme le souligne Makhtar Diouf : « La planification n'a eu aucun effet induit sur le développement des économies africaines. Elle est partout conçue sans la méthodologie appropriée, c'est-à-dire inventaire des ressources et inventaire des besoins, fixation des objectifs, mise en œuvre des moyens. L'inventaire des ressources ne peut que faire défaut en l'absence d'une comptabilité de patrimoine, caractéristique de toute économie dans laquelle le planificateur n'a pas la maîtrise de l'ensemble de l'appareil de production. Les besoins sont exprimés dans des termes imprécis, vagues, comme l'amélioration du niveau de vie des populations, et sont rapportés à des objectifs qui ne sont jamais pleinement réalisés, du fait de l'insuffisance et de la mauvaise gestion des ressources extérieures, sur lesquelles on compte exclusivement »¹⁸⁰.

¹⁷⁹ H. BEN HAMMOUDA, *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement...*, p. 114.

¹⁸⁰ MAKHTAR DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 94.

En conclusion, nous estimons que si les responsables politiques ont le sens de l'Etat, c'est-à-dire du bien commun au-delà d'une solidarité clanique ou tribale, la justice sociale sera mieux assurée. L'industrialisation a-t-elle mieux réussi ?

2.5.3. La promotion de l'industrialisation

Celle-ci demeure, pour les pères des indépendances africaines, la modalité prioritaire de mise en place du projet de modernisation nationaliste de Bandoeng. Car, historiquement parlant, « l'industrialisation a été la voie par laquelle les anciens ont su mettre en œuvre une organisation toujours plus rationnelle de la production, croître plus vite et s'enrichir. La priorité à l'industrialisation ne pouvait être relativisée que dans quelques pays à forte densité de population, menacés par la famine »¹⁸¹.

Beaucoup de pays, dès l'indépendance, ont assigné un rôle important et lourd à l'industrialisation. Aucun pays africain ne s'y est soustrait. L'industrialisation était vue comme la seule manière d'accéder rapidement à un niveau économique et social avancé, une politique de rattrapage des pays développés en quelque sorte. Il s'agit plus spécialement des industries de biens de consommation destinés essentiellement aux populations urbaines, notamment des industries agroalimentaires, comme les minoteries, les boulangeries industrielles, les huileries, les brasseries, les sucreries, les savonneries, les conserveries de légumes et fruits, les usines de traitement de café, et de l'industrie textile.

Par contre, la croissance espérée dans le secteur industriel s'est révélée faible et éphémère, du fait surtout de son manque d'infrastructures et de sa forte dépendance vis-à-vis de l'étranger pour son financement, ainsi que pour l'acquisition des matières premières, de la technologie et des biens d'équipement nécessaires.

Acculés à une industrialisation dans l'urgence, beaucoup de dirigeants ont ainsi englouti des budgets considérables dans la construction d'édifices grandioses à rentabilité douteuse, comme le grand barrage d'Inga au Congo-Kinshasa ou encore la construction en Zambie d'une énorme briqueterie d'Etat dont la production coûtait cinq à dix fois plus cher que celle des artisans locaux. Ces chantiers inutiles et coûteux, qui n'ont fait qu'aggraver la dette extérieure des pays africains et tombent aujourd'hui en ruine, au point que l'Afrique est aujourd'hui qualifiée, par Fottorino, Guillermin et Orsenna, de « *cimetière d'éléphants blancs* ». Vers la fin des années 70, l'engouement pour l'industrialisation a étalé au grand jour

¹⁸¹ E. ASSIDON, *Les théories économiques du développement...*, p. 102.

ses limites et ses contradictions, accélérant des crises profondes et entraînant des répercussions dans tous les domaines.

Donc, l'importation des tous les biens nécessaires à la production, l'endettement international, n'ont pas favorisé l'intégration nationale des activités industrielles et ont privé les pays africains de moyens financiers requis, pour le jeu des prix de cession interne ou le rapatriement des profits¹⁸². Du coup, nous pouvons nous poser la question de savoir : a-t-on vraiment découvert les besoins fondamentaux des populations ?

2.5.4. La satisfaction des besoins fondamentaux des populations

C'est dans le cénacle onusien, que le président du groupe de la banque mondiale, Robert Mc Namara, en 1972, utilise pour la première fois la notion de « *besoins fondamentaux* ». Il s'agit en fait, à cette occasion, dans son allocution annuelle, devant le conseil des gouverneurs de la banque, de concilier dans son action la nécessité de la croissance et la justice sociale, pour les populations misérables des pays du Sud, incapables de subvenir à leurs besoins primaires ou encore essentiels. D'une manière laconique et concrète, la banque plaidait en faveur d'un accroissement substantiel, de l'aide publique au développement de leurs populations, en améliorant la qualité de la nutrition, du logement, de la santé, de l'éducation et de l'emploi¹⁸³.

Cette idée de « *besoins fondamentaux* » avait été affirmée aussi par la *déclaration de Cocoyoc* de 1974 et par le *rapport Dag Hammarskjöld (Que faire ?)* de 1975. Ce rapport sur le développement et la coopération internationale rédigé à l'initiative de la fondation Hammarskjöld et du PNUE considère le « *développement* » comme un « *processus global* », qui doit être endogène et tourné vers la satisfaction des besoins primaires ou essentiels des populations les plus démunies. C'est seulement quatre ans plus tard, pourtant, lors de la Conférence mondiale de l'emploi en 1976, que l'OIT donnera un sens final à la définition des « *besoins fondamentaux* ».

D'une manière solennelle, cette conférence déclarait: « Les besoins essentiels, tels qu'ils sont définis dans le présent programme d'action, se composent de deux éléments. Ils comprennent en premier lieu le minimum de ce qui est nécessaire à une famille au titre de la consommation individuelle, à une alimentation, un logement et un habillement convenables, de même que certains articles ménagers et du mobilier. En second lieu, ils portent sur les

¹⁸² H. BEN HAMMOUDA, *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement...*, p. 129-130.

¹⁸³ Cfr Allocution annuelle de R. S. Mc Namara, Président du groupe de la banque mondiale, Washington D.C., 25 septembre, 1972, p. 23.

services de base fournis et utilisés par la collectivité dans son ensemble, par exemple l'eau potable, un système sanitaire, des moyens de transport publics, des services de santé et des possibilités d'instruction et d'activités culturelles »¹⁸⁴.

A la suite de cette déclaration, d'autres donnent une liste plus complexe, à l'instar de la liste de Johan Galtung, qui lui distingue quatre classes de « besoins »: ceux liés à la sécurité, les besoins assurant le bien-être, les besoins liés à la liberté, et les besoins relevant de l'identité¹⁸⁵. En fin d'analyse, on peut conclure : « Les besoins essentiels sont associés à trois caractéristiques : ils seraient universels (quelle que soit la culture), quantifiables, et leur satisfaction serait productive (aurait des résultats positifs sur la croissance) »¹⁸⁶.

Comme on le voit, cette définition des besoins fondamentaux a permis de déterminer la modalité de mesure de la pauvreté dans le monde. A la base du calcul, il y a la fixation de ce qu'on peut nommer « le seuil de pauvreté », défini par une quantité déterminée. Par contre « la pauvreté absolue » est définie comme la dépense pour un minimum des biens alimentaires, assurant la reproduction physiologique, plus un nombre conventionnel d'autres dépenses déterminées, à partir des budgets familiaux les plus modestes. La « pauvreté relative » se calcule en tenant compte de la répartition du revenu d'une population donnée.

En visant particulièrement « les plus pauvres » des pays en développement, la stratégie des « besoins fondamentaux » s'inscrivait en faux contre les « bourgeoisies nationales » habituellement enclines à récupérer le « développement » à leur profit. Les partisans de cette approche étaient convaincus de disposer d'une stratégie, permettant à coup sûr de lancer des projets de développement, susceptibles d'atteindre la masse des « laissés-pour-compte » du Tiers-Monde.

D'une manière globale, il ressort qu'après soixante ans consacrés officiellement à l'amélioration des conditions de vie des populations, aucune stratégie de développement, impliquant activement ces dernières avec des résultats durables et incontestables, n'a pu être observée en Afrique par exemple. Même la stratégie du développement autocentré tanzanien « Ujamaa », adapté à l'Afrique lors de la Déclaration d'Arusha, n'a pu échapper à la règle¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Il s'agit de la déclaration de principes et programme d'action adoptés par la conférence mondiale tripartite sur l'emploi, la répartition du revenu, le progrès social et la division internationale du travail, Genève, 1-17 juin 1976, WEC/CW/F.1. (Programme d'action, I.2.).

¹⁸⁵ J. GALTUNG cité par G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 272.

¹⁸⁶ E. ASSIDON, *Les théories économiques du développement...*, p. 89.

¹⁸⁷ L'Ujamaa est la version africaine de la self-reliance ou l'autonomie sociale prônée par le président tanzanien Julius Nyerere. Le principe de self-reliance est résumé par l'injonction « compter sur ses propres forces ». Comme stratégie de développement, l'Ujamaa a minimisé le rôle du commerce international et de l'industrialisation et prônait le retour à la terre et un style de vie conforme aux valeurs traditionnelles. D'où

Julius Nyerere a dressé lui-même le constat d'échec de son initiative de développement. Dix ans après la déclaration d'Arusha, la Tanzanie n'est ni socialiste ni autosuffisante. Selon lui, la nature de l'exploitation a changé, mais celle-ci n'a pas été éliminée complètement. Ainsi la Tanzanie n'est pas parvenue à sortir de sa dépendance. Le but n'a pas été atteint, il ne semble même pas être en vue¹⁸⁸.

Par ailleurs, la question de la satisfaction des besoins essentiels des populations, voire même la mission socio-économique de la conférence de Bandoeng vont être balayées, au début des années 80, par l'imposition des programmes d'ajustement du FMI et de la Banque mondiale.

2.5.5. Les ajustements structurels du FMI et de la Banque mondiale

La troisième décennie du développement programmé par les Nations Unies a été marquée, en Afrique, par l'application douloureuse des programmes d'ajustement structurel (PAS) par les Institutions de Bretton Woods. L'objectif en présence consistait à imposer aux gouvernements africains des mesures de réformes financières et économiques qui consacraient l'option du libéralisme économique et de l'orthodoxie financière prônés par le « *Consensus de Washington* »¹⁸⁹.

En effet, la plupart des gouvernements ont succombé à l'appel des sirènes de l'endettement massif et facile promu par les banques commerciales occidentales, en situation de surliquidité due à l'afflux des pétrodollars. Cette politique de crédit est apparue par la suite assez irresponsable, dans la mesure où selon G. Rist « Dès la seconde moitié des années soixante-dix, on prêta n'importe quoi à n'importe qui (pour faire n'importe quoi) et, comme les pays industrialisés s'accommodaient fort bien de l'inflation pour diminuer le coût réel des produits pétroliers, celle-ci entraîna une telle hausse des taux d'intérêt que les emprunteurs se trouvèrent en cessation de paiement »¹⁹⁰.

Cet extrait reflète la situation des gouvernements africains au seuil des années 80. La Banque Mondiale et le fonds monétaire international vont utiliser la dette comme moyen de

l'idée des « villages Ujamaa » lancée à partir de 1967 par le Mwalimu, comme le fer de lance de ce développement endogène.

¹⁸⁸ J. K. NYERERE, *La Déclaration d'Arusha, dix ans après. Bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 4.

¹⁸⁹ Il s'agit ici de l'appellation de l'accord conclu entre le gouvernement américain (Secrétariat d'Etat au Trésor), Le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale, lors de l'éclatement de la crise de la dette extérieure du Mexique.

¹⁹⁰ G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*,..., p. 280.

coercition, dans leur stratégie de libéralisation des économies africaines¹⁹¹. C'est finalement vers le début des années 80, que sont lancées les politiques économiques dites Programmes d'Ajustement Structurel (PAS), qui semblent encore sévir sur ce continent.

Nous pouvons, en fait, dire qu'en Afrique subsaharienne surtout, « l'ajustement structurel, tel que proposé dans les programmes d'ajustement, est synonyme de 'rétablissement des grands équilibres' (réduire le déficit du budget, de la balance des paiements et l'inflation). Ces politiques d'ajustement, entraînant une rigueur budgétaire, jointe à la libéralisation, vont porter préjudice aux populations africaines par des coûts sociaux et humains élevés tels que les licenciements massifs des ouvriers, la hausse des prix sur le marché, le sacrifice de l'éducation et de la santé des personnes. En conclusion, sous couvert des programmes d'ajustement structurel, le FMI et la banque mondiale ont engagé en Afrique une guerre économique dont l'argent est à la fois la fin et le moyen, en subordonnant leur assistance financière traditionnelle à l'application obligatoire des PAS, obligeant ainsi les pays africains à adhérer à cette nouvelle idéologie économique, vecteur de la mondialisation. Le rééchelonnement de leur dette extérieure, auprès des pays occidentaux et des banques commerciales, était à ce prix. Par ailleurs, ils ont été amenés à négocier, dans la foulée, de nouveaux programmes et de nouveaux prêts à l'appui des réformes. L'heure des PAS a sonné officiellement le glas du développement en Afrique. On a fini par se rendre compte qu'il n'a jamais été question de développement, mais plutôt de croissance « qui est le terme reconnu et mentionné dans les documents de la Banque Mondiale et du FMI. Le terme développement ne fait pas partie du vocabulaire du FMI. Quant à la BM, elle utilise le terme, mais uniquement en titre de ses documents. Dans le Rapport Berg, le développement accéléré en Afrique au Sud du Sahara (1981), le développement n'est mentionné que dans l'intitulé, pour disparaître dans le corps du texte où il n'est question que de croissance »¹⁹².

On constate dans le texte ci-dessus, le flou entretenu autour du concept de croissance par les experts de la banque et du Fonds monétaire international. Il y a danger de tout niveler par le haut, alors qu'il existe des différences très remarquables en matière de performance économique entre les pays du Tiers-monde et les pays industrialisés. Dans ces derniers, la croissance économique est très significative, puisque l'économie interne est stable, elle crée

¹⁹¹Ces deux institutions financières de Bretton Woods vont subir régulièrement les pressions des banquiers internationaux, notamment américains, pour qu'elles les aident à recouvrer les 50 milliards de dollars que leur devaient à ce moment-là les pays du Tiers-Monde. C'est le président Walter Clausen, un ultra libéral, qui sera l'artisan principal de la collaboration conjointe du FMI et de la Banque mondiale dans la mise en œuvre des programmes d'ajustement structurel en Afrique.

¹⁹² MAKHTAR DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation...*, p. 168-169.

des emplois et le niveau de vie des populations est élevé. Tandis qu'en Afrique, par exemple, la croissance économique est vue en termes de résultante de l'augmentation des recettes d'exportation, à condition que les termes d'échange s'améliorent, et elle ne vise donc pas à favoriser la création d'emplois de manière constante, pas plus qu'à essayer d'enrayer la pauvreté, en progression régulière depuis la mise en place des PAS.

La politique d'ajustement va s'étendre, à partir des années 90, aux institutions politiques et juridiques. La notion de « bonne gouvernance » sera imposée comme condition politique aux pays africains par leurs partenaires de coopération, notamment l'Union Européenne, la Francophonie et le Commonwealth, afin d'intégrer progressivement, comme il en a été décidé au traité de Maastricht, les pays en développement dans le circuit de l'économie mondiale.

Cette option n'ayant pas rencontré le succès escompté, d'autant plus que c'est une action purement financier et bancaire. Les efforts et les théories mis en place ont été dénoncés en Afrique parce qu'ils négligent *le meilleur vivre* des populations. Depuis lors, l'heure de la crise du développement a désormais sonné.

2.6. L'échec du développement vu comme continuum.

Les déboires avérés de l'Afrique postcoloniale ont été constatés, dès après les indépendances, par de nombreux observateurs avertis tels que Axelle Kabou dans son ouvrage : « ... *Et si l'Afrique refusait le développement* », ou encore par René Dumont dans « *L'Afrique noire est mal partie* », « ... *L'Afrique étranglée* » etc. Dumont, par exemple, avait déjà mis en garde les nouveaux Etats africains du péril encouru par l'agriculture traditionnelle en cas d'adoption des politiques d'industrialisation. Il a été mal compris et son ouvrage a été mis à l'index par les pères des indépendances africaines. Ces derniers¹⁹³ ont quand même fini par lui donner raison.

Nous analyserons cet échec à travers quatre points : la faillite des théories de la modernisation et du développement, la faillite politique de l'Etat mimétique, la faillite économique et le Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique.

¹⁹³ Il s'agit des chefs d'Etats courageux, à l'instar des anciens présidents Julius Nyerere, Léopold Sedar Senghor, le Zambien Kenneth Kaunda, qui ont fait amende honorable de leurs erreurs en ce domaine en invitant Dumont, quelques années plus tard à venir faire chez eux l'état des lieux de leurs politiques de développement.

2.6.1. La faillite des théories de la modernisation et du développement

Les approches de la question du développement des années 1960 peuvent se structurer autour des deux grandes orientations théoriques : le courant de la modernisation d'une part et de l'autre, le courant dépendantiste. Nous citerons comme tenants du premier courant : Arthur Lewis, Gunter Myrdal, François Perroux et Walt Whitman Rostow. Dans le second courant, on peut classer le structuralisme (Ecole latino-américaine de la CEPAL) et le marxisme représenté par Charles Bettelheim et Arghiri Emmanuel en France, Samir Amin en Afrique).

2.6.1.1. Le courant de la modernisation comme continuum progressif

Ce courant soutient que le développement consiste en un processus uniforme et rectiligne, sanctionné par la croissance durable comme mesure nécessaire d'accès au mode de consommation occidental. En d'autres mots, la prospérité économique, à la fois génératrice et garante du bien-être social, dépend largement de la diffusion des techniques, de l'industrialisation et de l'exploitation de la nature. Le sous-développement est donc par conséquent perçu comme un simple retard assimilé au stade antérieur de l'évolution connue par les pays actuellement développés.

Cette vision dominante du développement est exposée dans « *Les étapes de la croissance économique* », ouvrage de Walt W. Rostow, publié en 1960. Pour ce dernier, les pays africains nouvellement indépendants pouvaient assurer leur développement, à l'instar des pays européens, en passant par les « cinq phases suivantes : la société traditionnelle, les conditions préalables du démarrage, le démarrage, le progrès vers la maturité et l'ère de la consommation de masse »¹⁹⁴.

Dans cette vision, l'époque coloniale est assimilée au second stade des préalables au démarrage, car la société traditionnelle correspond au stade zéro de l'histoire qui est l'état naturel du sous-développement. Cette étape est marquée par un faible niveau de productivité dû à l'ignorance des techniques modernes¹⁹⁵. La période des indépendances serait le moment opportun où se réaliserait le décollage ou le démarrage, c'est-à-dire, « la période pendant laquelle la société finit par renverser les obstacles et les barrages qui s'opposaient à sa croissance régulière. Les facteurs du progrès économique, qui jusqu'ici n'ont agi que sporadiquement et avec une efficacité restreinte, élargissent leur action et en viennent à

¹⁹⁴ W.W. ROSTOW, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil, 1963, p. 13.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 14.

dominer la société. La croissance devient la fonction normale de l'économie. Les intérêts composés s'intègrent dans les coutumes et dans la structure même des institutions »¹⁹⁶.

En fait, une soixantaine d'années après le démarrage, on devait accéder à la maturité, une période au cours de laquelle l'économie montre qu'elle possède les ressources techniques et l'esprit d'initiative pour produire. L'« ère de la consommation de masse » constitue pour W.W. Rostow la cinquième et ultime étape, qui parachève le processus de la croissance économique. A ce moment, la production des biens de consommation durable et les services deviennent progressivement les principaux secteurs de l'économie du pays¹⁹⁷.

Mais, que s'est-il vraiment passé ? Cette théorie se vérifie-t-elle en Afrique ? En résumé, le courant de la modernisation ancrerait la croissance économique des pays non industrialisés à trois piliers principaux : les transferts massifs de capitaux, notamment d'origine privée, l'exploitation des matières premières et le libre jeu du marché dans le cadre de la théorie des avantages comparatifs censés profiter à tous les échangistes¹⁹⁸. C'est justement contre cette tendance que va s'opposer l'Ecole de la dépendance.

2.6.1.2. Le courant dépendantiste comme continuum linéaire

Ce courant « dépendantiste » a pris naissance dans les pays de l'Amérique latine après la Seconde Guerre mondiale et s'est répandu à une vitesse vertigineuse dans les pays du Tiers-monde. C'est l'école latino-américaine de la CEPAL (Commission économique pour l'Amérique Latine) fondée par l'Argentin Raul Prebisch, qui deviendra le premier secrétaire général de la CNUCED en 1964. Cette école de la dépendance pensait le *développement* et le *sous-développement* actuels en termes de *centre* et de *périphérie*.

Il s'agit du postulat de la dépendance économique historique des pays périphériques à l'égard du capitalisme central (des pays développés). Les pays développés exercent constamment leur influence sur les pays du Sud à travers les décisions et en menant conjointement des actions de coercition comme l'intervention militaire. Ces pays du tiers-Monde regorgent de matières premières vendues selon les principes de l'échange inégal, creusant davantage l'écart entre le Nord et le Sud, ce qui signifie sur le plan :

- commercial : que les exploitations sont concentrées sur un nombre limité de matières premières. Les cours de ces dernières sont fixés sur les Bourses des pays occidentaux (New York, Chicago, Londres) ;

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹⁸ G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 185.

- financier : l'endettement place les pays en voie de développement sous l'autorité des pays riches ou des organisations internationales contrôlées par ces derniers. Cette dette du Tiers Monde apparaît, à en croire Samir Amin, comme un « *drainage meurtrier* » réalisé au bénéfice des banques occidentales¹⁹⁹ ;

- technologique : les savoir-faire restent contrôlés par des sociétés multinationales étrangères.

Les partisans de ce courant rejettent en bloc les conceptions basées sur « *l'avantage comparatif* », qui stipule que tous les pays ont intérêt à s'ouvrir au commerce international et aux capitaux étrangers, au nom de l'évidence incontestable de *l'échange inégal* et de la *détérioration des termes de l'échange*, défavorables aux pays du Sud. Il fallait donc adopter une autre stratégie, notamment celle de la *déconnexion* d'avec les pays du centre, entre autre par l'adoption d'un schéma d'industrialisation substituant aux biens d'importation, les produits locaux.

De l'analyse des faits, il résulte que ces deux continuums ont échoué et on observe depuis lors, une succession inarticulée et contradictoire de stratégies de développement en Afrique subsaharienne.

2.6.2. Les stratégies de développement des années 1950-1970

Plusieurs stratégies de développement se sont succédé dans les pays du Tiers monde, surtout en Afrique, sans succès. Il s'agit concrètement, par ordre chronologique de leur application, de :

1948-1955 : l'industrialisation comme alternative aux importations;

1960 -1965 : la question de la promotion des exportations;

1966- 1967 : le développement agricole;

1967- 1968 : la question du contrôle de la croissance démographique;

1971-1975 : la satisfaction des besoins fondamentaux²⁰⁰.

Comme on le constate, aucune de ces stratégies de développement onusiennes ou autres, n'a généré le progrès tant attendu et espéré par les pays du Sud. Tous les experts sont devenus aujourd'hui méfiants et réticents, avouant par là certainement leur scepticisme. Ces stratégies de développement ont toujours négligé les secteurs sociaux pour le cas de l'Afrique,

¹⁹⁹ F. TEULON, *Les 100 mots-clés en sciences économiques et sociales*, Paris, Ellipses, 1999, p.18.

²⁰⁰ MAHBUB UL- HAQ (expert pakistanais de planification, ancien fonctionnaire de la banque Mondiale et membre de Forum du Tiers- Monde), cité par S. LATOUCHE, *La fine del sogno occidentale*, Milano, Elèuthera, 2002, p. 122.

qui connaît un retard important en matière d'éducation et de santé. L'analphabétisation et la baisse sensible de l'espérance de vie en sont les preuves éloquentes²⁰¹.

2.6.2.1. L'apport du « Développement humain » du PNUD

Selon la doctrine sociale de l'Eglise, le concept du « développement humain » proposé en 1990 par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), comme nouvelle manière de comprendre le développement, se voit comme une reconnaissance tardive de la part du système des Nations Unies de la vision authentique du développement, élaborée bien avant par la pensée catholique, notamment dans l'Encyclique *Populorum progressio*²⁰² du Pape Paul VI, publiée à l'édition vaticane en 1967.

Le père Lebreton, par exemple, à l'occasion de la 46^{ème} semaine Sociale de France en 1959, soutient que « La notion de développement, en effet, est corrélative de la notion de vocation, parce que la notion de développement, à la différence des notions d'enrichissement, de mise en valeur, de croissance, d'expansion, de maximalisation, implique l'humain. Le concept de développement, au contraire, ne peut faire abstraction de l'homme qu'en se qualifiant par l'adjectif 'économique'. De soi, le développement est intégral, comme celui de l'être vivant. Tout, chez le vivant qui se développe, doit croître en même temps dans l'harmonie. Le seul développement authentique est le « *développement intégral harmonisé* », celui de tout l'homme et de tous les hommes, celui de toutes les unités territoriales et de toutes les couches sociales »²⁰³.

Selon Gilbert Rist, la notion de « *développement humain* » du PNUD peut être qualifiée de « *nouvel oxymore* »²⁰⁴. Sa préoccupation est de savoir à quoi bon le développement s'il ne sert pas l'homme ou s'il ne met pas l'homme au centre de son action ? Encore fallait-il percevoir cette évidence depuis la nuit des temps. Le qualificatif « *humain* » accolé au concept « *développement* » serait-il simplement un effet de mode, conforme au temps, visant davantage à souligner qu'il y a effectivement du nouveau dans le monde du « *développement* » ?

²⁰¹P. LEVY, *Afrique*, dans *Dictionnaire de l'Economie*, Paris, Larousse- Le monde, 2000, p. 49.

²⁰² Il s'agit de comprendre que l'homme doit être au centre de l'action du développement, pensée amorcée déjà autour des années 60, sous l'impulsion du Père Lebreton. Le Pape Paul VI rend hommage à ce Père Lebreton, dans son encyclique, notamment à travers la célèbre formule de « *développement de tout homme et de tout l'homme* ».

²⁰³L.-J. LEBRETON, *La vocation des peuples au développement*, a.c., p. 147.-148.

²⁰⁴ Un oxymore est un procédé théorique qui consiste à rapprocher deux mots d'apparence contradictoire. En clair, il pense que la conception du développement humain proposée par le PNUD demeure aux antipodes du développement réel, en vigueur dans le monde, une conception fondée sur la promotion de l'*Avoir* en lieu et place de l'*Être*, des *objets* en lieu et place des *Sujets*, des *impressions* en lieu et place des *valeurs*.

En fait, selon le PNUD, « le développement humain est un processus qui conduit à l'élargissement des possibilités qui s'offrent à chacun. En principe, elles sont illimitées et peuvent évoluer avec le temps. Mais, quel que soit le stade de développement, elles impliquent que soient réalisées trois conditions essentielles : vivre longtemps et en bonne santé, acquérir un savoir et avoir accès aux ressources nécessaires pour jouir d'un niveau de vie convenable. Si ces conditions ne sont pas satisfaites, de nombreuses possibilités restent inaccessibles. Mais le concept de développement humain ne se limite pas à cela. Il englobe également des notions aussi capitales que la liberté politique, économique ou sociale et aussi importantes que la créativité, le respect de soi et la garantie des droits humains fondamentaux. [...] Selon cette notion du développement humain, l'amélioration du revenu, pour importante qu'elle soit, n'est jamais qu'une aspiration parmi d'autres. Le développement doit donc être bien plus qu'une accumulation de revenus et de richesses. Il doit être centré sur les personnes »²⁰⁵.

Cette vision du développement de PNUD a pour particularité la mise au point d'un *Indicateur de développement humain* (IDH). Ce nouvel indicateur combine quatre variables : *le revenu, l'espérance de vie, le niveau d'instruction et le degré de liberté humaine*²⁰⁶. C'est une grande nouveauté en matière d'évaluation du développement. D'autant plus que l'IDH corrige la conception *économiste* du développement basée sur le modèle monolithique de la croissance exprimée par l'indicateur classique du PNB.

Plus intéressant encore, la composante économique, autrement dit le revenu, est ici appréciée davantage selon la répartition au sein de la population qu'au niveau de son volume. La qualité de vie des populations n'étant pas d'office directement proportionnelle à leur niveau de vie.

Concrètement, avec l'IDH, on peut enfin évaluer la quote-part disponible des budgets nationaux et de l'aide publique au développement et leur implication réelle sur les besoins prioritaires: éducation de base, soins de santé et approvisionnement en eau potable. La visée est de faire face aux priorités sociales. Une autre stratégie est celle de la faillite de l'Etat mimétique.

²⁰⁵ PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 1990*, Paris, Economica, 1990, p. 10.

²⁰⁶ L'IDH englobait dans le rapport inaugural les trois premières variables énumérées (revenu, espérance de vie et instruction). C'est seulement dans le rapport de 1991 que l'indicateur de *liberté humaine* a été ajouté.

2.6.2.2. La faillite de l'Etat postcolonial mimétique

C'est vers les années 80, que la faillite des Etats d'Afrique postcoloniale est apparue au grand jour. L'Etat, prisonnier de son carcan d'institutions politiques, administratives et juridiques, héritées de la colonisation, s'est révélé incapable jusqu'à ce jour d'administrer la population convenablement. Les universités sont en ligne de front du mouvement de contestation de l'Etat postcolonial à la dérive. La masse populaire est réprimée de manière sanglante, ce qui entretient une opposition violente qui parvient à affecter l'organisation de l'Etat.

Selon Hakim ben Hammouda : « La mobilisation des solidarités infra-étatiques (régionales, religieuses, ethniques...), trouve des échos au sein des appareils de l'Etat qui, en dépit de son discours modernisateur, ne s'est pas totalement débarrassé du fait communautaire, et reste traversé par ces tentations de repli identitaire. En effet, le fait infra-étatique (régional, ethnique...) qui a traversé le mouvement national, et a influencé la construction de l'Etat postcolonial, réapparaît et marginalise la matrice moderne de gestion politique. La survivance et la reproduction des formes néo-patrimoniales constituent une constante dans l'exercice du pouvoir dans l'ensemble des nouvelles entités territoriales africaines »²⁰⁷.

En outre, le vent de démocratie déferlant sur le continent africain depuis 1990, ouvrant l'espoir d'un nouveau visage politique et soutenu par les nombreux bailleurs de fonds internationaux, a encouragé la contestation de l'Etat postcolonial, jusqu'à sa défaillance actuelle. L'échec du développement, qui est aussi celui de l'Etat postcolonial autoritaire, a mis la démocratie en valeur et à l'ordre du jour en Afrique²⁰⁸. La démocratie, allant de pair avec le marché, ouvre à une nouvelle élite technocrate la voie de bénéficier des aides pour rattraper le train raté de la modernisation du continent.

Malgré ses prétentions tapageuses, ce couple démocratie/marché, depuis les années 80, partisan de la modernité et de la globalisation, a creusé davantage, en Afrique subsaharienne le fossé économique. Au niveau politique, on est retourné à la case départ avec le retour en force de l'autoritarisme de l'Etat, des conflits armés, des rebellions toujours soutenues de l'extérieur du continent, aggravent ainsi la situation de l'économie africaine.

²⁰⁷ H. BEN HAMMOUDA, *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement*, o.c., p.115-116.

²⁰⁸ J-F MÉDARD, *Les démocraties africaines*, dans *Questions de développement*, o.c., p. 95.

2.6.2.3. *La faillite économique de l'Afrique postcoloniale*

Selon Serge Latouche, les statistiques nous permettent de constater la chute libre de l'économie de l'Afrique subsaharienne. Ces chiffres dénoncent une crise multidimensionnelle tous secteurs confondus : « La production agricole est globalement faible, sa croissance est lente ou tout simplement négative pour certaines années, et dans tous les cas, inférieure au rythme de la croissance démographique qui est de l'ordre de 3% par an. Cette agriculture est, en outre, menacée par les catastrophes naturelles, elles-mêmes aggravées par l'incurie ou l'avidité des hommes. Les déboisements abusifs, l'usage inconsidéré d'engrais chimiques et de pesticides, le recours à l'irrigation inadéquate, l'introduction sans précaution des cultures de rente qui épuisent le sol (comme celle de l'arachide), augmentent les dommages de la sécheresse et contribuent à la désertification ou à la dégradation des terres arables, ainsi qu'à l'assèchement ou l'empoisonnement des nappes phréatiques. En effet, la production industrielle, non plus, ne se porte pas mieux. La majeure partie des économies africaines sont sinistrées. Plusieurs entreprises modernes ont dû fermer, faute de débouchés. Les entreprises publiques, accablées par le gaspillage et la corruption, alourdies par un personnel pléthorique et peu productif, et dépourvues de toute autre ressource, sont condamnées au démantèlement ou à la privatisation sauvage des plans de restructuration du Fonds Monétaire International. On compte des centaines de milliers d'ouvriers et employés touchés par la déflation et la conjoncture »²⁰⁹.

C'est à partir de 1972, dans une phase très négative marquée à la fois par des reculs du Produit National Brut par habitant et par l'aggravation de l'inflation démographique, que cette situation s'aggrave. Cette chute se reflète surtout dans le domaine agricole et alimentaire. Elle est marquée par cinq tendances qui se sont dégagées au cours des deux dernières décennies :

- 1° Le taux d'expansion de la production agricole a commencé à diminuer et, vers les années 70, est tombé en dessous du taux d'accroissement de la population;
- 2° Les exportations ont cessé de se développer et l'apport de l'Afrique dans le commerce mondial a diminué pour de nombreux produits de base;
- 3° La production vivrière n'a progressé que de 1,5% par an pendant les années 70 contre 2% au cours des dix années précédentes ;
- 4° Les importations des céréales alimentaires ainsi que l'aide alimentaire ont augmenté ;

²⁰⁹ S. LATOUCHE, *La fine de sogno occidentale...*, p. 134-135.

5° Le blé et le riz deviennent de plus en plus aliment de base et la production locale ne parvient pas à satisfaire la demande des consommateurs.

Comme on le constate, dans la grande majorité des Etats africains, 60 à 80% de la population vitote en dessous du seuil de la pauvreté absolue. L'aide publique au développement consentie aux pays de cette région n'a fait qu'augmenter, et ils ont même été acculés à puiser dans les réserves de devises. Du coup, comment faire conscience à des populations face à leur misère quotidienne de l'urgence du développement durable (écologie) ? Ventre affamé n'a point d'oreille dit-on. Cette crise a généré une remise en cause de la question du développement à travers le nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD).

2.6.2.4. Le Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD)

Comme nous l'avons analysé point par point, les différents projets et les stratégies du continent africain se sont presque tous avérés inefficaces jusqu'à ces jours. Le NEPAD a donc été considéré comme le nouveau plan de sauvetage de l'Afrique, adopté en grande pompe au sommet de l'UA dans la capitale Zambienne, Lusaka en juillet 2001. Il a été proposé par ses concepteurs comme l'antidote à la question du sous-développement africain. Pour mieux le comprendre, nous l'aborderons à travers ses visées et son mode de fonctionnement.

2.6.2.4.1. Sa conception

Le NEPAD est le résultat de la fusion du projet de Renaissance africaine du Président sud-africain Thabo Mbeki, du *Millenium African Plan (Programme millénaire pour le rétablissement de l'Afrique)* des chefs d'Etats africains : Olusegun Obasanjo (Nigéria) et Abdelaziz Bouteflika (Algérie) et du plan Omega du président sénégalais Abdoulaye Wade. Ce projet a été lancé au G8 de Gênes (Italie), en juin 2001, par les trois présidents : Mbeki, Bouteflika et Obasanjo. Le président de la Banque mondiale de l'époque, James Wolfensohr, lui avait accordé son soutien formel, ainsi que les premiers ministres britannique et canadien Anthony Blair et Jean Chrétien. La fusion de ces trois composants a été réalisée le 3 juillet 2001. De celle-ci est née la Nouvelle initiative africaine (NIA), approuvée par le sommet des chefs d'Etat et de gouvernements de l'UA, le 11 juillet 2001. Un comité des chefs d'Etat et de gouvernements a alors mis au point un cadre stratégique qui a débouché sur la création officielle du NEPAD, le 23 octobre 2001.

Ainsi, lors de la session inaugurale de la nouvelle Union africaine (UA) à Durban en juillet 2002 : « Le NEPAD est devenu le 'plan directeur' unique pour le développement du

continent. Le mois précédent, lors de la réunion du G8 au Canada, les pays du Nord s'étaient vus forcer la main pour passer de la parole aux actes et intégrer leurs promesses d'une aide accrue à ce nouveau cadre de développement »²¹⁰.

Ce plan de développement a été pensé et conçu par les dirigeants africains. C'est un engagement qu'ils prennent vis-à-vis de leur propre communauté, mais aussi de la communauté internationale, afin d'accélérer l'intégration du continent africain dans l'économie mondiale, tout en garantissant un développement durable²¹¹.

2.6.2.4.2. Les visées du NEPAD

Il poursuit essentiellement quatre objectifs majeurs dont la croissance accélérée, le développement durable, l'éradication de la pauvreté et l'arrêt de la marginalisation de l'Afrique dans le cours de la mondialisation. Ces buts ont été relayés par dix priorités : Une bonne gouvernance publique, une bonne gouvernance de l'économie privée ; des infrastructures adéquates ; une éducation adaptée ; l'amélioration de la santé ; l'accès aux nouvelles technologies ; le rattrapage du retard sur le plan agricole ; une attention accrue envers l'environnement ; un meilleur accès à l'énergie ; et l'accès aux marchés des pays développés.

D'une manière générale, le NEPAD est un projet de développement fondé sur un objectif de croissance annuelle de 7%, dépendant largement de l'apport massif des investissements étrangers. Il a donc l'ambition de faire renaître l'Afrique de ses cendres grâce à une plus grande compétitivité dans l'économie mondiale²¹². C'est sans doute une trouvaille merveilleuse !

2.6.2.4.3. Le fonctionnement de NEPAD

En tant que projet de l'UA, le NEPAD repose essentiellement sur un comité de mise en œuvre réunissant les chefs d'Etat et de gouvernements de celle-ci. La direction du NEPAD élabore des mandats, des programmes et des projets déterminés et supervise le service du secrétariat et la coordination entre Etats membres, ainsi qu'une gestion administrative et logistique. Il sollicite des organismes ou des experts africains en fonction des questions et travaux à réaliser.

²¹⁰C. ALVERGNE ET D. LATOUCHE, *Le NEPAD peut-il sauver l'Afrique ? La difficile prise en compte de la dimension territoriale du développement*, a.c., p. 46.

²¹¹ Lire FUTURIBLES, 289 (septembre 2003), p. 47.

²¹²A. SINAI, *Douteux partenaire pour l'Afrique*, a.c., p. 16-17.

2.6.2.4.4. Les objections faites au NEPAD

Nombre de personnes avisées restent sceptiques quant à l'objectif du NEPAD. Elles n'y perçoivent qu'une autre manière de freiner l'Afrique, dans ses recherche des voies et moyens, pour sortir les populations de leur situation tragique de sous-développement. Le peu d'intérêt accordé à ce projet africain, accusé de manquer d'originalité par les participants au sommet du G8 à Evian en juin 2003, en est une preuve éloquente. En fait, «pour les partisans de l'abolition de la dette africaine, rien ne pourra être accompli tant que les gouvernements africains n'obtiendront pas de véritables marges de manœuvre financières »²¹³.

Par contre, les partisans de l'approche communautaire fustigent le peu de cas qui est fait de la société civile dans la démarche du NEPAD. Pour ces derniers : « Toutes les raisons sont bonnes pour expliquer l'échec annoncé d'une démarche jugée tantôt irréaliste et dirigiste, tantôt paternaliste et néolibérale : la corruption généralisée, l'absence d'entrepreneurs, le faible taux d'épargne, la pauvreté endémique, les bureaucraties inefficaces, la main mise de la banque mondiale, les luttes interethniques, sans compter la mauvaise volonté des pays du Nord »²¹⁴.

En conclusion, le NEPAD a la ferme intention d'éviter les écueils de ses prédécesseurs, en développant une réelle capacité de mise en œuvre et par l'existence d'une véritable volonté politique rigoureuse. La prise en compte des potentialités territoriales a souvent fait défaut aux initiatives panafricaines antérieures. Il a l'avantage d'avoir été inventé géré et mis en œuvre par les Africains eux-mêmes. Mais a-t-il tenu compte de la question écologique ?

²¹³C. ALVERGNE ET D. LATOUCHE, *Le NEPAD peut-il sauver l'Afrique ? La difficile prise en compte de la dimension territoriale du développement*, a.c., p. 48.

²¹⁴*Ibid.*, p.48.

Conclusion du deuxième chapitre

Dans ce deuxième chapitre notre dissertation nous avons montré les causes de la crise écologique contemporaine, partant des modernes et la critique du paradigme du développement économique néolibérale, appliqué en Afrique avant et après les indépendances :

1° La tradition des modernes et des lumières a maximalisé la maîtrise de la nature au moyen de la raison instrumentale et de l'essor de la technique. Elle a une vision objective et mathématisable de la nature. La solidarité de l'homme avec la technique lui donnera le label d'exploiter la nature démesurément, à travers la mise en place d'un paradigme du développement capitaliste néolibéral, qui a négligé les besoins des populations et la valeur de la nature. Cette vision des choses a suscité des mouvements pour la défense de la nature vers les années 70: l'anthropocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme.

2° Nous avons soulevé les présupposés éthico-philosophiques du développement durable. La nature en tant qu'habitat, lieu de vie devenu *problématique* et en tant que réalité *matériel* et *idéale*, nous a permis de poser les préalables éthiques à cette recherche.

3° Nous avons passé en revue les généralités de cette région, en mettant un accent particulier sur les obstacles climatiques, traditionnels et historiques comme freins au paradigme occidental du développement capitaliste néolibéral. Le développement, conçu comme processus d'accès à la croissance matérielle en cours en Afrique, depuis la colonisation jusqu'à ces jours, a négligé les potentialités culturelles, anthropologiques, sociales, spirituelles et a fini par créer les injustices sociales et brader les ressources naturelles.

4° En s'identifiant au processus de civilisation des indigènes dans le secteur de l'éducation, de la santé et minier, le développement comme entreprise d'occidentalisation d'Afrique a abouti au dualisme économique et social qui prévaut jusqu'à ces jours. En économie, il y a coexistence des deux économies : traditionnelle ou de subsistance basée sur des méthodes rudimentaires et l'économie moderne ou de marché héritage de la colonisation, basée sur la culture de rente. Il y a confusion dans l'espace existentiel africain sur les limites des deux formes d'économies, d'autant plus que les deux subsistent et mêlées dans la même région.

5° Quant au dualisme social, il est évident dans les domaines de l'éducation et de la santé. Pour l'éducation, on sait qu'il y a partout la grande masse d'analphabètes en expansion face à une minorité instruite. Par contre, si l'école traditionnelle a perdu son influence face à l'éducation moderne, la médecine traditionnelle, quant à elle, résiste en face de la médecine

occidentale. Elle constitue pour des nombreux Africains la seule voie de salut dans les milieux ruraux surtout. Le système de santé en vigueur est en impasse, car il est confronté au problème de dysfonctionnement chronique, dû à l'insuffisance des moyens logistiques et financiers.

6° Avec l'ère d'indépendance, l'Afrique entre solennellement dans le projet de développement, sous la guidance des Nations Unies. Elles auront l'ingéniosité de déployer tout leur savoir-faire tout au long de cinq décennies après les indépendances, afin de relancer le développement, en suggérant et produisant toute une série de stratégies plus au moins contradictoires, censées défier les injustices sociales africaines. Mais le procès du développement de l'Afrique semble toujours s'éloigner de l'horizon des PNUD, au fil des temps.

7° Comme on le voit, la notion du développement en Afrique a créé plus de crises économique et sociale, allant jusqu' à mettre les ressources naturelles en danger. Cette crise est l'expression des limites du paradigme occidental du développement économique issu des modernes. Depuis lors, il est phagocyté par l'environnement. Il survit aujourd'hui d'une manière épisodique dans la notion d'écologie onusienne de développement durable.

8° Ceci étant, nous pouvons affirmer que nous ne pouvons pas réussir le pari du développement durable (la question écologique) en Afrique, sans remédier à la situation des injustices sociales qui bat son plein. C'est-à-dire tant que la situation politique, économique et sociale de ces populations sera bafouée, la question écologique demeurera toujours problématique dans cette région. D'où nous ne pouvons pas résoudre cette crise écologique sans médiation de la justice sociale.

Mais avant de toucher à la justice sociale comme médiation à la crise écologique en Afrique, jetons un coup d'œil sur l'importance mondiale de cette région sur le plan écologique et identifions ses problèmes écologiques spécifiques. C'est l'objet du troisième chapitre.

TROISIÈME CHAPITRE : L'IMPORTANCE MONDIALE DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE SUR LE PLAN ÉCOLOGIQUE ET IDENTIFICATION DES TRAITS ÉCOLOGIQUES SPÉCIFIQUES.

3. 0. Introduction

L'Afrique demeure encore riche en potentialités naturelles, malgré la sonnette d'alarme sur la crise écologique planétaire. Leur utilisation sera possible en recadrant les différents conflits armés et influences politico-économiques sur ce continent. Elles assurent à l'Afrique subsaharienne une place importante, au niveau mondial sur le plan écologique. Car la forêt tropicale demeure la deuxième plus grande réserve mondiale, en oxygène et en biodiversité. Ses potentialités naturelles regorgent de ressources du sous-sol, d'espèces animales, et végétales rares, en particulier dans les parcs naturels de l'Est du Congo, du Rwanda, du Burundi, du Kenya, de Tanzanie etc.

Nous voulons insister ici sur le fait que les conflits armés sur le plan politique et économique mettent en danger la vie sociale et l'équilibre de l'environnement, non seulement de cette région, mais aussi de l'écosystème planétaire. Un dicton populaire africain dit : « *Quand la case du voisin brûle, tu n'interdiras pas à la marée de fumée d'envahir la tienne* ». Cela signifie que, sur le plan écologique (environnemental) tout est interdépendant. Le cas isolé de l'activité du volcan Islandais en avril 2010, qui a paralysé tout le trafic aérien, est très révélateur.

Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord faire un état des lieux de la situation écologique ou environnementale de l'Afrique subsaharienne et découvrir le rôle important qu'elle joue sur le plan écologique et des ressources naturelles au niveau mondial. Ensuite, nous expliciterons les faits qui nuisent à une bonne exploitation et gestion de son environnement naturel. Enfin, nous tenterons d'identifier les traits écologiques spécifiques, résultants des injustices sociales, à défier par le processus du développement durable.

3.1. L'importance mondiale de l'Afrique subsaharienne sur le plan écologique

Dans ce sous point, nous traiterons d'abord de la perception de la nature en Afrique subsaharienne, ensuite du rôle multifonctionnel de la nature et enfin de la place de l'Afrique en ressources naturelles sur le plan mondial.

3.1.1. La vision de la nature en Afrique subsaharienne

3.1.1.1. L'ascendance de la perception animiste

La perception de la nature en Afrique subsaharienne est dominée, d'une manière globale, par sa qualification *animiste*. Notons toutefois qu'il ne sera pas nécessaire, dans notre étude de rendre compte de toute la dimension culturelle des religions africaines, qui restent, avant tout des religions généalogiques, c'est-à-dire, attachées aux ancêtres. Nous voulons simplement, ici faire accepter les faits jugés pertinents, dans les catégories de la morale et du droit de l'environnement de ces peuples²¹⁵.

Dans le cas qui nous concerne, il est intéressant de distinguer si l'éthique traditionnelle a une conception objective, ou subjective de l'environnement ou de la nature. G. Rossi dira, à ce propos, que « la vision qu'ont les peuples africains de l'environnement et de la nature a un lien avec leurs croyances »²¹⁶. Car ce sont elles qui donnent forme et orientent leur *modus vivendi*. La conception de la vie en communauté, la communion avec le monde, l'idée qu'ils se font de la vie, l'organisation sociétale, les règles mises en place pour concilier les différends, pour exprimer la croyance religieuse, déterminent la culture de ce peuple. Par un même mécanisme, mais de différente manière, la perception occidentale de l'environnement a été largement influencée par les prescriptions bibliques qualifiées de perception judéo-chrétienne et mal interprétées par la suite par certains penseurs, comme origine de la crise écologique actuelle.

Etymologiquement, le terme « *animisme* » vient du latin « *anima* », qui signifie l'âme. C'est la croyance selon laquelle les éléments de la nature possèdent une âme ou un esprit²¹⁷. C'est aussi, selon J. Rostkeuski « une manière de percevoir la vie dans la perspective d'une

²¹⁵C. DE KLEMM, *Les éléments de l'environnements en droit positif*, dans A. Kiss (Dir), *L'écologie et la loi*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 53. Voir aussi C. DE KLEMM, G. MARTIN, M. PRIEUR, J. UNTERMAIER, *Les qualifications des éléments de l'environnements*, dans *L'écologie et la loi*, o.c., p. 56.

²¹⁶G. ROSSI, *Nous et les autres. Points de vue sur la dialectique environnement/ développement*, dans *Sociétés rurales et environnement. Gestion des ressources et dynamiques locales du Sud*, Paris, Karthala/ Regards/ Gret, 1998, p. 12.

²¹⁷N. GIBRIL ET A. ASSEMBONI, *L'accès à l'information et la participation du public à la prise de décisions publiques en droit africain de l'environnement*, dans *La protection de l'environnement au cœur du système juridique international et du droit interne. Acteurs, valeurs et efficacité*, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 257-292.

personnalisation du cosmos »²¹⁸. L'animisme est une philosophie, et par ce fait, plus qu'une religion. Beaucoup s'accordent à dire que l'animisme est la première forme de vie, et qu'il a sa vraie place dans la conception de la nature. Son intuition fondamentale repose sur la croyance en un monde invisible, celui des Esprits, en interaction dynamique et permanente avec le monde visible, dans lequel nous vivons.

La vie dans le monde visible tient son énergie du monde invisible. C'est une vision, à certains égards, de peur, mais aussi et surtout pour le peuple africain, une vision de fidélité, de confiance aux Esprits, aux âmes invisibles qui partagent avec nous la nature. Ces esprits interviennent d'une manière ou d'une autre pour équilibrer et harmoniser la vie selon cette philosophie de la vie africaine.

Dans une telle perception, l'homme n'est nullement opposé à la nature, il en fait plutôt partie intégrante. Le sens profond du sacré qui l'habite imprègne ses relations avec le reste des éléments de la nature. La nature, notamment la forêt, l'eau, la flore et la faune, constituent un tout avec ses habitants. La nature est digne de respect et de confiance profonde, car les mânes des ancêtres et les génies y demeurent ou y siègent. Il y apparaît clairement que les Esprits et les ancêtres partagent une même existence matérielle, alors pourtant qu'ils demeurent invisibles et insaisissables.

On peut dire, d'une manière générale, que l'héritage animiste conditionne la plupart des Africains. Toute exploitation, ou mise en valeur des ressources naturelles et foncières, relèvent ainsi de la volonté des Esprits ou des génies. La terre et la forêt n'ont donc pas seulement une fonction utilitariste, mais surtout spirituelle, ou sacrée et existentielle. Elles constituent des éléments d'une vision du monde, à laquelle l'homme participe, et avec laquelle il entretient des liens mystiques (au-delà de la raison humaine). De là découle une éthique traditionnelle, basée sur des normes de vie sociale et de protection de la nature. Nous y reviendrons dans la dernière partie. Cette vision affirme que la terre ou la nature appartiennent aussi bien aux vivants qu'aux non-vivants (morts et éléments de la nature).

Cette vision de la nature (environnement) intègre des facteurs qui rendent la vision occidentale de la relation entre l'homme et la nature inappropriée pour les comprendre. Car, « chaque groupe socioculturel construit sa vision du monde, son ordre social, avec ses propres référents, ses racines historiques que certains, au nom de la modernité, appellent à supprimer, oubliant trop vite que les traditions, ainsi qu'un certain rapport avec l'invisible, constituent le

²¹⁸J. ROSTKEUSKI, *Interview sur l'Esprit des origines*, dans *Actualité religieuse*, 154-15 (1997), p. 25.

substrat de la réalité présente. L'enveloppe charnelle n'est que la dimension visible et palpable du vivant et le droit, pour être opérationnel, ne doit pas être victime de cette illusion »²¹⁹. Leur rapport avec la nature est celui de communion profonde.

3.1.1.2. Le rapport à l'environnement de « *natura-communio* »

Nous avons noté que « la protection de la nature et le souci de préserver l'équilibre du milieu sont une préoccupation permanente de la plupart des sociétés africaines traditionnelles dans la mesure où l'homme y vit généralement en harmonie avec la nature dont il se conçoit comme un des éléments »²²⁰.

Dans les sociétés africaines traditionnelles, le chef de famille, qui peut être le père ou un oncle maternel, selon le régime matrimonial, n'est qu'un dépositaire d'un bien familial (comme un terrain, une grande ferme etc.) dont la propriété appartient à tous, y compris aux descendants à naître. Le droit de propriété n'est pas individuel mais collectif. Ceci renforce le contrôle et le soutien mutuel afin d'éviter certains abus des ressources familiales, qui sont aussi protégées par les esprits invisibles. On comprend dès lors que « l'espace est socialement qualifié, chacun des membres de la collectivité usagère fait un usage différent, circonstancié de cet espace en fonction de ses besoins et de ses activités »²²¹.

Les générations présentes utilisent d'une manière parcimonieuse les ressources. C'est dans ce cadre que le système totémique a été instauré. Certains arbres et animaux ne peuvent être coupés ni tués. Des espèces précises de poissons ou d'oiseaux doivent être remises en liberté, s'ils sont tombés dans le piège ou la trappe, par crainte de mauvais sort. L'Africain ne considère pas davantage les éléments de la nature comme des sujets de même rang que lui. Du moins aucun exemple ne le laisse supposer.

Au regard de ce qui précède, la vision africaine de la nature ou de l'environnement n'est pas exclusivement objective-parce que la nature n'est pas qualifiée de bien à dominer à tout prix-ni complètement subjective-la conception africaine ne conférant pas aux éléments de la nature les mêmes droits qu'aux hommes. L'Africain n'est pas opposé à la nature, mais il en fait partie intégrante. Il s'agit donc d'une situation de « *nature-communion* », en d'autres termes d'un rapport dialectique.

²¹⁹O ET C. BARRIERE, *Le foncier-environnement. Fondements juridico-institutionnels pour une gestion viable des ressources naturelles au sahel. Etude Législative*, 60 (1997), Rome, FAO, p. 2.

²²⁰M. KAMTO, *Droit de l'environnement en Afrique*, Paris, Edicef/ Aupelf, 1996, p. 66.

²²¹J. FROMAGEAU, *L'histoire du droit. L'évolution des concepts juridiques qui servent de fondement au droit de l'environnement*, dans A. KISS (dir.), *L'écologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement*, o.c., p. 27.

Ce rapport de communion influence le mode de vie, de penser et d'agir de l'Africain. A ce propos, la réponse du chef traditionnel américano-indien adressée au gouverneur du Dakota²²² qui sollicitait de lui l'achat des terres de sa tribu peut encore nous éclairer: « Pour mon peuple, il n'y a pas un coin de terre qui ne soit pas sacré - une aiguille de pin qui scintille, un rivage sablonneux, une brume légère au milieu des bois sombres. Tout est saint aux yeux de mon peuple. La sève qui monte dans l'arbre porte en elle-même la mémoire des Peaux-Rouges. Chaque clairière, chaque insecte bourdonnant est sacré dans la mémoire et dans la conscience de mon peuple. Nous faisons partie de la terre et elle fait partie de nous. Cette eau scintillante qui descend dans les ruisseaux et les rivières, ce n'est pas seulement de l'eau, c'est le sang de nos ancêtres (...). Car, si tout disparaît, l'homme pourrait mourir dans une grande solitude spirituelle. Toutes les choses sont reliées entre elles. Apprenez à vos enfants ce que nous avons appris de la terre aux nôtres : que la terre est notre mère et que tout ce qui arrive à la terre nous arrive et arrive aux enfants de la terre. Si l'homme crache sur la terre, c'est qu'il crache sur lui-même... »²²³.

Cet extrait illustre l'idée animiste selon laquelle tout objet a une âme. Le rapport de l'Africain à la nature demeure donc symbolique, il faut le déchiffrer. Yasmina Khadra le dira comme suit : « L'Africain est un code. Déchiffrez-le, et vous accéderez au discernement »²²⁴. Son rapport à la nature est donc multifonctionnel.

3.1.2. L'importance multifonctionnelle de la nature

Depuis la création, la nature, grande pourvoyeuse, a toujours eu plusieurs fonctions bénéfiques pour l'homme. A. Kiss dit : « ...ils (les hommes) ont des rapports de dépendance souvent réciproques avec un grand nombre d'autres éléments de la biosphère. D'une part, elles (fonctions) constituent elles-mêmes des écosystèmes, mais elles peuvent dépendre des ressources en eau du sol, de l'état de la faune et de la flore sauvage, et peuvent être menacées par des pollutions de toutes sortes, comme l'intrusion d'espèces étrangères. D'autre part, elles contribuent à la régularisation du régime des eaux, au renouvellement du sol et à sa sauvegarde contre l'érosion et d'autres formes de dégradation, elles jouent un important rôle d'atténuation de l'effet de serre, aussi bien que la sauvegarde de la diversité biologique. Ainsi, la protection des forêts mène naturellement à la protection intégrée de l'environnement, notamment par des normes juridiques. (...). Enfin, par leur rôle économique et social, ajouté à

²²² Il s'agit de SEATTLE, chef des SIOUX, tribu indienne. Ceux-ci et tant d'autres peuples autochtones d'Asie, d'Amérique et d'Australie sont animistes.

²²³ Cité par F. OST, *La Nature hors la loi...*, p. 150.

²²⁴ Y. KHADRA, *L'équation africaine*, Paris, Julliard, 2011, p. 122.

leur importance pour l'environnement, les forêts peuvent être considérées non seulement comme éléments essentiels, mais comme le symbole même du développement durable »²²⁵.

A. Kiss résume ainsi les différents rôles joués par la nature sur le plan socio-économique, écologique, touristique religieux et culturel.

3.1.2.1. Sur le plan socio-économique

La plupart des Africains, soit plus de 60 à 70% de ces populations rurales et urbaines, vivent de manière quotidienne des fruits de la nature (forêts). C'est particulièrement le cas au Congo démocratique²²⁶. En 1997, par exemple, rien que le secteur forestier a contribué pour 10% du Produit National Brut²²⁷. En 1998, la valeur totale du bois exporté en grumes et en sciage a atteint près de 41 millions USD²²⁸. Le bois et le charbon de bois procurent 80% de l'énergie domestique et servent à la construction des maisons d'habitation et des pirogues etc. La plupart des artisans indigènes utilisent le bois vendu sur le marché local pour satisfaire divers besoins en ameublement, outillage, ornement et artisanat. La grande forêt équatoriale renferme des réserves insoupçonnées de bois d'œuvre qui entrent aussi dans les industries du bois et de la pâte à papier.

En outre, le gibier demeure le principal aliment dans les régions forestières (Cameroun, Gabon, Congo-Brazzaville, RDC etc.). Sa consommation est estimée à plus d'un million de tonnes par an²²⁹. A l'heure actuelle, le gibier extrait de la forêt congolaise est estimé à un milliard USD par an²³⁰.

En 1990, 32 entreprises forestières étaient enregistrées au Congo démocratique et employaient près de 9.000 personnes²³¹. Ce nombre a chuté avec les crises politiques et la violence armée, accompagnant le changement de régime de la deuxième république, mais il est remonté avec la paix revenue, s'élevant à près d'une soixantaine en 2006 et la

²²⁵A. KISS, *Quelques idées sur la forêt et le développement durable*, dans *Le droit de la forêt au XXIème siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 269.

²²⁶TH. TREFON, *Industrial Logging in the Congo. Is a Stakeholder Approach Possible ?* dans *South African journal of International Affairs*, 3, 2 (2006), p. 103.

²²⁷MINISTÈRE DE L'ENVIRONNEMENT DE LA RDC, dans *Rapport sur la stratégie de développement rural, programme de relance du secteur forestier*, mai 2000.

²²⁸*Ibidem*.

²²⁹*Ibidem*.

²³⁰L. BEBROUX ET ALII, *La forêt en RDC post-conflit. Analyse d'un agenda prioritaire. Rapport collectif établi par des équipes de la Banque mondiale et du Center for International Forestry Research (CIFOR)*, 2007, p. 82.

²³¹MINISTÈRE DE L'ENVIRONNEMENT DE LA RDC, dans *Rapport sur la stratégie de développement rural...*

Commission chargée de la conversion des anciens titres forestiers a reçu 156 requêtes²³². La forêt sert aussi de lieu de guérison contre certains maux physiques.

3.1.2.2. Sur le plan médicinal et de la pharmacopée

L'ancien vice-président des Etats-Unis Al Gore, prix Nobel de la paix, écrivait ceci dans son livre « *Sauver la planète* » : « Si le rythme de déforestation se maintient, c'est toutes les forêts tropicales qui auront disparu au siècle prochain. Le monde entier aura perdu la mine la plus riche d'informations génétiques de la planète et, par voie de conséquence, les traitements possibles de bien des maladies, car des centaines de médicaments proviennent des animaux et des plantes des forêts tropicales »²³³.

Cet extrait confirme l'importance de la nature, dans cette région, sur le plan de la pharmacopée. Les grandes industries chimiques et pharmaceutiques s'approvisionnent dans la vaste étendue des forêts tropicales. Un grand nombre d'Africains, vivant en milieu rural, n'ont pas l'accès facile aux soins de santé du système médical européen, faute d'infrastructures appropriées, de moyens financiers, de moyens de déplacement etc. Ils recourent souvent à la médecine traditionnelle basée sur l'utilisation des plantes, de leur sève, de leurs racines et de certaines parties d'organes d'animaux qui soignent tant de maladies.

Ils trouvent satisfaction en un système de santé culturel et moins coûteux. Par contre, il n'existe pas de statistiques fiables connues pour évaluer la contribution de la pharmacopée issue de la nature. Il n'en est pas moins vrai que les hommes y recourent et lui font confiance jusqu'à ce jour, malgré la présence du système sanitaire européen rationnel et sophistiqué.

3.1.2.3. Sur le plan écologique

Il existe sans conteste un lien étroit entre les variations climatiques et les éléments de la nature, notamment au niveau des étendues forestières. Selon certaines estimations, jusqu'à un quart des émissions totales mondiales de gaz à effet de serre est imputable à la déforestation tropicale. D'après leurs évaluations, 8% du carbone terrestre, stocké dans les forêts vivantes au niveau mondial, se trouvent dans les forêts tropicales, en particulier de la RDC qui possède à elle seule le quatrième plus grand réservoir forestier de carbone de la planète. *Greenpeace* estime par exemple que, d'ici à 2050, la déforestation dans cette région pourrait libérer jusqu'à 34,4 milliards de tonnes de CO², soit à peu près l'équivalent des

²³² www.rdc-conversiontitresforestiers.org.

²³³ M. PRIEUR, *Conclusions générales*, dans *Droit, forêts et développement durable*, Bruxelles, Bruylant, 1996, p.506.

émissions CO² du Royaume-Uni au cours des soixante dernières années²³⁴. Ces forêts, rationnellement gérées, pourraient contribuer, grâce à leurs ressources en oxygène et en bois, à l'essor d'une économie très écologique.

En outre, on peut dire que la forêt dense respire, l'humidité qu'elle dégage régule les précipitations. Autre avantage, elle évite le ravinement du sol. Il nous appartient donc de bien gérer les forêts pour notre avenir à tous.

3.1.2.4. Sur le plan touristique et récréatif

La nature sert aussi la fonction récréative et touristique. Les écosystèmes forestiers, avec leur physionomie, offrent des paysages admirables, à multiples facettes, et d'une grande beauté pour le tourisme, l'industrie cinématographique et, de manière générale, pour toute activité de la préservation et de la quiétude en forêt.

En effet, les régions du continent comme le Kenya, la Tanzanie, la Zambie, la RDC ont cette grande potentialité touristique. La splendeur des montagnes, comme le Kilimandjaro attire beaucoup de vacanciers. Leurs réserves naturelles, leurs parcs nationaux et leurs jardins zoologiques, abritent des espèces animales rares, qu'on ne trouve que dans cette région de la planète, comme l'Okapi, le Bonobos et autres gorilles, à l'Est de la RDC.

Les activités touristiques sont donc d'une grande importance pour l'économie de pays comme le Kenya et la Tanzanie. Pour le cas de la RDC, ces activités ont un peu ralenti depuis plus de douze ans à cause des conflits armés, qui ont détruit beaucoup d'espèces animales et pillé les réserves. Par contre, la forêt continue d'attirer les touristes. Enfin, la forêt est même aussi un lieu propice aux cérémonies religieuses, morales et culturelles.

3.1.2.5. Sur le plan religieux, moral et culturel

En Afrique subsaharienne, la nature en tant que forêt, implique une dimension hautement symbolique et sacrée. L'Africain a une attitude religieuse en ce qui concerne de la nature. Le mot *religion* signifie : *être relié à*. On est relié à quelque chose de donné : la nature, la terre, l'univers, la famille, les traditions etc. Cette réalité, à laquelle on est relié, contient une valeur intrinsèque, elle est autonome, mais nous ne sommes pas séparés d'elle. Elle est stable, d'une stabilité spirituelle, et non pas seulement matérielle. On est religieux à l'égard de ce à quoi on découvre une âme, une vie et une existence.

²³⁴Le pillage des forêts du Congo. La destruction en chiffres. Des pistes d'exploitations à la destruction du climat, avril 2007, www.greenpeace.org

La nature, en Afrique, à travers ses forêts, est un lieu propice aux cérémonies initiatiques et aux rites magiques. « La nature porte des messages religieux qu'il faut découvrir afin de se réconcilier avec elle. Elle est, ce que l'homme n'a pas fait, en d'autres mots, elle est et demeure la seule chose qui puisse enrichir l'homme de son altérité. La nature sauvage obéit à ses propres normes, à sa propre dynamique et elle constitue l'ouvrage de référence le plus ancien et le mieux conservé depuis le début du monde. La nature est donc l'œuvre de son créateur, le seul livre que Dieu a écrit lui-même »²³⁵.

Aussi, l'observation et l'expérience de la nature donnent des clés pour comprendre son mode de fonctionnement, comprendre le mystère de la vie, pour interpréter les signes des temps, l'influence de la nature sur notre conduite humaine, les règles d'harmonie avec elle et son créateur. Chaque élément de la nature est relié à d'autres. Le monde est un tissu dont tous les fils sont solidaires. La nature est source d'inspiration pour poètes. Elle inspire des mythes, des légendes comme celle qui interdit d'élever la voix en forêt à la tombée de la nuit, de crainte de déranger les ancêtres bienveillants qui prennent leur repas avant de se rendre au village pour assurer la protection des vivants pendant la nuit. De même, plusieurs espaces forestiers sont frappés d'interdit d'exploitation pour des raisons rituelles.

D'ailleurs, cette fonction morale et culturelle de la nature est reconnue par de nombreux auteurs, y compris des non-Africains. B. Devallois, dans son discours d'ouverture aux journées scientifiques organisées par le Réseau « Droit de l'environnement », explique que dans les temps anciens, les forêts jouaient un rôle de sanctuaire à l'état pur : « L'arbre représente un symbole de vie, véritable lien entre la Terre où il plonge ses racines et la voûte du ciel qu'il tente de joindre par sa cime. La forêt symbolise l'inconscient par son obscurité et son enracinement profond »²³⁶.

A son tour, A. De Decker déclarera dans son discours introductif à la conférence internationale de Bruxelles : « Dans les mythes fondateurs de toutes les civilisations, la forêt apparaît comme un lieu légendaire et archaïque, celui où vivaient les faunes et les nymphes, le domaine des sorciers et des esprits, le jardin des origines, la source des savoirs, le lieu de la profusion et de l'exubérance de la nature. La forêt, et l'immense forêt tropicale en particulier, est dans l'inconscient collectif l'image spatiale de l'inépuisable, de l'absence de lois, une figure du désordre originel, le lieu aussi où se construit la vérité. La forêt, les arbres et les

²³⁵PH. ROCH, *La nature source d'inspiration spirituelle*, dans D. BOURG ET PH. ROCH (dir), *Crise écologique. Crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Paris, Labor et Fides, 2010, p. 257.

²³⁶B. DEVALLOIS, *Discours d'ouverture*, dans *Droit, forêt et développement durable*, Bruxelles, Bruylant, 1996, p. 23.

fruits, les animaux et les forces naturelles sont partout étroitement liées, et si c'est bien dans la forêt d'Eden qu'Eve mangea le fruit défendu, c'est dans cette même forêt des origines que grandit l'arbre de vie, l'arbre de la science, de la connaissance, de la victoire sur la mort et sur le mal »²³⁷.

Cette fonction morale et culturelle, conserve encore une grande influence sur les Africains de milieux ruraux, et joue un rôle équivalent pour la protection de la nature (forêt).

Du coup, la nature n'a pas seulement une fonction sociale, sanitaire, morale, religieuse et culturelle. Elle regorge aussi de ressources naturelles qui font, de la région subsaharienne une réserve importante sur le plan mondial. Ces potentialités font de l'Afrique le continent de l'autosuffisance virtuelle, et sont une raison d'espérer pour le développement économique, humain et écologique de cette région.

3.1.3. L'importance des ressources naturelles sur le plan mondial

3.1.3.0. Introduction

L'image multiséculaire de l'Afrique noire, regorgeant de vastes richesses naturelles, est loin d'être un mythe. Elle se précise de jour en jour, et n'est jamais démentie par les faits. Les substantielles ressources humaines, végétales, minérales et matérielles de l'Afrique, à condition de les utiliser à bon escient, peuvent permettre de refaçonner une civilisation à taille humaine et écologique, d'unifier ce continent, et de défier la crise écologique planétaire.

Aussi, pour bien connaître l'Afrique, il faut absolument changer notre regard, en partant d'elle et des Africains. Grâce à une bonne gestion de ses ressources naturelles et humaines, l'Afrique participera à l'évolution générale du monde, dont elle deviendra un véritable partenaire, conformément à ses réalités propres.

3.1.3.1. Sur le plan des ressources humaines

Il convient de situer la potentialité démographique dans sa tradition même. Avoir une forte fécondité constitue un signe de richesse dans de nombreuses cultures de cette région. L'Afrique subsaharienne présente aujourd'hui la fécondité la plus élevée du globe, soit près de six enfants par famille, en moyenne, soit deux fois plus que la moyenne mondiale. Son élan de croissance naturelle actuel, de 2,5 par an, permet à sa population de se doubler, à chaque génération. L'Afrique subsaharienne devient à la fin du XX^{ème} siècle une véritable

²³⁷ Discours introductif de Monsieur Armand De Decker, ministre belge de la coopération au développement à la conférence internationale de Bruxelles portant sur la gestion durable des forêts en RDC, palais D'Egmont 26 au 27 février 2007.

bombe démographique. En 2000, la population est passée à 653 millions, et devrait passer le cap de 1,7 milliards en 2050. Un humain sur dix était africain en 2000, et un sur cinq le sera en 2050 selon les dernières statistiques.

Il faut reconnaître que le recul de la mortalité a évidemment, favorisé la croissance démographique. Aujourd'hui, si la région subsaharienne commence à être touchée par, ce que l'on appelle le phénomène de « transition démographique »²³⁸, elle n'a pourtant pas encore atteint le pic de sa population. Il n'en demeure pas moins que, le manque d'attention pour la gestion de cette natalité est une *bombe démographique*²³⁹, menaçant mêmes les ressources naturelles. C'est un défi éthique à relever dont nous traiterons dans le dernier chapitre de la dernière partie de cette étude.

3.1.3.2. Sur le plan des ressources naturelles (le sol et le sous-sol)

Leur importance actuelle et future dans l'économie mondiale ne peut échapper à la sagacité de tout observateur averti. La richesse africaine en ressources minérales constitue une promesse d'espoir, pour la construction d'une économie africaine écologique et humaine.

Le sous-sol du continent, y compris le plateau continental sous-marin, n'a heureusement pas connu la prospection systématique, et n'a pas encore révélé tous ses secrets naturels. Cependant, à ce jour, les découvertes et exploitations réalisées prouvent que l'Afrique fournit au monde entier des minerais de première qualité.

Elle renferme 97% des ressources mondiales de platine, 65% de manganèse, 25% d'uranium, 13% de cuivre²⁴⁰. Elle possède d'énormes quantités de plomb, de zinc. Le Gabon, l'Angola, la république Sud-africaine fournissent 43% des métaux d'alliage. Le Zimbabwe et l'Afrique du Sud fournissent 41% de la production mondiale de chrome. L'Afrique noire produit 60% de l'or mondial, et la grosse part des diamants, avec la RDC. Elle possède également en quantités considérables des métaux non ferreux, tels que le cobalt : 45,2%, le zinc, le cuivre, le mercure, la bauxite : 43,7%, le nickel : 7,3%, l'étain : 11,2%, les phosphates : 70%, la potasse etc.), des métaux rares comme le tantale, le titane et le zirconium, des pierres précieuses, et des matières chimiques importantes pour la métallurgie.

²³⁸ C'est un phénomène de rééquilibrage démographique se traduisant par la diminution du nombre d'enfants par femme suite à la baisse de la mortalité.

²³⁹ R. DUMONT, *Pour l'Afrique. J'accuse*, Paris, Plon, 1986, p. 413.

²⁴⁰ Cfr les publications de l'Institut Universitaire de hautes Etudes de Genève.

Les réserves connues de houille sont estimées à trente-cinq milliards de tonnes métriques, pour l'industrie chimique diversifiée et les réserves mondiales de fer à plus de 20%²⁴¹.

En outre, les hydrocarbures, nerf de la guerre de l'économie industrielle moderne, représentent un atout de taille pour l'Afrique. Le continent recèle d'importants gisements de pétrole le long du littoral Ouest et en Afrique centrale, soit 11% de la production mondiale. Les réserves pétrolières de l'Afrique noire étaient estimées à 19 milliards de baril au début de 1981. En outre, l'Afrique noire fournit 70% de la production mondiale de Cacao, 50% de l'huile de palme, et 30% de la production du café.

Il importe de souligner que l'Afrique noire est le premier fournisseur des pays du Nord en produits miniers. Elle occupe une place de tout premier plan dans les exportations mondiales de minéraux combustibles. Selon les prévisions de la Banque mondiale, déjà en 1980, cette richesse minière ne fera que s'amplifier, et pourrait donc devenir un moteur important de croissance économique en Afrique²⁴². Ces trésors du sous-sol africain sont d'ailleurs reliés à un impressionnant réseau hydrographique.

3.1.3.3. Sur le plan de la potentialité hydrographique

Les grands fleuves africains, tels le Congo, le Nil, le Niger, le Limpopo, le Sénégal, la Sanaga, l'Ogooué et la Volta, représentent un débit de plus de cent quarante mille mètres cubes d'eau à la seconde, qui se perdent dans les mers et les océans. Ces fleuves occupent une place importante dans le potentiel hydro-électrique mondial. La capacité potentielle de ces cours d'eau, en énergie est estimée à 140 millions de kilowatts, soit 36 à 42% de la capacité mondiale. On peut même imaginer l'irrigation des zones arides et semi-arides du Sahara, du Sahel et de l'Afrique australe à partir des grands fleuves de l'Afrique tropicale²⁴³.

Aussi, les cours d'eau, les lacs et les façades maritimes du continent sont riches en ressources ichtyologiques, à peu près inépuisables, et dont l'usage rationnel pourrait aider la population à relever le défi de sa pauvreté. Les zones de pêche côtières figurent parmi les zones les plus riches de la planète.

Sur le plan énergétique, outre les potentialités impressionnantes de son réseau hydrographique ainsi que ses abondantes réserves pétrolières, la situation géographique de l'Afrique lui permet aussi d'exploiter d'autres éléments naturels comme le vent et le soleil²⁴⁴.

²⁴¹ Estimation faite par l'Institut d'Afrique de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S.

²⁴² Etude de la Banque mondiale, 1980.

²⁴³ E. KODJO, ... *et demain l'Afrique...*, p. 57-58.

²⁴⁴ Lire TIDIANE DIAKITÉ, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986.

On peut imaginer l'implantation des panneaux photovoltaïques captant l'inépuisable énergie solaire, ainsi que des parcs éoliens activés par la puissance des vents.

A l'instar de M. Pierre Gourou, un des maîtres du tropicalisme, nous pouvons reconnaître que toutes ces potentialités font de ce continent une de ces « *terres de bonne espérance* »²⁴⁵ susceptible d'être un réservoir des ressources naturelles de l'humanité. Ses nombreuses ressources expliquent l'intérêt que la Chine porte aujourd'hui à cette région.

Malgré ses nombreuses ressources naturelles, le contexte africain analysé pose pourtant, actuellement, de sérieux problèmes de développement durable équitable. Est-il possible d'envisager un développement durable en Afrique subsaharienne ? Nous voulons, dans le point suivant, examiner les vrais problèmes du développement durable dans cette région.

3.2. L'Afrique subsaharienne et le développement durable

Comme nous l'avons déjà mentionné, le développement durable intègre trois axes qui sont le social, l'économique et l'environnemental. En ce qui concerne l'Afrique subsaharienne, nous nous attarderons plus particulièrement sur l'environnement, c'est-à-dire l'écologie. Nous analyserons un certain nombre de problèmes qui, bien qu'ils ne soient pas propres à l'Afrique subsaharienne, restent préoccupants pour le processus de développement durable de cette région. Ils sont d'ordre politique, économique, social et écologique.

Mais avant toute chose, il nous paraît nécessaire de nous interroger sur l'implication de l'Union africaine, des gouvernements et des populations dans le processus du développement durable.

3.2.1. L'Union Africaine et le développement durable

L'idée même de la création de l'UA en 1963 à Addis- Abeba a donné beaucoup d'espoir aux peuples africains. Les pères fondateurs voulaient, en dépit de la diversité de ce continent, parachever la décolonisation, aplanir les conflits entre Africains, éradiquer l'apartheid et surtout consolider la base de la solidarité et de l'Unité africaine. Mais aussi, affirmer la présence africaine sur le plan international. Par contre, les dirigeants ont eu du mal à s'accorder sur les stratégies et moyens à mettre en place, afin d'atteindre l'objectif contenu dans la Charte. Et du coup, l'UA s'est vue fragilisée.

²⁴⁵« *Terres de bonne espérance* », l'ouvrage de Pierre Gourou qui constitue la somme de sa pensée, combat les préjugés auxquels il croyait depuis sa prime jeunesse. Il reconnaît au domaine tropical des aptitudes qu'un meilleur système d'organisation et d'encadrement pourrait exploiter pour la production agricole et industrielle.

Etant l'enjeu des rivalités entre les grandes puissances, la région subsaharienne et ses organisations ne pouvaient plus échapper aux effets de la guerre froide. On a souvent constaté que les rencontres des ministres africains ou encore les conférences des chefs d'Etat reflétaient souvent les influences et les divisions entre les deux grands blocs mondiaux, car la plupart d'entre eux ne pouvaient décider sans l'accord de leurs alliés extérieurs au détriment de l'Unité et de la solidarité africaine.

La plupart des résolutions votées par l'UA restent toujours lettre morte, car il n'y a pas de volonté politique réelle des Etats membres. Aussi, aux yeux des Africains, comme pour le reste du monde, cette organisation a perdu toute crédibilité, car on ne reconnaît l'efficacité d'une organisation, que dans sa constance et sa conviction à faire respecter ses lois et ses intérêts. En outre, nous constatons que les graves crises multisectorielles qui rongent l'Afrique et la fin du conflit Est/Ouest ont davantage discrédité l'UA, qui demeure incapable de résoudre de manière efficace et adéquate l'« équation africaine »²⁴⁶. Le spectacle désolant des délégués somaliens en venant aux mains dans l'Africa Hall d'Addis-Abeba, lors de la réunion des ministres des Affaires étrangères en février 1992, est révélateur de l'impuissance et de l'inefficacité de cette Organisation à instaurer le dialogue et l'Unité africaine.

L'échec de l'intervention de l'UA lors des soulèvements en Côte d'Ivoire, au Congo, au Mali, au Soudan et en Libye en est aussi une preuve éloquent. Peut-elle encore espérer compter sur le nouvel ordre international issu de la disparition du bloc soviétique ? Il est urgent pour les responsables africains et l'UA de réfléchir à leur échec, ainsi qu'à la déception causée aux populations, afin de rectifier le tir et d'instaurer la crédibilité de l'Afrique sur le plan international, en révélant sa vision d'un Etat moderne et en démontrant son aptitude à dresser un plan économique et social fiable pour les populations.

Comme on le voit, l'UA s'est occupée plus des questions politiques et on constate son manque d'implication en matière de développement durable. Mais reconnaissons qu'il existe des accords entre les pays africains et le processus du développement durable.

²⁴⁶ Expression empruntée du titre de l'ouvrage de Yasmina Kahdra, *L'équation africaine*, Paris, Julliard, 2011.

3.2.2. Les accords des pays africains et le processus du développement durable

En dépit du manque de préoccupation de l'UA face aux problèmes écologiques ou du développement durable, nous voulons ici montrer les efforts de partenariat et les différents accords entrepris par les gouvernements et les populations, pour s'engager dans le processus du développement durable.

3.2.2.1. Les accords de partenariat ACP-CE

Le principe d'application du processus de développement se fait dans les pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique (ACP) ²⁴⁷ selon les principes adoptés à la Convention de Cotonou (Bénin). La convention de Cotonou fait suite aux Accords de Lomé (Togo) qui existent depuis bientôt 30 ans et regroupent aujourd'hui 48 pays d'Afrique (parmi lesquels tous les pays de l'Afrique subsaharienne), 15 Etats des Caraïbes, 14 Etats du Pacifique et les 15 Etats membres de la Communauté européenne de l'époque (CE ou UE aujourd'hui).

L'Accord de partenariat ACP-CE qui a été signé à Cotonou le 23 juin 2000 avait pour visée de « concevoir une stratégie vaste et commune centrée sur l'objectif de réduire la pauvreté, voire de l'éradiquer, en parfaite cohérence avec les objectifs du développement durable et de l'intégration progressive des pays ACP dans l'économie mondiale »²⁴⁸. Les deux principales différences entre cet accord et ceux de Lomé résident dans l'élargissement de la coopération au domaine politique et l'inclusion de la société civile et des acteurs économiques et sociaux (Aux Accords de Lomé, le partenariat ne se faisait qu'avec les gouvernements).

Le montant global de cet Accord s'élève à 25 milliards d'Euros et couvre la période allant de 2000 à 2007²⁴⁹. De ce montant, une somme globale fut attribuée à chaque Etat des ACP, qui devra à son tour partager entre le gouvernement et la société civile. La participation des ONG a pour but principal d'apporter une plus grande transparence, dans la gestion des projets et par conséquent de contribuer à un profit maximum pour les populations.

L'Accord de Cotonou prévoit plusieurs sous-comités : administration et finances ; commerce et protocoles relatifs aux produits de base ; développement durable ; coopération, financement et développement ; questions politiques, sociales, humaines et culturelles ; investissements et secteur privé.

²⁴⁷ Le sigle des pays d'Afrique, Caraïbes et Pacifiques faisant partie des pays les moins avancés de la planète en matière d'indice du développement humain.

²⁴⁸F. MOREAU, *Accord de Cotonou et ses principales orientations. Accord de partenariat ACP-CE*, édition spéciale (septembre 2000), Bruxelles, p. 7.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 7.

Le sous-comité développement durable est compétent en matière d'agriculture, d'élevage, de développement rural, de santé, de protection sociale et de nutrition, de démographie, d'environnement, d'emploi, d'éducation et de formation. C'est dans ce cadre que certaines conférences et rencontres régionales se sont prononcées au sujet du processus du développement durable.

3.2.2.2. Les conférences et rencontres régionales africaines

Hormis cette convention de Cotonou, qui constitue du moins un accord multilatéral en matière de développement durable, il existe aussi des conférences et des rencontres régionales. Nous citons par exemple les conférences régionales sur la conservation durable des forêts, qui s'est tenue au Cameroun. Cette dernière regroupait des ONG, des chercheurs et les acteurs politiques de l'Afrique subsaharienne. Le but était de responsabiliser les populations à la notion de développement durable, en mettant en place le système d'une gestion autonome des ressources naturelles et en intégrant ces populations dans tout le processus de développement durable.

Deux sommets sous-régionaux se sont également tenus au Bénin, ainsi que d'autres conférences et rencontres, portant sur les questions de sécurité, de gestion et de conservation durable des forêts en Afrique centrale ou tropicale. Il y a lieu de signaler aussi les accords bilatéraux entre l'Union Européenne et des régions africaines, tel L'ECOFAC.

3.2.2.3. L'Ecosystème Forestier d'Afrique Centrale (L'ECOFAC)

Au niveau de la rencontre sous-régionale en Afrique centrale, il existe des accords bilatéraux entre l'Union Européenne et les régions. C'est dans ce cadre que s'inscrit le programme de la conservation et de l'utilisation des Ecosystèmes Forestiers d'Afrique Centrale (ECOFAC) qui a vu le jour en 1992. Les actions entreprises par ce programme n'ont pas couvert la République Démocratique du Congo pendant sa longue période de guerre. Ce projet, financé par le Fonds Européen de Développement (FED), avait pour but de préserver la fonction sociale de la forêt, tout en permettant à celle-ci, de jouer son rôle économique, afin de répondre aux besoins de croissance des Etats²⁵⁰.

Les objectifs sous-jacents sont donc la conservation de la biodiversité, une gestion durable des forêts et une dynamique régionale. Plusieurs secteurs sont touchés par ce programme, notamment :

²⁵⁰ On peut consulter ce site à ce sujet <http://www.ecofac.org/>

- *La protection des sites d'exception* : On confie à la population locale la responsabilité de veiller sur les zonages, en essayant de concilier besoins de survie et régénération des espèces naturelles.

- *La chasse villageoise* : La chasse constituant pour les populations locales une source de revenus et de nutrition, les actions de ce programme visent à développer d'autres sources alternatives.

- *L'amélioration de l'agriculture* : Aider les agriculteurs africains à diversifier leur production constitue en quelque sorte une garantie contre la surexploitation.

- *L'écotourisme* : L'ECOFAC, en collaboration avec le secteur privé, soutient l'écotourisme en assurant la mise en place d'infrastructures, l'acquisition d'équipements, la formation du personnel.

- *La recherche et la formation* : Dans ce secteur, le programme s'attèle à identifier les ressources existantes, à les gérer et à étudier l'impact de l'homme sur son milieu ambiant. Il plaide pour la formation des personnes à la gestion de l'environnement. Cela constitue un plus dans l'application d'un développement durable. Cette formation se fait en tenant compte des matériaux locaux disponibles.

- *La régionalisation* : Pour répondre aux traits particuliers de chaque région et assurer une cohérence entre les actions menées dans chaque pays, il existe une cellule de coordination qui assure le relais entre les différentes composantes du programme, ainsi qu'un conseil scientifique et un comité technique de suivi composés de représentants des aires protégées de chaque pays. D'autres secteurs, tels que la cueillette, le petit élevage ou le bois ont aussi leur importance dans ce programme.

Tous ces éléments ont pu être étoffés dans certains accords économiques conclus par les Etats africains entre eux.

3.2.2.4. Les Etats africains et les accords économiques

La Communauté Economique et Monétaire des Etats de l'Afrique Centrale (CEMAC) regroupe en son sein le Cameroun, la République Centrafricaine, le Congo, le Gabon, la Guinée Equatoriale et le Tchad. Elle a pour objectif de créer un marché commun régional, à l'abri de toutes les entraves douanières.

D'autres accords dans le secteur économique sont: la Communauté Economique des Etats de l'Afrique Centrale (CEEAC), la Banque des Etats de l'Afrique centrale (BEAC),

l'Union Douanière et Economique de l'Afrique Centrale (UDEAC), l'Union Economique de l'Afrique Centrale (UEAC), la Communauté de développement d'Afrique de l'Ouest (CDEAO) etc.

3.2.2.5. Les organes nationaux et la gestion de l'environnement

La politique de gestion des ressources naturelles renouvelables et non-renouvelables s'exerce à plusieurs niveaux. Sur le plan institutionnel, c'est le ministère de l'environnement qui a la responsabilité d'y veiller, assisté de trois organes techniques mandatés en la matière : L'Institut National de la Conservation de la Nature (INCN) de chaque pays, l'Institut des jardins zoologiques et Botaniques (IJZB) et l'Office National du Tourisme (ONT).

La gestion des ressources naturelles dans la plupart des pays d'Afrique est couverte par des textes juridiques. La R.D.C, par exemple, a signé plusieurs conventions internationales : Convention d'Alger sur les Ressources Naturelles ; Convention de RAMSAR ; Convention de Bonn ; Convention de la CITES ; Convention des Nations Unies sur la biodiversité etc. Cependant les conflits armés et la surexploitation des ressources ont boycotté ces conventions et causé beaucoup de dommages dans tous les secteurs de la vie des populations. Comment, dans ce cas, peuvent-elles concevoir la question du développement durable ?

3.2.3. Les populations africaines et la question du développement durable

Les études portant sur la perception des populations d'Afrique subsaharienne, en matière de développement durable, ne sont pas très avancées. Nous avons voulu, personnellement, recueillir l'avis de plusieurs personnes sur ce sujet, certaines vivant en Afrique, d'autres résident depuis longtemps en Occident.

Il ressort d'une manière générale que les personnes vivant en Afrique ne maîtrisent pas bien cette notion onusienne. Elles considèrent que cette question ne concerne que les milieux ruraux, à l'exception de quelques intellectuels qui essaient d'assimiler cette notion depuis son apparition, au sommet de Rio, et dans les 27 principes de *l'Agenda 21*. En vérité un développement durable implique une réglementation, quant à l'exploitation des forêts et des espèces animales, impose de revoir la gestion du social, de l'économie et du politique, de réfléchir à la question de la pauvreté, de l'endettement, de l'accès à l'eau potable et à l'électricité. Bref le développement durable signifie dans cette conception, avoir un bon niveau de vie.

A l'opposé de ceux qui connaissent cette notion onusienne, cette question concerne pourtant moins les Africains, car :

- leurs populations rurales vivent encore en harmonie avec la nature. Elles utilisent le bois mort pour le chauffage et par conséquent évitent l'abattage d'une grume.
- elles utilisent les engrais naturels (déjections des animaux), les rares produits chimiques utilisés étant importés. Et donc, elles ne bousculent pas trop l'équilibre de la nature.

Cette deuxième catégorie de personnes est pourtant consciente des conséquences dramatiques d'une mauvaise gestion de l'environnement naturel en Afrique. Les populations s'engagent pourtant rarement dans ce débat, faute d'être suffisamment instruites des problèmes que pose le processus de développement durable. La plupart d'entre elles y voient surtout l'amélioration de leur condition sociale et économique, car la préservation de la nature leur semble aller de soi, et se fait de manière intuitive et spontanée, ce qui ne semble pas être du tout le cas en Occident.

Dans ce contexte africain, il n'est pas inutile de dresser un inventaire des problèmes réels d'injustice sociale, constituant des obstacles à l'application du processus de développement durable en Afrique subsaharienne.

3.3. Les grands indicateurs d'injustice sociale, freins au développement durable

Nous allons faire ici un inventaire d'un certain nombre de problèmes politiques, économiques et sociaux qui bousculent l'équilibre de l'environnement en Afrique subsaharienne et font obstacle au processus du développement durable dans cette région.

3.3.1. Impact des conflits armés sur le plan politique, économique et social

3.3.1.1. Des indicateurs politiques

3.3.1.1.1. Rupture fondamentale de l'Etat de droit

Les analyses faites avant et après les indépendances démontrent que le mal africain fondamental et les interventions des acteurs externes aux ambitions démesurées ont conduit à une déstabilisation des Etats africains, jusqu'à une certaine rupture de l'Etat de droit. Les deux dernières décennies du XXème siècle auront marqué très négativement l'image de l'Etat en Afrique subsaharienne. D'une part l'Afrique s'est libérée officiellement de l'emprise coloniale, de l'apartheid, de la crise du monopartisme, des régimes politiques brutaux et despotiques. D'autre part, elle aura connu des conflits armés et sanglants, des massacres, des

assassinats de chefs d'Etat, des exodes massifs, des violations des droits de l'homme, des épidémies et des rébellions dont les conséquences sont encore d'actualité.

Certains Etats africains, comme le Libéria, la Somalie et le Soudan etc., ont purement et simplement cessé de s'organiser comme des ensembles politiques structurés. Certaines parties de territoires nationaux ont échappé pendant de longues années, au contrôle et à la gestion de l'Etat, à l'instar d'Angola, du Soudan, du Mozambique et du Sierra Leone. Nulle part au monde, le malentendu entre l'Etat et la société n'est aussi prononcé que dans cette région. La plupart des gouvernements se sont imposés par toutes sortes de manœuvres politiques, éliminant certains leaders jugés trop nationalistes et donc peu enclins à assouvir les appétits économiques insatiables de certaines mastodontes économiques. D'où manipulations de la population, fraudes électorales, tracasseries administratives et policières. C'est ainsi que l'indépendance des partis politiques et le nationalisme de certains dirigeants se sont heurtés à la volonté de contrôle des ex-puissances coloniales.

En plus, l'irruption de l'armée nationale sur la scène politique en Afrique subsaharienne correspond à une ère d'obscurantisme et surtout de régression du développement économique, social et environnemental. L'administration postcoloniale en est le reflet, malgré les efforts consentis, pour africaniser les institutions. Les modes de fonctionnement de l'Etat en Afrique subsaharienne ne sont ni occidentalisés, ni africanisés et encore moins démocratiques au vrai sens du terme.

Du coup, l'Etat-nation demeure étranger à l'écrasante majorité des populations. Un grand fossé se creuse entre l'administration et le citoyen qui ne se reconnaît ni dans le système de la justice, ni dans les institutions modernes héritées du système colonial. Dès lors, il est urgent de « restaurer la souveraineté populaire et réouvrir la voie de la recherche du bonheur commun »²⁵¹.

Ce malentendu originel est la source de tous les désordres, comme la corruption, qui conduisent à la désorganisation de l'Etat et à sa contestation ouverte et permanente par la société²⁵².

²⁵¹J. ZIEGLER, *L'Empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005, p. 90.

²⁵² La relation entre l'Etat et les actions populaires, autrement dit le politique par le bas, a été le sujet d'un débat prolongé. Voir à ce propos Jean-François BAYART, A. MBEMBE et C. TOULABOR, *La politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratisation*, Paris, Karthala, 1992.

3.3.1.1.2. Corruption au niveau de l'Etat et des responsables publics

L'appareil étatique est gangrené par la corruption propagée par le haut, semant la confusion dans l'esprit des populations, qui ne sont pas loin de croire que l'Etat n'est qu'une « association des dirigeants corrompus ». L'emprise de la corruption est telle en Afrique, qu'aux yeux de certains, ce qui appartient à l'Etat appartient à tout le monde et chacun peut en abuser, sans s'inquiéter de l'autorité compétente qui, elle aussi demeure complice. J-F. Bayart décrit ce phénomène dans son ouvrage relatif à la gestion de l'Etat en Afrique et sous-titré : « *La politique du ventre* ». N'oublions pas non plus de signaler, le rôle important joué par les multinationales, dans la propagation de ce virus de la corruption, alors que les spécialistes d'Afrique n'y font presque pas allusion.

Néanmoins, les signes extérieurs de réussite sociale suscitent l'admiration. Peu importe les moyens utilisés, pourvu que chacun reçoive sa part du gâteau. Cet extrait exprime cette attitude : « Ceux qui utilisent leurs positions dans l'appareil d'Etat pour s'enrichir sont plutôt admirés et enviés »²⁵³. Certains dignitaires exploitent la misère des populations, afin de renforcer leur confiance aux prochaines élections. Ils confondent la solidarité africaine avec le droit légitime des populations de vivre décemment.

Depuis l'instauration du multipartisme, les solidarités familiales, ethniques et amicales prévalent, pervertissent les administrations et les économies et offrent au virus dangereux du clientélisme un terrain fertile de propagation. Il s'ensuit qu'aucune journée²⁵⁴ ne se passe, dans ces pays, sans que l'on ne soit confronté à ce virus dans tous les secteurs de la vie sociale. Au Cameroun, l'absence de culpabilisation s'illustre par cette expression courante : « *se débrouiller n'est pas voler* ». Par contre, les ruraux très enclavés sont un peu épargnés par ce fléau, car les questions politiques, économiques, voire même sociales de l'Etat leur échappent. C'est pourquoi, ils félicitent et manifestent même leur gratitude à l'égard de l'élite locale de l'administration de l'Etat, qui leur distribue des billets de banque et bâtit dans leur localité un château de marbre.

En somme, quelles sont encore les valeurs d'une société dont les règles de conduite sont constamment bafouées ? Une remise en cause des normes sociales ancrées dans les

²⁵³ Cette remarque n'est pas toujours valable pour les éléments politiquement conscients de l'intelligentsia, des classes moyennes et des couches populaires qui ont une perception différente de la réussite.

²⁵⁴ Lire l'enquête sur la corruption au quotidien dans http://www.globalcorruptionreport.org/download/gcr2003/22-East_Africa-French.pdf2003/22 (enquête corruption au Kenya). Le citadin Kenyan verse en moyenne 16 pots de vin, soit 104 dollars US pour un revenu moyen mensuel de 331 dollars en 2003. 97% de ces sommes vont à des fonctionnaires dont 69% des policiers. Les agents du ministre des travaux publics et ceux des services de l'immigration viennent en deuxième et troisième position.

sociétés africaines actuelles s'impose, afin de ramener l'Afrique aux vraies valeurs sociales traditionnelles et juguler cette pandémie, qui a accéléré la désorganisation de l'administration publique et favorisé le rejet pur et simple de l'Etat actuellement par ses populations.

3.3.1.1.3. *Le rejet de l'Etat-providence*

Dans de nombreux pays, l'Etat et les entreprises qu'il contrôle sont les principaux employeurs, d'où la naissance et le développement de classes moyennes liées au secteur étatique ou paraétatique, qui jouent un rôle crucial dans les évolutions en cours en Afrique subsaharienne. En effet, une certaine paix sociale a prévalu tant que les classes moyennes figuraient, parmi les bénéficiaires de la redistribution de la richesse nationale, par l'Etat-providence. L'écart qui existait déjà entre l'Etat et la société a commencé à se creuser, quand les conditions de vie des classes sociales intermédiaires se sont détériorées, à la suite de leur accroissement, ainsi que des mesures d'économie, de la réduction du train de vie de l'Etat et des budgets sociaux (santé, éducation) conseillés par le FMI et la Banque Mondiale.

L'Etat, peu crédule et passif, défie les classes moyennes qui contestent le sort que celui-ci leur inflige quotidiennement. Les couches urbaines défavorisées n'hésitent pas à dénoncer l'enrichissement illicite des élites de ces Etats qui se noient. Nombreux sont ceux qui ont perdu leur vie dans les mouvements de résistance. Au Congo Kinshasa, il est courant d'entendre : « *Personne ne pourra changer l'imbroglia dans laquelle s'est plongé l'Etat, que chacun profite à son niveau et selon sa force* ». En raison de son échec dans la gestion économique, l'Etat africain est en butte aux accusations et se retrouve très contesté.

C'est pourquoi l'Etat est rejeté par la majorité des populations qui ne se retrouvent plus en lui et qui sont devenues les premières victimes de sa mauvaise gestion économique et sociale. Du coup, la guerre civile demeure par conséquent, le seul recours pour contester l'irresponsabilité notoire de l'Etat-providence.

3.3.1.1.4. *La guerre civile mode de contestation de l'Etat*

La seule issue pour lutter contre un tel Etat irresponsable, par contre oppressif et brutal, est finalement la guerre civile, au mieux la violence armée. C'est ainsi que dans de nombreux pays africains, des groupes armés organisés contestent ouvertement le pouvoir en place et réclament, au nom de la population, une meilleure répartition des charges ministérielles et du pouvoir, en d'autres mots une meilleure justice distributive. Certains de ces conflits, en réalité, remontent à l'époque de l'octroi des indépendances, comme au Sud du Soudan, au Rwanda, au Burundi. D'autres, par contre, sont très récents, comme la tragédie

politique du Libéria, du Congo Kinshasa avec l'AFDL en 1997, de la Sierra Leone et en Côte d'Ivoire où la lutte du leadership a fait rage, sans oublier les bandes rebelles touarègues du Sahel, le Boko Haram au Mali et au Nigeria etc.

En réalité, ces bandes armées résultent de la frustration, du manque de dialogue, de la crispation, de l'insuffisance de communication entre acteurs politiques, du manque de transparence dans la gestion de la chose publique envers les gouvernés. Chaque fois que le dialogue se durcit ou disparaît, comme le dit Jean-François Bayart : « le jeu politique fractionnel dérape en confrontations armées »²⁵⁵.

Apparemment, es bandes n'utilisent la lutte contre le pouvoir despotique, l'instauration de la démocratie, le nationalisme à outrance et le changement dans le régime en place, que comme alibi, afin de mieux brader les ressources naturelles, vampiriser les populations et saboter le pouvoir central. La situation actuelle du Congo Kinshasa en est une illustration éloquent dans sa région de l'Est où de nombreuses sociétés d'exploitation convoitent et organisent de manière armée le pillage systématique des pierres précieuses. C. Meillassoux parle à ce propos : « de business crapuleux, usant des armes comme moyens de faire des affaires »²⁵⁶. Les Etats africains qui disposent souvent de l'or noir connaissent des raids intempestifs.

Les pays voisins sont souvent complices. Tantôt, ils font force commune pour un gain, tantôt ils se menacent mutuellement, comme le cas pour le Liberia qui menace la Sierra Leone en matière de trafic d'armes de guerre ou encore la guerre tribale du Rwanda qui a terriblement affaibli le Congo Démocratique. La plupart de ces guerres civiles, en Afrique noire, sont le reflet de l'application de la politique d'économie du marché et de la concurrence capitaliste, où s'affrontent marchands d'armes, exploitants de pierres précieuses ou trafiquants de drogue²⁵⁷.

En définitive, tous ces conflits armés ont infligé aux populations des souffrances insupportables et ont détruit sérieusement son environnement de vie. Ces guerres intempestives et ignobles résultent aussi de l'incapacité notoire des leaders politiques à instaurer vraiment une alternance démocratique au pouvoir.

²⁵⁵ L'expression est de J.-F. BAYART, *L'Etat en Afrique...*

²⁵⁶ C. MEILLASSOUX, *Poissons à brûler*, manuscrit inédit, 1990.

²⁵⁷ C. MEILLASSOUX, *Poissons à brûler...*

3.3.1.1.5. *L'inaptitude à l'instauration d'un état démocratique*

De nombreuses conférences nationales, qui ont voulu mettre fin au monopartisme comme au Bénin en 1990 et au Congo en 1991, ont été interprétées en réalité comme un encouragement à libérer le processus démocratique en Afrique noire. Malheureusement, force est de constater leur inaboutissement. Pour faire obstacle au processus démocratique entamé, beaucoup de chefs d'Etats se dotent d'une garde spéciale et armée privée, qui a pour mission de semer la terreur et de réprimer sévèrement, au su et au vu de la communauté internationale, toute tentative de la population de revendiquer ses droits.

Les opposants au régime en place sont souvent arrêtés, torturés, traqués, placés en résidence surveillée et certains mêmes sont éliminés physiquement. Le nombre d'opposants africains suicidés en prison, tel le premier secrétaire de l'organisation de l'unité africaine (OUA), Diallo Telli, mort de faim et de soif en 1977²⁵⁸ dans une prison d'Afrique, le président Modibo Keïta du Mali mort en 1977 dans une petite cellule militaire, dans des circonstances non encore élucidées, sont monnaie courante. De cette manière, nous pouvons partager cet avis : « J'ai été toujours de l'avis que si Nelson Mandela avait eu la malchance de naître Ougandais, ou Centrafricain, il ne serait probablement pas sorti vivant de ses vingt-sept longues années de détention »²⁵⁹. Ce texte traduit le comportement des chefs d'Etats africains face à leurs opposants politiques et les étudiants victimes des mouvements d'éveil à la démocratie.

En effet, les mouvements de revendication démocratique ont inauguré, en Afrique, une ère d'opposition ouverte à l'autorité étatique, qui se répercute sur le plan politique, économique, social et écologique. Ils plaident pour l'alternance au pouvoir, une gouvernance transparente et participative. En outre, cette question de démocratie dépend aussi de mécanismes mis en place à l'extérieur du pays, pour asseoir et protéger le processus démocratique. Car le régime dit « démocratique » demeure ambigu dans la tête des exploitants et de certaines sociétés transcontinentales. Qui aspire profondément à un pouvoir démocratique en Afrique ? C'est à ce niveau que se situe le piège de la démocratie en Afrique.

Donc, le processus démocratique, en Afrique, reste complexe d'autant plus qu'on assiste à l'émergence des nouvelles dynasties à la tête de l'Etat, dynasties qui remettent finalement en question le processus démocratique engagé sur cette région.

²⁵⁸ Lire le précieux ouvrage d'A. Lewin, *Diallo Telli. Le tragique destin d'un grand Africain*, Paris, Japress, 1990.

²⁵⁹ TIÉBÉ DRAME, *La crise de l'Etat*, dans STEPHEN ELLIS (Dir), *L'Afrique maintenant...*, p. 339.

3.3.1.1.6. *L'émergence des nouvelles dynasties au sommet de l'Etat*

Il devient monnaie courante en Afrique subsaharienne de constater qu'en cas de décès ou d'assassinat des présidents, les fils de la plupart des ex-despotes reprennent le pouvoir par la force et tentent d'instaurer un régime monarchique, menaçant le processus de démocratisation en cours, ainsi que du développement durable. Les exemples du Congo Kinshasa, du Togo, du Gabon etc. sont plus qu'éloquents. Ces régimes élitistes, favorisant une seule classe de courtisans, muselant ainsi la masse populaire, qui voit ses chances d'accéder un jour à la démocratie fortement compromises, alors même qu'il existe une *intelligentsia africaine* issue du peuple et capable de le gouverner démocratiquement.

En tout état de cause, il apparaît clairement qu'en Afrique subsaharienne le processus d'alternance au pouvoir est fortement en danger. On assiste à une forte résurgence des partis uniques au pouvoir sous la nouvelle formule de la Majorité présidentielle (MP en sigle), sacrifiant le multipartisme et la liberté d'expression acquis au prix de longs sacrifices.

En réalité, une démocratie sur le modèle occidental semble chimérique. Transposé sur le sol africain, dans les situations de restauration de régimes dictatoriaux ou monarchiques, le processus démocratique patine et glisse encore. Il peine à convaincre les cercles culturels africains, posant ainsi la question de l'adéquation de la démocratie en tant que paradigme politique, pour gérer et gouverner les populations africaines. Comment élaborer une gestion politique propre à l'Afrique entre multipartisme et parti unique ? Cette lacune justifie-t-elle le maintien des régimes despotiques, monarchiques ou encore monopartites ?

Bref, nous constatons curieusement, que l'expérience de l'alternance au pouvoir, dans les pays potentiellement riches en ressources naturelles patauge, crée des conflits politiques sanglants et souffre d'un manque de développement durable équitable. Cette difficulté se présente aussi dans le secteur économique.

3.3.1.2. *Des indicateurs économiques*

La perturbation de l'activité économique est très manifeste dans tous les pays de l'Afrique subsaharienne suite aux conflits armés. Malgré les appels aux bailleurs de fonds internationaux tels que le FMI et la BM, ces pays connaissent des difficultés économiques à différents niveaux. Pour exemple : la **dévaluation** de la monnaie locale au profit des taux d'échange en dollars et euros, ainsi que la **privatisation** de plusieurs entreprises publiques dans le cadre de la Facilité d'Ajustement Structurel Renforcé (FASR). Ces privatisations sont accompagnées d'un plan de lutte contre la pauvreté, un plan de restructuration, de réformes

sociales, de l'accélération du recouvrement des recettes non pétrolières et de l'assainissement budgétaire.

Malgré les facilités accordées, comme l'échelonnement de la dette extérieure, avec annulation des échéances à hauteur de 67% envers certains créanciers publics bilatéraux, membres du Club de Paris, le problème du règlement des arriérés de salaires, de l'accroissement du banditisme et de l'insécurité persistent, avec des impacts directs sur l'économie de ces pays et sur la justice sociale.

Les conflits armés ont fait perdre à de nombreux pays les bénéfices des **réformes monétaires**. La promesse d'une économie florissante s'est agenouillée devant les conflits armés et l'exploitation anarchique des ressources naturelles. On signale l'inflation des prix jusqu'à atteindre 200%, le taux élevé **de chômage**, la persistance d'une **économie informelle** comme secteur de base, seul grand moyen de subsistance, un nombre croissant d'entreprises étrangères à 80% qui investissent en Afrique, et qui maximalisent leur gain, en mettant la vie sociale et l'équilibre de l'environnement en danger. On constate un excès d'importation des produits de première nécessité. Le commerce du bois ravage des forêts tropicales, sans implanter d'entreprises de transformation, ni former de main d'œuvre qualifiée, ce qui créerait des emplois pour ces populations.

Quant à **la dette**, elle ne fait que s'accroître et ces pays survivent en état de perfusion perpétuelle grâce à l'aide extérieure. Les pays africains sont classés parmi les moins avancés de la planète sur le plan économique. Les critères pris en considération pour cette classification sont le bas revenu par habitant, le faible niveau de développement du capital humain (basé sur les indicateurs de santé, de nutrition, d'alphabétisation et d'éducation), la vulnérabilité économique (instabilité de la production agricole et de la part du secteur industriel dans le Produit National Brut).

Au fond, selon la déclaration d'Isiolo, « La pauvreté en Afrique est un état de privation sociale et économique provoqué par des forces politiques et économiques, sources de destruction morale et originaires de l'extérieur du continent »²⁶⁰. Nombre d'experts et d'hommes politiques s'accordent à affirmer, que la pauvreté demeurera toujours un frein à la politique de développement durable. Car la population vit en étroite dépendance des ressources naturelles.

²⁶⁰ Lire la Déclaration d'Isiolo, *L'environnement et le développement*, Novembre 1991.

Du coup, il existe une difficulté réelle de bien préserver certaines zones tampons, certains parcs nationaux, qui contiennent certaines réserves des ressources naturelles (minérales, végétales et animales). Prolongeons notre réflexion par l'analyse de la réalité du terrain. Le développement durable et la justice sociale sont-ils atteints dans le secteur social? C'est l'objet de l'analyse suivante.

3.3.1.3. Les indicateurs sociaux

La grande préoccupation des gouvernements africains est de s'équiper en armement, négligeant ainsi les questions sociales et environnementales. Signalons quelques problèmes sociaux qui freinent le développement durable : la régression de l'agriculture, la démographie, la migration, le statut de la femme, la situation éducative, morale et culturelle.

3.3.1.3.1. La régression de l'agriculture

On signale une régression sûre et lente de l'activité agricole dans cette région, malgré la grande invasion des techniques modernes dans ce domaine: l'usage des pesticides, des OGM, qui mettent à la longue la production agricole en difficulté et nuisent à la santé humaine. Ces produits ou engrais chimiques sont en grande partie causes de certaines maladies quasiment ignorées dans l'Afrique traditionnelle.

Ajoutons à cela des mauvaises méthodes : la cueillette du bois au sahel, le raccourcissement de jachère, la culture d'exportation qui épuise le sol, les guerres, les vols, les confiscations. Cette situation aggrave la pauvreté de ces populations et accélère l'explosion démographique.

3.3.1.3.2. Les problèmes liés à la démographie

Cette région manque d'un outil statistique performant, pour analyser la situation démographique, jeune pour la grande majorité et en grande dépendance économique, due au poids démographique des inactifs. La démographie constitue en soi une grande force de travail, mais inexpérimentée. Le niveau d'alphabétisation est encore très faible, en raison d'un manque cruel d'infrastructures scolaires et de personnel qualifié.

Le taux de natalité est élevé et les relations hors mariage s'étendent. L'espérance de vie demeure très faible, car il y a une forte mortalité due au manque de soins médicaux et d'infrastructures adéquates. Acculée à la pauvreté et privée de sécurité sociale, la population est réduite à l'exode rural, qui déclenche la grande problématique de la migration tant à

l'intérieur qu'à l'extérieur du continent. D'où la grande disparité dans la répartition spatiale de la population en ville et en milieu rural.

3.3.1.3.3. La question complexe de la migration

Un dicton populaire africain affirme : « *Lorsque le lion rugit dans la grande forêt, chaque animal trouve son salut dans la fuite* ». Ce qui signifie que lorsque grondent les canons, les populations fuient et émigrent vers les pays voisins ou d'autres continents à la recherche de la paix sociale. Les guerres civiles, les rébellions intempestives, le non-respect des droits de l'homme, la maltraitance (en raison de l'origine ethnique, de la religion, des richesses naturelles ou encore de la classe politique), expliquent l'afflux migratoire. Elle s'accroît d'année en année et le nombre de réfugiés dans cette région se chiffre selon les statistiques du Haut-commissariat des Nations Unies à 7 450 100 personnes. Le continent africain bat les records : huit pays sur dix principaux pays d'origine et 23 millions de réfugiés et de déplacés dans le monde sont Africains.

La plupart de ces pays accusent une incompétence notoire à gérer tant leurs propres populations que les autres domaines de la vie publique de l'Etat. Déjà en 1995, l'Organisation Internationale pour la Migration (OIM) l'a exprimé en ces termes: « Les guerres, les conflits ethniques et religieux, les désastres naturels, les hostilités tribales et la persécution représentent des motifs supplémentaires de migration, tant au niveau individuel qu'au niveau du groupe, tout comme l'est la dégradation écologique progressive due à l'érosion du sol, à la déforestation, aux inondations, à la désertification, à la pollution atmosphérique et à la destruction chimique du sol, qui rend le pays inhabitable par les êtres humains »²⁶¹.

Cet extrait clarifie les raisons profondes de la migration intérieure et ses conséquences sur l'environnement. A cela, on pourrait ajouter le problème de la pauvreté, la récession économique et la crise de l'Etat, qui entraînent une masse migratoire vers les villes et vers d'autres continents. Le chômage local s'y ajoute, sans oublier l'image télévisuelle idyllique d'un Occident opulent sur le plan matériel et sur le plan de la sécurité sociale.

Il est donc urgent de renouer ce lien entre l'Etat protecteur et les populations migrantes aux abois. L'Etat doit retrouver son vrai rôle de garant de la justice sociale, de la paix et de la sécurité des personnes et de leurs biens. Ce climat d'insécurité sociale a largement influé sur la condition de la femme dans cette région.

²⁶¹ Organisation Internationale pour la migration, *International Migration Pressures. Challenges, policy response and operational measures. An outline of the main features*, OIM, Genève, 1995, p. 14.

3.3.1.3.4. Les injustices liées à la condition féminine

La condition de la femme reste très préoccupante dans cette région. Cette situation n'est pas due seulement à la crise politique et économique de la région, mais aussi à certaines traditions culturelles qui déconsidèrent la femme d'une certaine manière. Nous parlerons du viol, de l'impunité de la justice et de la discrimination dans la vie politique et sociale, la pandémie du VIH/ Sida.

3.3.1.3.4.1. Le viol, actes barbares et rejet

Un dicton populaire en milieux traditionnels africains stipule : « *Le corps de la femme n'est pas un instrument ou un moyen de guerre, mais le temple sacré de la vie* ». La guerre de 12 ans au Congo Kinshasa par exemple a démontré effectivement : « *La douleur d'être une femme dans ce pays* » surtout dans sa région de l'Est. Bien que beaucoup d'Etats africains aient créé un ministère de la prévoyance sociale et de la condition féminine, qui a pour mission de reconnaître et de protéger le statut de la femme, celle-ci subit encore actuellement toute sorte de sévices et de vexations, comme ce fut le cas en mai 2014 avec les deux cents vingt-trois lycéennes enlevées par le Boko Haram au Nigéria et bien d'autres. En 1996, lors de la guerre de la libération du Congo de la dictature de feu le maréchal Mobutu, on a pu observer des femmes « au vagin coupé au rasoir, au sein amputé ou tailladé au couteau, des chargeurs de revolvers vidés dans les organes génitaux »²⁶².

Qui sont les auteurs de ces ignominies ? La plupart d'entre eux sont des hommes en uniforme, des soldats médiocrement formés à la discipline militaire, des rebelles des partis opposants, des milices des pays frontaliers, des groupes armés hutus, mais aussi les combattants Congolais *mai-mai*. Selon les enquêtes menées par C. Braeckman : « Au Kivu, tous les hommes qui possèdent une arme, et donc la force, en font usage pour agresser, asservir les femmes, et tous jouissent d'une totale impunité »²⁶³. Les survivantes se voient rejetées par la société et leurs familles, reniées par leurs maris et sans poursuite judiciaire. Ces femmes se retrouvent méprisées, abandonnées et se livrent à la débrouillardise ou pire à la prostitution. Ce dernier cas les expose aux maladies vénériennes, voire au Sida et diminuent leur espérance de vie.

²⁶²C. BRAECKMAN, *Les nouveaux prédateurs...*, p. 163.

²⁶³C. BRAECKMAN, *Les nouveaux prédateurs. Politiques des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 2003, p. 162.

3.3.1.3.4.2. Impunité de la justice

Ces sévices cautionnés visent l'extermination de tout un peuple, en profanant le temple « *sacré de la vie* » au su des autorités de la justice rwandaise ou congolaise et de la communauté internationale. Même les forces d'interposition tombent dans cette pratique humiliante. C. Braeckman s'exprime là-dessus en ces termes: « Les militaires de la MONUC ne sont pas en reste : les dollars de leur solde leur permettent de recourir non seulement aux prostituées professionnelles, mais aussi à ces filles d'une dizaine d'années que l'on voit errer le soir sur les boulevards de la capitale. La sénatrice belge Anne-Marie Lizin, enquêtant sur l'extrême pauvreté à Kinshasa, devait constater que les clients Monuc de ces enfants prostitués demandent deux tarifs, avec ou sans préservatifs. A Kisangani, relève la sénatrice, des mères ont manifesté contre le comportement des soldats de l'ONU »²⁶⁴.

Il semble urgent de poser la question de la légitimité des armées nationales, qui souvent sont tournées contre les populations et les femmes surtout dans cette région. Comment gérer ces armées nationales, qui ont carrément déserté face à leur mission traditionnelle ? Peut-on continuer à encourager leur présence et financer leurs opérations militaires dans cette région, où la vie sociale et l'équilibre environnemental sont en danger permanent ? Cette question reste préoccupante après cinquante ans des indépendances.

Cette violence faite sur les vies humaines et l'environnement pose une grande question éthique de la vie sous toutes ses formes et suscite un véritable procès de discrimination faite aux femmes.

3.3.1.3.4.3. Discrimination dans la vie politique et sociale

Outre le viol sexuel, on utilise l'alibi des traditions culturelles pour justifier et maintenir la discrimination envers les femmes. « *Nos femmes sont nos tracteurs* », c'est en ces termes que des paysans de la région du Bushis parlent de leurs épouses, utilisées comme animaux de trait²⁶⁵. Elles sont livrées à longueur des journées aux travaux des champs et autres durs labeurs, pendant que les hommes sont assis, buvant du vin de palme, jouant au damier. Elles sont mal représentées dans les institutions publiques. La question de la parité n'est pas encore d'actualité dans les administrations des Etats. Va-t-on devoir ouvrir dans cette région un débat sur le statut de la femme africaine et lui permettre enfin d'accéder au respect et à la considération au même titre que l'homme ? Sont-elles incapables de contribuer au processus de développement durable dans cette région ?

²⁶⁴*Ibid.*, p. 164-165.

²⁶⁵C. BRAECKMAN, *Les nouveaux prédateurs...*, p. 162-163.

En fait, l'humiliation et le non respect infligés à la femme exposent celle-ci, ainsi que toute la communauté au danger des infections sexuellement transmissibles telles que le VIH/sida et autres maladies.

3.3.1.3.4. La pandémie de Sida en Afrique subsaharienne

Les conflits armés ont entraîné aussi des conséquences graves sur la santé de la population où la propagation des infections sexuellement transmissibles bat le record. Vers fin 2004 déjà, le programme commun des Nations Unies sur le VIH/sida²⁶⁶ (ONUSIDA) estimait, que 35 à 44 millions de personnes vivaient avec le VIH/sida sur la planète dont pratiquement près de 60% en Afrique subsaharienne, avec un record de 25,4 millions de personnes infectées. Sur les 3,1 millions de personnes mortes du sida en 2004 sur notre planète, l'Afrique en compte 2,3 millions²⁶⁷, soit, en vingt-quatre heures, plus de deux fois l'équivalent des pertes humaines du World Trade Center. Cette pandémie ravage les jeunes de 15 à 24 ans. 6,9% des femmes et 2,2% des hommes vivaient avec le VIH/sida fin 2004. Depuis 2004, le taux ne fait qu'augmenter, si bien que les statistiques annoncent une hécatombe, qui va décimer la population africaine dans les décennies à venir.

Reconnaissons que cette région est dépourvue de structures sanitaires efficaces, pour prendre en charge les personnes atteintes. Les personnes infectées sont souvent laissées sans soins, sans suivis et cela favorise la propagation de cette pandémie. La population est obligée d'avoir recours à l'abstinence et à l'usage du préservatif dont la montée en puissance, selon le rapport des enquêtes EDS (Enquêtes démographique et santé) est passée de 9 à 22 % au Cameroun entre 1991 et 1998, de 4 à 14% au Ghana entre 1988 et 1998, de 9 à 17% en Zambie entre 1992 et 1996 etc. En Afrique australe, on estimait en 2005 à 2% seulement le taux d'usage du préservatif chez les couples sexuellement actifs. Mais quelle valeur devons-nous accorder à ces enquêtes ?

Aujourd'hui, on peut affirmer sans crainte de nous tromper, que cette pandémie a atteint surtout les grandes métropoles, laissant des orphelins et créant des troubles dans la vie sociale. Le coût des soins est inaccessible au niveau de vie des gens atteints. Certains milieux ruraux semblent être épargnés, car leurs populations rurales respectent encore les valeurs de la tradition africaine, comme la fidélité à l'épouse, le respect des jeunes filles et de la femme d'autrui. La prostitution reste un interdit quelle qu'en soit la forme et est sévèrement

²⁶⁶ Virus de l'immunodéficience humaine, syndrome immunodéficitaire acquis (VIH-sida).

²⁶⁷ ONUSIDA, 2004. <http://www.unaids.org/wad2004/EPlupdate2004-html-fr/Epi04-05-fr.htm>.

réprimée. Il y a encore un code moral dans les villages, considérant la vie sexuelle comme sacrée et un domaine très pudique.

Quoi qu'il en soit, cette pandémie demeure une menace pour la vie de la population de cette région, malgré l'intervention de certains organismes internationaux et Organisations Non Gouvernementales (ONG), qui travaillent à l'éradiquer. En réalité, la propagation de cette pandémie n'est pas due au manque d'abstinence sexuelle ou encore moins à une Afrique assoiffée de fécondité. Mais elle trouve plutôt sa cause dans la misère sociologique de cette population. La pauvreté reste la plus grande cause de la propagation du sida en Afrique subsaharienne.

Donc, tout dépend de la mobilisation politique et sociale, de la capacité ou non à des opérateurs transnationaux à remplir les conditions essentielles au développement durable. Sa gestion prendra du temps en Afrique subsaharienne, en fonction de la politique sociale d'un pays à un autre. Paradoxalement, le sida, symbole aujourd'hui d'exclusion de cette région de l'économie mondiale, demeure aussi le plus grand défi que l'Afrique subsaharienne ait à relever dans les temps à venir. Cela ne sera possible que par la médiation d'une bonne éducation morale et culturelle.

3.3.1.3.5. La situation éducative, morale et culturelle

Dès les indépendances, le secteur de l'éducation a bénéficié partout d'une grande priorité. De nombreuses écoles ont été ouvertes, des classes sont multipliées, pour former des cadres en nombre accru, et participer à l'effort de développement humain. Néanmoins, le taux de scolarisation demeure encore faible, dans beaucoup de pays d'Afrique, car les conflits armés détruisent les infrastructures scolaires. De telle sorte que l'éducation n'est plus un véritable instrument d'affirmation d'identité culturelle, ni morale en Afrique, et encore moins le levier d'un développement endogène, qui puiserait sa source dans les réalités nationales, locales et mobiliserait les populations, pour le bien-être de tous et surtout la protection de son environnement.

Les programmes ne changent guère, et sont peu orientés sur la question de l'environnement ou de l'écologie. L'accent est mis plus sur les cours théoriques que pratiques ou techniques dont la maîtrise est pourtant indispensable à l'effort de modernisation. L'éducation se détourne fréquemment du milieu rural et humain. Elle néglige certaines valeurs fondamentales qui ont fait pourtant la force des sociétés traditionnelles : le sens de la vérité, d'honneur, de fidélité à soi-même, le respect des aînés et des personnes âgées, la fierté

d'appartenir à une communauté, la solidarité, le sens de la responsabilité, la dignité face à l'adversité et l'harmonie avec le cosmos. Elle suscite plutôt le mépris du travail manuel. Les langues nationales ne sont pas utilisées comme langues d'enseignement dans la plupart des écoles.

En ce qui concerne l'information et la communication en général, l'Afrique noire bat aussi le record : 90% de fréquences utilisables appartiennent aux pays industrialisés et 80% des livres imprimés le sont dans ces mêmes pays. Le droit à la libre expression pose encore problème et peut même faire l'objet d'arrestations. L'enseignement dispensé reste rudimentaire et ne permet pas d'ouvrir les portes à une vie de qualité.

En outre, des mouvements de rébellion recrutent de force des enfants et leur apprennent à détruire la vie au lieu de la construire sur le territoire national. C'est en Afrique subsaharienne surtout qu'on déplore le recrutement de tels enfants soldats. Cette politique ne nous permet guère d'envisager un bon climat d'éducation enracinée dans les traditions locales, qui demeure pourtant la condition de départ d'un processus de développement durable équitable. Ce manque de programmes réalistes et d'infrastructures éducatives, sur le plan social ont des impacts graves sur la gestion des ressources humaines.

3.3.1.3.6. *Epuisement des ressources humaines*

La violence politique et le conflit armé d'exploitation menés depuis l'accession à l'indépendance ont fait des millions de morts. Rien qu'en République du Congo, le bilan de la guerre engagée depuis 12 ans par l'AFDL²⁶⁸ est de 5 millions de morts, deux millions de déplacés intérieurs, un million de réfugiés, des femmes violées et des enfants enrôlés de force dans l'armée. Les gouvernements de ces pays doivent prendre leur responsabilité, en évitant de sacrifier les vies humaines par des conflits sanglants, afin d'assurer l'avenir de ce continent.

Donc ces points énumérés ci-dessus ne nous permettent pas d'envisager un bon climat de justice sociale, qui est pourtant un déclic pour le processus de développement durable équitable. Ces injustices politiques, économiques et sociales ont des impacts graves sur l'environnement et les ressources naturelles de la région. Qu'en est-il alors de la situation écologique ou de l'environnement en Afrique subsaharienne ?

²⁶⁸ Cette abréviation signifie simplement l'Alliance des forces démocratiques pour la libération qui a fait tomber le régime du maréchal Mobutu en RDC en 1997.

3.3.2. Les problèmes écologiques spécifiques en Afrique subsaharienne

3.3.2.1. Introduction

Les problèmes environnementaux ne sont pas récents en Afrique subsaharienne. On peut les apprécier sous les aspects positifs, tout comme négatifs. La prolifération ces dernières années des lois nationales et internationales, des conférences et forums, des conventions, de recherches interdisciplinaires en matière de gestion d'environnement, donne à penser que les questions écologiques seraient récentes. Ce qui est loin d'être le cas, puisqu'elles existent depuis que l'homme est sur terre. Par contre, elles attirent davantage notre attention aujourd'hui, du fait de l'ampleur de leur ravage, au niveau planétaire.

Nous voulons montrer dans cette partie les problèmes environnementaux graves, en Afrique subsaharienne, résultant des activités agricoles, des conflits armés, mais aussi des activités industrielles entreprises dans cette région. Ces problèmes ont des répercussions sur l'équilibre de notre écosystème de l'Afrique, et compromettent même l'avenir de la planète. Ils sont classés en deux catégories : les problèmes traditionnels, et les problèmes contemporains.

3.3.2.2. Les pratiques traditionnelles respectueuses

Le souci du respect de l'environnement a toujours accompagné les Africains depuis les temps anciens. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'observer leur émerveillement constant devant la beauté de la nature (Ps 3), qui entoure toutes leurs actions d'une série de précautions favorisant une cohabitation harmonieuse entre l'homme et la nature. Les contes, les récits et les chants en Afrique²⁶⁹ expriment la nostalgie de ces temps doux et merveilleux passés avec les éléments du monde extérieur, et fondé sur la confiance, comme élément constitutif de la communion avec la nature.

Un vieux sage de la tribu « Yansi » du territoire de Bagata, district de Kwilu, dans la République Démocratique du Congo se rappelle l'un de ces récits : « Vaste plaine, tu seras à jamais épargnée des feux car c'est toi qui m'apportes la fraîcheur pendant la nuit après mon dur labeur sous le soleil ». De nombreux rites de précaution réconcilient l'homme et la nature, comme la pièce de monnaie jetée dans les cours d'eau, avant de les traverser ou bien ne pas

²⁶⁹M. KOSOVA et alii, *Contes africains*, Paris, Grund, 1976 ; R. FOMBRUN, *Contes africains : Kenya, Ouganda, Ethiopie, Madagascar...*, Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1984 ; TSHICAYA U' TAMSI, *Légendes africaines*, Paris, Seghers, 1980 ; V. SONVEAU, *Légendes africaines de Bernard Dadié*, Louvain-la-Neuve, UCL, 2000.

parler très haut, dans la forêt, de peur de déranger la quiétude de ses esprits, le statut spécifique réservé dans les villages aux forgerons.

Par contre, il convient de reconnaître que les générations nouvelles remettent en question cette tradition de relation harmonieuse avec la nature, et que l'Afrique traditionnelle a, de plus, aussi connu quelques problèmes écologiques.

3.3.2.3. Les pratiques non respectueuses : une agriculture déprédative

Malgré toutes les précautions et mesures collectives pour protéger la biodiversité, les populations africaines ont depuis des millénaires, pour des raisons liées à l'agriculture, à la recherche de survie ou à leur plaisir, fait subir quelques transformations qui conduisent ainsi à des perturbations de leur environnement de vie. Nous citerons par exemple, le feu de brousse, les brûlis en forêt, le déficit pluviométrique, le réchauffement de la terre, la pollution des cours d'eau etc.

3.3.2.3.1. Le feu de brousse en savane

Pour ce qui concerne l'Afrique, les cas les plus généralement connus sont par exemple : les feux de brousse dits « *atroces* »²⁷⁰ : Cette pratique est annuelle ou quinquennale. L'opération est lancée par le chef du village. Les villageois entourent la brousse et y procèdent à l'allumage des feux aux quatre coins. Toute espèce vivante et surtout comestible dans cet espace doit être abattue pour la survie. Des trous sont creusés pour attraper les rats et tout autre reptile comestible. Les chasseurs sont en position de tir et pourchassent des gibiers encore vivants grâce à leurs arcs, fusils ou machettes, accompagnés de leurs chiens de chasse. Ces pratiques traditionnelles ont au moins le mérite d'être bien circonscrites et ciblées. Elles n'affectent pas les forêts adjacentes à ces brousses et ne sont pas de nature à perturber l'écosystème forestier.

Cette pratique expose le sol à ravinement pendant la saison humide. L'eau qui s'infiltre dissout la roche. A la saison sèche, les sels minéraux remontent et forment une cuirasse à cinquante centimètre de profondeur. Au-dessus, après quelques années ne subsiste qu'une argile rougeâtre, la latérite qui devient stérile.

²⁷⁰ Cet adjectif « atroce » veut simplement insinuer que le feu de Brousse organisé ne constituait pas en réalité un mal en soi du fait qu'il permet de fertiliser la terre ou le sol pour les champs de la saison à venir ainsi que le renouvellement de l'herbe ou de la paille qui servira dans la construction des maisons et des huttes.

3.3.2.3.2. Les brûlis en forêt

Cette agriculture est dite itinérante : quand une parcelle qui a subi les brûlis est épuisée, on la laisse en jachère et on pratique un nouveau brûlis. C'est donc un gaspillage de l'espace aggravé par les migrations internes. Avec la pratique du brûlis en forêt, l'humus est souvent appauvri et le ravinement emporte le sol. Il faut au maximum trente ans pour que repousse une forêt dégradée.

La combustion de la biomasse libère un grand taux du carbone. Les savanes, les forêts tropicales, les déchets agricoles et le feu de bois contribuent pour 3.780 millions de tonnes, soit 96% de carbone libéré²⁷¹. Ces incendies et combustion de la biomasse influent terriblement sur l'alternance normale des saisons.

Ajoutons que l'abattage de nombreux espaces forestiers par les multinationales aggrave la situation : la disparition des arbres réduit l'évaporation et donc les précipitations et accélère ainsi la désertification. Un dernier problème qu'il faut signaler est celui de la collecte du bois de chauffage et tout spécialement dans le sahel : cette pratique entraîne l'avance du désert. Au sahel la collecte du bois de chauffage accélère aussi la désertification. Cette situation accentue le déficit pluviométrique.

3.3.2.3.3. Le déficit pluviométrique

Plusieurs travaux scientifiques sur la baisse des précipitations et ses conséquences ont été réalisées en Afrique subsaharienne. Ce n'est qu'en 1995 qu'un programme mené par l'Institut Français de Recherche Scientifique (IRD) a été lancé pour identifier les variations climatiques et leurs conséquences sur les ressources en eau dans cette sous-région.

Ce programme a permis de montrer que, depuis 25 ans, le débit moyen annuel des cours d'eau dans les bassins de l'Afrique de l'Ouest et Centrale a diminué de 30% à plus de 50%²⁷². Ce sont les bassins du fleuve Sénégal, des fleuves de Côte d'Ivoire et du Chari-Logone en Afrique centrale qui ont connu les plus fortes diminutions de débit.

Il est apparu au cours de ces études que la baisse des précipitations s'est amorcée dès 1960 et s'est intensifiée en 1980. On a pu se rendre compte que cette région d'Afrique a connu une succession de périodes de sécheresse. Ce problème pluviométrique accélère le processus de réchauffement de la terre.

²⁷¹ CDIAC, 1999.

²⁷² E. SERVAT, *Afrique de l'ouest et centrale. Le déficit pluviométrique chronique définitivement confirmé*, dans *Afrique agriculture*, 269 (avril 1999), Paris, p. 44-45.

3.3.2.3.4. Le réchauffement de la terre

Le gaz carbonique (CO₂) fait monter la température avec des résultats qui sont encore incertains, d'où l'importance du principe de précaution. A la conférence de Kyoto, il a été reconnu que le continent africain reste le plus exposé aux conséquences du réchauffement de la terre. Ceci explique en grande partie la désertification très avancée, le déficit en eau et la pauvreté qui y règne.

En Afrique centrale, ce problème garde toute son acuité, car les industries telles que la sidérurgie, la cimenterie, le bois, la transformation de caoutchouc, le café se développent de manière anarchique, entraînant ainsi la dégradation de la couverture forestière qui maintient le stockage du carbone.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les forêts d'Afrique Centrale sont exploitées de manière abusive, car les règles de préservation et de gestion appropriée dans ces régions ne sont pas respectées ni par les gouvernants, ni par les populations locales, encore moins par les exploitants étrangers à la région. Un dernier problème grave est celui de la pollution des cours d'eau.

3.3.2.3.5. La pollution des cours d'eau

3.3.2.3.5.1. Le phénomène 'mbaka'

Le terme 'mbaka' issu des langues parlées dans certaines provinces de l'Ouest de la République Démocratique du Congo, notamment le Kikongo et le Lingala, désigne à la fois un végétal et une méthode. Il s'agit d'une plante dont la sève contient des substances très toxiques pour les poissons, substances que certains villageois propagent, au soir d'un jour convenu, sur la surface d'un cours d'eau commun ou d'un étang. La nuit, tous les poissons se trouvant dans ce cours d'eau meurent et seront ramassés le lendemain. La pratique est très destructrice des espèces vivants dans les milieux aquatiques.

Il existe aussi la méthode des pièges systématiques, sur les passages avérés des animaux, entraînant ainsi la disparition de certaines espèces.

3.3.2.3.5.2. Les conflits armés et Pollution des cours d'eau

La pollution de l'atmosphère, la contamination des cours d'eaux et du sol découlent en outre, d'opérations militaires ou de crises humanitaires causées par ces conflits. Une enquête sur le fleuve Congo (Enquête du ministère d'environnement) a recensé une quantité innombrable de produits cancérigènes, d'armes traditionnelles, chimiques et biologiques qui

rendent le milieu aquatique impropre aux espèces qui l'habitent. Les corps de victimes de guerre (militaires et victimes civils) jetés dans le cours d'eau, infectent les rivières et les lacs, ce qui représente un danger de contamination ou d'épidémie pour les survivants. N'oublions pas non plus l'absence de latrines et des autres infrastructures dans les camps de réfugiés, malgré les nombreux SOS lancés par les ONG.

Nous pouvons conclure en disant, que tous ces graves problèmes environnementaux dus aux actions humaines injustes, posent une vraie question d'éthique écologique dans cette région. Venons-en maintenant à l'impact sur l'environnement africain des exploitations minières, pétrolière et industrielles.

3.3.2.4. Conflits armés et exploitation abusive des ressources naturelles

L'Afrique demeure une région de la planète très peu industrialisée et cela constitue une chance, pour relancer le défi environnemental de notre humanité. Elle a un grand potentiel à développer. Par ailleurs, nous n'hésiterons pas à signaler de nombreux dégâts écologiques.

3.3.2.4.1. Pollution des sociétés transnationales et déchets toxiques

Il s'agit ici de la pollution imputable aux sociétés transnationales telles Samsung, Nokia, Dell Computer, des sociétés chinoises et américaines, qui portent atteinte à la santé des riverains et à la protection de la biodiversité en Afrique. Elles empoisonnent l'existence des populations et certains gouvernements demeurent insensibles à ces pratiques injustes. Il n'y a pas un appareil judiciaire compétent à l'échelle du continent, pour pénaliser ces méfaits. La cour de justice internationale est mal placée, et mal informée de tous ces dégâts contre l'écosystème naturel et la vie des riverains.

La Greenpeace, au Kenya par exemple, leur demande de ne pas utiliser les matières dangereuses pour la survie de la population. Il faut responsabiliser ces transnationales, pour créer des produits plus raffinés, éliminer les produits toxiques. Elles devraient en principe réparer ces dégâts avec leurs recettes, en vue de protéger l'environnement et les populations locales.

Nul doute que l'exposition aux différents produits chimiques entraîne beaucoup de conséquences. On peut les classer en deux groupes : les métaux lourds et les polluants organiques persistants (POP). Les polluants organiques persistants, par exemple, sont des produits chimiques toxiques liposolubles qui ne se dégradent pas facilement et se concentrent dans la chaîne alimentaire et s'accumulent dans les tissus animaux et humains. On les appelle

principalement des biphényles polychlorés (PCB), les dioxines polychlorés et les furannes et divers pesticides tels que le DDT, le chlordane et l'heptachlore.

D'après les chimistes, les polluants organiques persistants sont aussi qualifiés de « perturbateurs endocriniens », car ils agissent sur le système hormonal et sont liés aux anomalies de la reproduction et du développement et à certaines dysfonctions neurologiques ou immunologiques chez l'homme et certains animaux²⁷³

Les usines de fabrication des produits chimiques en Afrique subsaharienne accumulent les déchets toxiques qui empoisonnent la vie des Africains. De plus, 60% des déchets de l'Europe Occidentale sont évacués dans les espaces vierges de l'Afrique subsaharienne. Par exemple, le fret en Afrique des voitures et d'autres matériaux mis hors circuit par la législation en matière de protection de l'environnement, trouvent une seconde vie et s'en vont polluer en Afrique.

L'exposition aux agents chimiques utilisés pendant les conflits armés et économiques empoisonnent l'environnement (air, eau, aliments et sols). Il y a beaucoup de nouvelles maladies quasiment ignorées ou carrément inexistantes en Afrique traditionnelle, qui font pourtant leur forte résurgence dans l'Afrique moderne. Les produits chimiques transportés par l'air ambiant sont l'une des principales causes de l'apparition ou même de l'aggravation de la tuberculose, de la bronchite, des maladies du cœur, des cancers et de l'asthme. L'OMS estime que la mauvaise qualité de l'environnement explique à 25% de l'ensemble des maladies évitables²⁷⁴. Aussi, l'exposition aux pesticides, aux engrais et aux métaux lourds pour le sol, l'eau, l'air et l'alimentation, crée également des risques énormes pour la santé dans cette région. Selon l'OMS l'utilisation des pesticides est à l'origine de plus de 3,5 millions d'empoisonnements aigus par an dans le monde.

Les principaux effets liés à la mauvaise gestion de l'environnement sont : la contamination de l'eau, la mauvaise odeur et le manque d'hygiène, les habitations brûlées par les conflits armés.

3.3.2.4.2. Pollution de sociétés pétrolières

Un autre cas est celui des sociétés pétrolières : Shell, Total et autres. Au Niger et au Nigéria, par exemple, elles laissent couler énormément de fuites qui polluent les plages, des espaces publics. Dans la plupart des cas les juges européens sont très réservés pour dénoncer

²⁷³Colborn e. a., 1996.

²⁷⁴Statistique de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) 1998.

et réprimer ces atteintes à l'environnement. Car ces sociétés ont des lobbyings très forts qui empêchent de dénoncer ces méfaits et d'agir librement. Elles utilisent tous les moyens pour activer leurs actions, entre autres des mines antipersonnel.

Cette exploitation anarchique atteint même les réserves naturelles

3.3.2.4.3. Les réserves animales en danger

Les déplacements massifs de populations fuyant les conflits armés se soldent par l'exploitation anarchique de la végétation et des forêts à des fins domestiques, détruisant l'habitat et entraînant la disparition d'animaux sauvages. Le parc de Virunga à l'Est du Congo démocratique, par exemple, qui gardait une bonne part des réserves naturelles en animaux sauvages s'est vu envahi et pillé par les réfugiés rwandais depuis la guerre de 12 ans (1996-2008).

Des espèces animales rares comme l'Okapi et le bonobo sont en danger d'extinction en RDC. Elles ont été systématiquement pillées et déplacées pour des raisons que seuls les criminels connaissent²⁷⁵. Le parc de Kahuzi-Biega toujours à l'Est de la RDC est quant à lui victime de déforestation et en proie à une forte augmentation du braconnage. Plus de 3500 ha des forêts de ce parc ont été détruits et vendus par certains services étatiques à des particuliers en vue d'une exploitation privée. Le rapport de l'ONU sur l'exploitation intégrale des ressources du Congo indique que près de 4.000 éléphants sur une population de 12.000 ont été tués dans le parc national de la Garamba. La disparition des bisons est des deux tiers et celle des hippopotames de trois quarts. Ce phénomène est courant dans la région subsaharienne et les gouvernements ne semblent pas s'en préoccuper vraiment.

Les activités humaines pratiquées d'une manière désordonnée contribuent largement à appauvrir la diversité biologique.

3.3.2.4.4. La biodiversité en danger

Pour le cas de l'Afrique subsaharienne, il n'existe malheureusement pas d'estimation précise du nombre d'espèces disparues ou en voie de disparition, dont les habitats sont en danger, d'autant qu'il n'existe pas de surveillance systématique, ni de données de référence exactes. Certaines espèces ont disparu ou vont disparaître avant d'être découvertes ou décrites. De nombreux experts s'accordent à dire que d'ici 20 à 30 ans, plus du quart de la

²⁷⁵ Lire à ce propos, *La Revue des questions scientifiques*, t. 179, 1 (2008) : *sur l'expertise, patrimoine naturel et développement local en Afrique. Le parc national des Virunga.*

diversité biologique est menacé d'extinction. Cela est dû à la lourde responsabilité de nos actes irresponsables envers la biodiversité.

Les forêts tropicales qui couvrent 7% de la surface de notre planète, mais qui contiennent plus de la moitié des espèces vont subir un déboisement tel que 5 à 15% de la totalité des espèces vont disparaître. Cela représente une perte de 15.000 à 50.000 espèces par an, autrement dit 40 à 140 espèces par jour²⁷⁶.

En Afrique subsaharienne, l'appauvrissement de la biodiversité semble lié à quatre facteurs principaux :

La perte ou la modification d'habitats (écosystèmes), la pollution (atmosphérique, aquatique), la surexploitation des ressources naturelles (terrestres, marines, lacustres), l'introduction d'espèces étrangères dans un milieu naturel, les espèces pouvant devenir prédatrices²⁷⁷ à l'égard de la flore et de la faune d'origine, leur faire concurrence, ou modifier l'habitat naturel.

En effet, les espèces sauvages, et leur diversité génétique, contribuent beaucoup au développement de l'agriculture, de la médecine traditionnelle et même moderne et à l'essor de l'industrie. Certaines de ces espèces biologiques jouent un rôle fondamental dans la régularisation du climat, la protection des bassins versants et des sols, et dans la protection des aires d'élevage et de reproduction. Ces espèces exercent donc une grande importance dans le développement de la vie humaine.

Leur appauvrissement en Afrique subsaharienne diminue la qualité de vie de ses habitants et compromet, à long terme, la capacité des générations futures à satisfaire leurs propres besoins fondamentaux. C'est pourquoi, il est urgent de prendre des mesures indispensables à la préservation et à l'utilisation durable de la biodiversité.

Il ressort que cette mauvaise gestion de la nature est une blessure, une injustice, une irresponsabilité infligée à l'environnement et qui crée de sérieux problèmes de justice sociale. Car la nature est un lieu de rencontre avec autrui pour notre épanouissement et la réalisation de notre vraie liberté humaine. D'où la nécessité d'une éthique du développement durable qui réponde à ce contexte d'injustice sociale dans cette contrée.

²⁷⁶ Lire le rapport de W.V. REID et K.R. MILLER de 1989.

²⁷⁷ Lire C. BRAECKMAN, *Conflits politiques et prédateurs des ressources naturelles....*

Conclusion du troisième chapitre

Dans ce troisième chapitre, nous nous sommes donné le devoir de montrer l'importance de l'Afrique subsaharienne sur le plan écologique et identifier les problèmes écologiques spécifiques dans cette région. Il apparaît clairement que

1° la vision africaine de la nature est marquée par l'ascendance de la perception animiste. Une croyance selon laquelle les éléments de la nature possèdent un esprit. L'homme n'est nullement opposé à la nature, il en fait plutôt partie intégrante. Cette perception est celle de « *natura-communio* ». C'est une vision contraire à celle de l'Occident marqué par l'objectivation et instrumentalisation de la nature. Evidemment elle mérite d'être questionnée à la fin de notre étude.

2° la nature, depuis les temps immémoriaux en Afrique, a toujours rempli plusieurs fonctions sur le plan économique et social ; de la pharmacopée, touristique et récréatif, sur le plan religieux, moral et culturel. Pour ces raisons, elle joue un rôle non pas seulement utilitariste, mais surtout spirituel (sacré) et existentiel.

3° l'Afrique subsaharienne se révèle d'une importance mondiale capitale sur le plan des ressources naturelles. Ces dernières font d'elle un réservoir d'un nouvel ordre écologique et économique. Cependant avant et même après les indépendances, les conflits d'exploitation, les tensions politiques internes et externes changent de plus en plus la nature de cette région. Nous avons soulevé le manque de justesse politique et l'action des différentes multinationales qui exploitent abusivement les ressources naturelles et participent à déstabiliser cette région sur le plan écologique.

4° nous avons finalement abordé le rapport entre l'Afrique subsaharienne et la question du développement durable. On a relevé le fait que l'intérêt des populations africaines à cette problématique est moindre, d'autant plus que les questions sociales ne sont pas encore résolues à la base. Enfin de compte, nous pouvons objecter que si les conflits armés, qui déstabilisent largement cette région, fondent des structures d'injustice sociale qui sont causes de problèmes écologiques en Afrique subsaharienne, ne faut-il pas commencer d'abord par les résoudre et ensuite parler conservation de l'environnement (écologie)?

SYNTHESE DE LA PREMIERE PARTIE

Dans cette première partie, nous avons décrit d'une manière succincte la question écologique moderne et identifié les problèmes spécifiques au développement durable en Afrique subsaharienne.

Nous avons d'abord précisé les concepts-clés qui sous-tendent notre dissertation, puis fondé la crise écologique contemporaine, partant des modernes. Ces derniers, Descartes en particulier, ont créé un fossé dans le rapport homme-Nature. Cette vision de choses a favorisé un paradigme du développement qui a vidé la nature de son droit d'être respectée et protégée.

Ensuite, nous avons analysé les effets pervers du paradigme de développement économique capitaliste et néolibéral, inspiré des modernes et des lumières, appliqué en Afrique avant et après les indépendances, qui a engendré beaucoup de structures d'injustices sociales, sans oublier ses dégâts sur le plan écologique.

Enfin, nous n'avons pas hésité à montrer l'importance mondiale de la région subsaharienne sur le plan écologique et des ressources naturelles. Cette analyse nous a permis de comprendre la philosophie de la nature des Africains, une vision marquée par la communion et l'intégration de l'homme à la nature. Avec les conflits armés connus dans cette région et ses impacts sur le plan politique, économique et social, il se pose beaucoup de problèmes écologiques spécifiques dans cette région.

Comme nous l'avons démontré, ces problèmes écologiques spécifiques sont causés par les structures d'injustices sociales imposés aux populations et posent réellement une question du paradigme d'éthique écologique à appliquer dans ce contexte. On peut poser cette question pour avancer dans notre démarche, comment parler d'une éthique de protection de la nature à un ventre affamé ou pour dire mieux à un peuple meurtri? Car la nature est un lieu de rencontre avec autrui pour la réalisation de notre survie et de notre propre identité collective.

Nous pensons que c'est par la médiation d'une bonne politique de la justice sociale que nous pourrions promouvoir la conservation de la nature dans cette région. Mais avant de proposer un paradigme d'éthique chrétienne d'écodéveloppement approprié à ce contexte, faisons une relecture critique de quelques paradigmes d'éthique écologique proposés par certains auteurs, à prétention universaliste et voir leur pertinence sur le terrain africain analysé. C'est l'objet de la deuxième partie de notre dissertation.

Partie II : Les paradigmes d'éthique écologique planétaire (occidentale) et la préservation de la nature en Afrique subsaharienne

Introduction

1. La protection de l'environnement comme nouveau défi au processus du développement humain
2. Développement durable, ses enjeux avoués et inavoués face à l'éthique écologique planétaire
3. Les paradigmes d'éthique écologique occidentale et la préservation de la nature en Afrique subsaharienne

Synthèse de la deuxième partie

Introduction

Dans la première partie de notre dissertation, nous avons fait une description de la question écologique moderne et épinglé des problèmes écologiques spécifiques de cette région, et qui constituent des défis majeurs à relever dans le processus actuel du développement durable.

Nous voudrions à présent en cette deuxième partie, entériner la question écologique telle que soulevée, mais en y apportant l'aspect herméneutique, pour en dégager les points forts, mais aussi les limites, quant à son applicabilité surtout dans le contexte africain. La question de fond de cette deuxième partie consiste en fait, à savoir si toutes ces théories éthiques proposées dans le contexte occidental et planétaire sont-elles envisageables et applicables au contexte africain, marqué par les injustices sociales ? C'est la question de fond que cette deuxième partie tentera d'affronter et éclairer à partir du contexte africain analysé dans la première partie dans une vision chrétienne.

Nous procéderons par les étapes suivantes : d'emblée nous poserons l'environnement comme condition *sine qua non* de développement, c'est-à-dire comme nouveau défi du développement humain. Ceci nous permettra de toucher au problème des limites du développement entrepris jusque là, suite à la préoccupation écologique. Ensuite, nous aborderons la question du développement durable, ses enjeux avoués et inavoués au Sud, pour une éthique écologique planétaire. Enfin, nous ferons une analyse critique de quelques paradigmes d'éthique écologique et les jugerons par rapport aux problèmes écologiques spécifiques de cette région, soulevés dans le troisième chapitre de la première partie de notre dissertation.

PREMIER CHAPITRE: LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT COMME DEFI AU PROCESSUS DU DEVELOPPEMENT HUMAIN

1.0. Introduction

Dans ce chapitre, nous voulons montrer comment le développement humain doit prendre en compte l'aspect de la préservation de l'environnement, car celui-ci conditionne la vie humaine et l'évolution de son économie. En effet, le modèle économique basé sur le consummationnisme américain, qui affecte l'équilibre de la nature, ne semble plus opérationnel, au nom de l'urgence à sauver la planète. Cette urgence nous fait prendre conscience que la nature est un patrimoine commun hérité, que nous avons l'obligation morale de préserver et de transmettre aux générations futures.

Pour mieux procéder, nous aborderons ce chapitre en cinq points essentiels : la présentation de l'environnement comme un héritage intergénérationnel, le pacte intergénérationnel à un environnement sain, l'évolution du rapport entre économie humaine et l'écologie de la planète, l'homme catalyseur de la crise écologique, l'influence entre la pensée économique et l'environnement et enfin la question des obstacles au développement économique.

1.1. L'environnement comme héritage intergénérationnel

D'une manière générale, la nature est un patrimoine commun qui nous a été légué par nos prédécesseurs. C'est un devoir éthique pour nous de ne pas porter préjudice à cette chaîne de transmission : *'Savoir léguer à ceux qui viennent après nous'*, car ils ont aussi droit à un héritage sain du patrimoine naturel. Nous pouvons donc retenir qu'en matière d'environnement, chaque génération peut imposer une charge considérable aux générations futures. Ce problème a souvent été posé surtout en ce qui concerne les ressources naturelles à terme déterminé et non renouvelables par la technique. C'est la vie, en fait, des générations futures qui pourraient être compromise.

Outre ces ressources épuisables, ce sont toutes les atteintes manifestes à l'environnement qui sont susceptibles de réduire la liberté de choix de ceux qui viennent après nous. Comme l'a dit K. Boulding : *« La postérité ne vote pas et n'a pas de pouvoir démocratique »*. Il ne faut pas compter sur un mode de révélation démocratique des préférences des générations futures. Elles ne sont pas à mesure de plaider elles-mêmes leurs causes.

En revanche, il appartient à la génération actuelle de se remettre en cause pour le bien du futur. C'est avec raison que H. Jonas, dans le cinquième chapitre de son ouvrage : « *Principe responsabilité* » propose l'éthique du futur que nous allons analyser par la suite. L'avenir de l'humanité et l'avenir de la nature impliquent du coup une solidarité intergénérationnelle.

Cependant, dans le cas de l'Afrique subsaharienne, nous ne pouvons pas espérer de tout le monde une attention particulière à la dégradation lente et sûre du patrimoine naturel. Cette dégradation s'est encore aggravée suite aux conflits armés que nous avons analysé, qui changent complètement l'équilibre de l'environnement humain, la situation des ressources naturelles et remettent en question le droit des autres à un environnement sain dans la région étudiée.

1.2. Le pacte intergénérationnel à l'environnement sain

La crise écologique nous interpelle en ce sens que le droit d'user des bienfaits de la nature est légitime pour chacun, à condition de concilier l'intérêt privé et l'intérêt général. Toutefois, l'intérêt général doit passer en premier lieu. Et du coup, toute notion de droit s'accompagne de devoirs à l'égard des autres et de la nature. Ceci constitue une urgence, vu le climat qui règne dans la région subsaharienne où le souci personnel et immédiat prime encore sur celui des autres, c'est-à-dire des générations présentes et futures

C'est cet état des choses qui a poussé J. de Malafosse à soutenir que le droit de l'environnement devrait constituer, pour l'historien du droit contemporain, un terrain urgent d'investigation. Car, affirme-t-il : « Les transformations sont à la fois rapides, multiples et complexes »²⁷⁸. Pour lui, le droit des autres à la nature s'insère lui-même dans un mouvement plus vaste, en faveur de l'environnement et au-delà encore, en faveur de ce qu'il est convenu d'appeler la « *qualité de la vie* ». Un environnement sain détermine donc la qualité de la vie.

Par « *les autres* », on n'entend pas seulement des étrangers des autres continents, des autres religions, cultures et civilisations, mais aussi et surtout des voisins de vie, nos enfants et petits enfants, qui constituent ce qu'on appelle en terme écologique « *les générations futures* »²⁷⁹. De cette manière, la protection de l'environnement est une urgence, en tant que

²⁷⁸ DE J. MALAFOSSE, *Le droit des autres à la nature...*, p. 511.

²⁷⁹ H. JONAS, *Principe responsabilité*. L'auteur propose une éthique du futur. Etre responsable c'est accepter d'être pris en otage par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé (la nature). Que nous le voulions ou non, nous sommes les architectes de la société à venir, car il nous appartient déjà plus d'enrayer le progrès technologique, même si nous le voulions. Le souci et la peur de l'avenir nous prend en otage et nous devons en être conscients.

remise en question de l'opposition classique entre l'intérêt économique privé et l'intérêt général. Il faut créer absolument un équilibre entre les deux, pour ne pas céder au pire.

Du coup, selon notre auteur, les propriétaires du sol ou de simples locataires doivent aspirer à la reconnaissance d'un droit à la nature inviolable et sacré, basé sur la confiance aux autres, comme premier élément constitutif du droit de l'environnement. Ils ont donc une fonction sociale à remplir. « C'est pourquoi l'historien du droit contemporain doit ouvrir cette liberté d'évolution en matière d'écologie aux pleins enseignements »²⁸⁰. Cette liberté ne peut s'exercer au détriment de la génération suivante. Car il est plus facile de remplacer un régime politique, économique et social malsain, que de remplacer un environnement pollué par un autre qui soit sain. La révolution est bonne et même souhaitable, mais le bouleversement est dangereux surtout en matière de gestion de l'environnement.

En effet, la déclaration des droits de l'Homme reconnaît les nouvelles aspirations des citoyens relatives à l'environnement. Il faut reconnaître, comme le dit M. Serre, qu'elle n'a fait qu'encourager l'anthropocentrisme de la culture moderne, mettant ainsi le droit de la nature en danger. Mais, la récente reconnaissance du droit de la nature est un petit pas intéressant, dans la prise de conscience de l'état calamiteux de notre planète.

Cette voie a aussi été préconisée par le conseil européen du droit de l'environnement. Monsieur V.A.-Ch. Kiss y posera à l'occasion, la question de savoir si on peut définir le droit de l'Homme à l'environnement, qui figurait déjà dans la *Revue juridique de l'environnement*, de 1976. Il pense qu'il ne faut pas parler du droit de chacun à la nature, mais plutôt du devoir de chacun envers la nature. Il était donc urgent de lier un devoir individuel de protection de la nature à la reconnaissance d'un droit à la nature. Car « Le problème fondamental est bien la reconnaissance d'une responsabilité individuelle de chaque utilisateur de l'espace naturel »²⁸¹.

Dans le même sens, l'article de la charte de la nature du 10 juillet 1976 en France stipule : « il est du devoir de chacun de veiller à la sauvegarde du patrimoine naturel dans lequel il vit ». Donc la reconnaissance du devoir doit l'emporter sur le droit. Cela revient à dire que, le devoir de chacun est le seul moyen d'assurer l'existence d'un droit général des autres et des droits spécifiques de chacun à la nature. Ce devoir suppose simplement rétablir la confiance perdue en la nature, à travers un contrat respectueux entre les hommes et de ces derniers avec la nature.

²⁸⁰ DE J. MALAFOSSE, *Le droit des autres à la nature*, p. 512.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 512.

En fait, la pression actuelle de l'opinion publique, sur la dégradation de notre patrimoine naturel commun, fait que le devoir de chacun de veiller à la préservation de la nature devient urgent, par rapport à son droit à user de la nature. Mais, force est de constater que trop souvent notre agir politique, qui influe beaucoup sur nos libertés économiques égoïstes, hypothèque toujours ce renversement de valeurs, qui consiste à remplacer le devoir de préserver par le droit d'abuser. Il est donc impératif de penser au droit intergénérationnel en matière d'environnement.

Concrètement, le devoir de chacun de préserver l'environnement doit devenir la mesure justificative, la plus acceptée actuellement, pour limiter le droit de propriété. Le droit de propriété doit céder la place au devoir de préserver la nature pour les autres. E. Pisani nous éclaire là-dessus : « la protection du sol est devenue chose trop sérieuse pour être confiée au propriétaire »²⁸². Il faut donc la confier au pouvoir public, avec assentiment démocratique du peuple, de pouvoir réglementer le droit de propriété, sinon au bon plaisir de Dieu. Cette politique serait actuellement la bienvenue pour l'Afrique subsaharienne.

Il découle que le propriétaire doit coiffer la casquette d'usager de la nature. Car cela lui confère surtout le label de protecteur de ce qu'il doit éviter de détruire. D'où, la question environnementale devient une exigence incontournable à tout projet de développement humain dans tous les coins du monde. C'est l'homme qui demeure le centre d'ordonnancement du défi à lever : passer du droit d'user de la nature au devoir de la préserver. Cela suppose un nouveau contrat naturel ou une nouvelle vision de renouveler sa confiance et son équilibre avec la nature. C'est là où se situe le vrai enjeu d'éthique écologique.

Cette option ne sera possible, qu'en faisant de prime à bord un petit bilan critique de l'évolution historique du rapport entre l'économie humaine et l'écologie de la planète, en vue d'éclairer la suite de notre étude.

²⁸² E. PISANI, *Utopie foncière...*, p. 113.

1.2. Evolution du rapport entre l'économie humaine et l'écologie planétaire

Pour mieux faire émerger le rapport important entre l'économie humaine et l'écologie planétaire, nous allons analyser deux types d'évolution économique de l'homme dans l'histoire : l'économie du cow-boy et celle de l'astronaute. Signalons aussi que cette évolution a été aussi analysée par Noël Izenzama Mafouta dans son ouvrage sur : « *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation* »²⁸³.

1.3.1. L'allégorie de l'économie du cow-boy et de l'astronaute

L'expansion industrielle, tout en étant un bien pour l'homme, a déclenché en grande partie la crise écologique actuelle. Elle a constitué un tournant décisif dans le rapport entre l'économie humaine et l'écologie de la biosphère. Et cela s'est déroulé en deux phases : l'homme du cow-boy et l'astronaute.

1.3.1.1. Economie du cow-boy

Notons tout d'abord avec G. Ruffolo, que la métaphore bucolique de « *l'économie du cow-boy* » peut expliquer précisément l'évolution le progrès *sui generis* dans le rapport entre l'homme et la nature impliquée par le processus d'industrialisation. Depuis l'apparition de l'*Homo sapiens* jusqu'à la révolution industrielle, l'économie de l'homme avait une dimension nettement inférieure à celle de l'écologie planétaire, c'est-à-dire de l'ensemble des transformations produites par la nature au niveau de la biosphère.

On peut observer à ce sujet, qu'il y a deux siècles, l'économie de l'homme était un peu comme l'économie du cow-boy, qui se déplace à loisir sur des immenses prairies, en disposant à foison des ressources naturelles, pour ses propres besoins et ceux de ses troupeaux. Voici ce qu'il dit à son propos: « Dans la grande prairie l'air que le cow-boy respire, l'eau dont il s'abreuve, l'herbe que ses bêtes broutent sont des ressources inépuisables et gratuites. Dans la grande prairie, les déchets produits par le cow-boy et son cheptel sont facilement absorbés et recyclés. Dans la grande prairie, le cow-boy trouve aisément toutes les ressources nécessaires à la fois pour faire face aux impondérables et pour améliorer la production »²⁸⁴.

²⁸³ Izenzama Mafouta N., *La paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico-anthropologique de l'écodéveloppement*, Bruxelles, Peter Lang, 2002.

²⁸⁴ P. GRECO (dir.), *Lo sviluppo sostenibile. Dalla Conferenza di Rio alla Conferenza di Johannesburg*, Napoli, CUEN, 2002, p. 22.

Comme on le constate, l'économie du cow-boy repose sur deux faux théorèmes non démontrés, notamment : le théorème de la *substituabilité illimitée* et le théorème de la *technologie inépuisable*.

Le premier théorème soutient que les ressources naturelles, même épuisables sont abondantes, si bien qu'on peut ne pas se préoccuper de leur pénurie. Une fois, par exemple, la source d'eau tarie ou l'herbe d'un pré épuisée, le cow-boy déplace son bétail vers une nouvelle source d'eau et un nouveau pré²⁸⁵.

Quant au second, il affirme que la technologie humaine, grâce à ses formidables performances, est en mesure de satisfaire tout le monde, par la surproduction des ressources. En clair, « notre cow-boy peut toujours recourir à une pompe pour puiser l'eau de la rivière, s'il en a besoin ou à l'engrais naturel, si l'herbe du pré est insuffisante pour nourrir son bétail. Si la rivière s'assèche, il utilisera une tarière pour puiser l'eau du sous-sol. Et si l'engrais naturel ne fait pas croître l'herbe, il y a les fertilisants naturels, etc. »²⁸⁶.

En fait, ces deux théorèmes sont des postulats jamais démontrés. On sait par ailleurs que dans un système physique fini, les ressources épuisables finiront tôt ou tard, si elles sont exploitées de manière systématique et acharnée. Quant au progrès de l'innovation technologique, il est loin d'être un acquis, au vu des questions sociales et économiques qui posent encore problème dans certains coins de la planète.

Donc, l'économie du *cow-boy* s'avère durable, tant qu'il est seul dans la grande prairie et use de la confiance dans sa relation avec le bien. Les ressources sont abondantes par rapport à ses besoins, au point d'apparaître inépuisables. Son innovation technologique est tellement minime, qu'elle est donc toujours réalisable. L'économie humaine était écologiquement durable, à l'image de l'économie du cow-boy, tant que l'humanité entière et son économie étaient encore plus petites que la biosphère.

Signalons qu'ici, nous sommes en pleine époque préindustrielle. On peut aussi, à la suite de G. Ruffolo, parallèlement à la métaphore du *cow-boy*, faire recourt à la métaphore spatiale de l'*astronaute*, pour illustrer la nouvelle donne de l'économie humaine de l'ère industrielle.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 22.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 22-23.

1.3.1.2. L'économie de l'astronaute

A la différence du cow-boy, qui bénéficie d'un espace vital incommensurable, doté de ressources naturelles quasiment inépuisables, l'astronaute est contraint à vivre dans un environnement assez réduit, avec des ressources fort limitées et avec une possibilité d'innovation technologique presque nulle. Voici la description que P. Greco fait de cette économie: « L'astronaute dispose à bord de sa navette spatiale de stocks limités de nourriture, d'eau et même d'air. Mais surtout, il n'a aucune possibilité de substituer ces ressources. Il ne peut donc s'approvisionner auprès d'aucun magasin pour la nourriture, ni se ravitailler à aucune source d'eau vive, il ne peut non plus respirer, dans l'espace clos, un autre air sinon celui qu'il est bien contraint de conserver jalousement et de recycler dans son vaisseau. L'astronaute constate, à chaque instant, que les ressources naturelles sont précieuses, parce qu'elles sont dramatiquement limitées »²⁸⁷. Ceci pousse notre astronaute à la parcimonie, pour sa survie dans son mode de consommation de ces trois denrées rares : la nourriture, l'eau et l'air.

Comme on peut le remarquer, l'économie de l'astronaute a atteint des dimensions comparables à celles de l'écosystème restreint dans lequel il vit. Alors, quand les dimensions de l'économie humaine deviennent comparables à celles de l'écologie, c'est-à-dire de l'économie de l'environnement, le mode de vie de l'homme doit nécessairement changer, d'autant plus que les deux théorèmes, qui ont fonctionné dans la période de l'insouciance, ne peuvent plus être opérationnels : les ressources sont épuisables et la technologie, quelle que soit son efficacité, n'a pas une capacité infinie d'augmenter la productivité des ressources²⁸⁸.

Bref, sur le plan moral ou éthique, il apparaît que l'économie humaine a vraiment perdu les traits typiques de l'économie du cow-boy. Les dimensions de l'économie sont désormais comparables à celles de l'écologie globale et l'homme, comme l'astronaute, est obligé de prendre conscience des problèmes posés par l'environnement dans lequel il mène son existence²⁸⁹. Ces problèmes environnementaux ont amené les écologistes à poser un diagnostic général sur l'état de la planète, à partir des données quantitatives relatives, à la consommation de l'énergie biochimique de la biosphère.

Au fond, pensons-nous que l'économie humaine est demeurée en expansion continue et avoisine les dimensions de l'économie de l'astronaute ? C'est en fait l'homme qui demeure

²⁸⁷ P. GRECO, *Lo sviluppo sostenibile...*, p. 24.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 28.

l'acteur global du déclenchement de la crise écologique contemporaine, par ses activités économiques complexes. Ce problème se pose avec acuité en Afrique subsaharienne. Et la naissance de l'écologie comme science a permis d'objectiver les problèmes posés par G. Ruffolo.

1.3.2. La naissance de l'écologie comme science

C'est vers les années trente (30) que l'écologie comme discipline scientifique est née. C'est au Biologiste allemand Ernst Haeckel qu'on doit son invention. C'est une science complexe, située au carrefour de nombreuses disciplines : la biologie, la physiologie, la génétique, l'évolution etc. C'est le développement urbain et industriel qui lui a donné son importance. L'écologie étudie les interactions entre les organismes et leur environnement ou habitat. D'une manière concrète : « Elle s'intéresse à tous les niveaux d'organisation du vivant supérieur à l'individu. Elle étudie *l'être vivant* dans son environnement, mais aussi *l'espèce* (l'ensemble des organismes capables de se reproduire entre eux), la population (les individus d'une même espèce occupant un même habitat), la communauté écologique (les diverses populations vivant dans un même lieu), l'écosystème (les communautés écologiques en relation avec les composantes physico-chimiques de leur environnement), et enfin la biosphère, constituée par la totalité des écosystèmes »²⁹⁰.

En d'autres termes, on pense que plus un écosystème est pauvre en espèces, plus il est fragile. Selon certains chercheurs, « la stabilité des écosystèmes et l'équilibre de la biosphère toute entière semblent dépendre étroitement de leur richesse en espèces, c'est-à-dire de leur biodiversité »²⁹¹. En outre, les écologistes focalisent aussi leurs investigations sur le fonctionnement des diverses populations. On retiendra ici, notamment, les notions de *niche écologique* et *réseau trophique*.

Par *niche écologique*, on entend l'ensemble des conditions alimentaires et autres qui conditionnent sa répartition dans un lieu. Autrement dit, la *niche écologique* est à la fois l'adresse et la profession d'une espèce donnée au sein de l'écosystème planétaire.

Quant au *réseau trophique*, il est constitué par l'ensemble des chaînes alimentaires d'un écosystème. « Cette organisation des êtres vivants en réseau permet aux écosystèmes d'encaisser les perturbations. Par exemple, si une proie vient à manquer, un prédateur pourra reporter ses efforts de chasse sur une autre espèce »²⁹².

²⁹⁰ I. BOURDIAL (Dir.), *La vie et l'écologie*, Paris, France Loi-sirs- Larousse Bordas, 2001, p. 94.

²⁹¹ I. BOURDIAL (Dir.), *La vie et l'écologie...*, p. 95.

²⁹² *Ibid.*, p. 95.

En effet, la question de l'impact écologique des activités humaines sur l'environnement a été systématiquement étudiée et formalisée par P. Ehrlich, écologiste et J. Holdren, un énergiste autour de 1970. Selon eux cet impact (I) est résultant de trois facteurs : la population (P), l'afflux (A) et le dommage écologique (T) causé par l'usage des techniques nécessaires à la production des biens matériels consommés. Nous pouvons la formuler mathématiquement comme suit : $(I = P \cdot A \cdot T)$. Cette formalisation a été revue et corrigée dans sa nouvelle version proposée par P. Harrison en ce terme : $(I = P \cdot C \cdot i)$. C'est-à-dire le P représente la population, le C désigne la consommation moyenne de matière et d'énergie par habitant et enfin le terme i , signifie impact écologique par unité de consommation.

Mais essayons d'appliquer ces formules à l'Afrique subsaharienne ? La formule $I = P \cdot A \cdot T$ s'applique bien à la situation africaine. A est plus important dans les zones urbaines polluées par les immondices, les déchets toxiques, la pollution de l'air, d'où des conditions de vie dégradées : mortalité élevée, épidémies, famine etc. Est-ce là la justice sociale ? Par contre la formule $I = P \cdot C \cdot i$ ne peut s'appliquer : la consommation moyenne de matière et d'énergie par habitant est très faible et pourtant l'impact écologique est important à la fois en zones urbaines et dans les régions rurales comme démontré dans la première partie.

C'est ainsi qu'une étude du rapport entre pensée économique et l'environnement éclairera davantage notre étude.

1.4. Le rapport entre pensée économique et l'environnement

Les économistes sont actuellement de plus en plus conscients des questions écologiques et reconnaissent, tout azimut, que l'économie dépend largement de l'écosystème terrestre. Beaucoup de sujets préoccupant l'écologie sont liés à l'expansion économique, notamment : l'exploitation abusive des forêts, des ressources non renouvelables, des avancées des déserts, l'érosion des sols, les mauvais pâturages, la disparition des espèces commercialisables, l'augmentation du dioxyde de carbone, la hausse des températures, l'industrialisation absolue, la fonte glacière, la hausse du niveau de la mer etc.²⁹³. Voyons à présent comment a évolué la pensée économique en cette matière.

Dans un premier temps, nous étudierons le dynamisme de la pensée économique, dans un deuxième, les politiques économiques environnementales et dans un troisième et dernier temps, les limites au développement économiques.

²⁹³ LESTER R. BROWN, *Eco- économie...*, p. 9.

1.4.1. Le dynamisme de la pensée économique

A la suite de R. Zonin et L. Ambrosi, nous pouvons distinguer trois étapes cruciales dans l'évolution du rapport entre la pensée économique et l'environnement : l'environnement comme réceptacle de ressources, la déséconomie externe et l'économie de l'environnement.

1.4.1.1. Environnement comme réceptacle de ressources

Cette première étape correspond à la naissance de la science écologique. Ici la nature est considérée comme source intarissable de ressources à utiliser et à gérer efficacement selon les besoins de l'homme. C'est à ce niveau que remonte l'idéologie de l'accroissement du bien-être de tous à travers l'augmentation soutenue de la production économique (matérielle)²⁹⁴. Cette idéologie sera propagée par Adam Smith (1776) dans « *les Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* ».

Dans cette optique, on n'admet aucune limite dans l'exploitation des matières premières et on ne pense pas aux effets pervers, que cette exploitation économique pourrait engendrer, à la fois sur l'environnement et sur l'homme lui-même. Les richesses naturelles sont donc inépuisables. C'est dans cette logique, que certains manuels classiques d'économie politique persistent à enseigner encore que l'air, l'eau et les forêts sont des ressources illimitées et ne sont donc pas des biens économiques, malgré l'alerte générale entre autre donnée par le Club de Rome.

En fait, c'est très tard qu'apparaîtra la notion de « *limites* » au sens d'insuffisance en économie avec Malthus en 1798, Ricardo en 1817 et K. Marx en 1867. Malthus soutiendra que l'accroissement de la population dépasserait la croissance des moyens de subsistance et qu'on aboutirait fatalement à une situation de disette, appelée « *état stationnaire* ». Ricardo soutient, quant à lui que les limites sont imposées, par l'augmentation des coûts au fur et à mesure que les meilleures ressources exploitées en premier s'épuisent, et qu'elles doivent être remplacées par des ressources de qualité inférieure.

Enfin, K. Marx au 19^e siècle soutient que le développement économique pourrait être limité par les agitations sociales et politiques. Cette notion de « *limites sociales* » sera réétudiée au cours des années 70 par certains penseurs, dans le cadre de l'économie de l'environnement²⁹⁵.

²⁹⁴ Nous pouvons nous référer ici à la vision du développement comme croissance économique dans le deuxième chapitre de la première partie.

²⁹⁵ F. PELLIZZARI (dir.), *Economia ambientale*, Bologna, IL Mulino, 2003, p. 15-17.

1.4.1.2. La déséconomie externe ou externalité

Ce terme veut simplement montrer, la reconnaissance tardive des effets négatifs, du processus de production sur l'environnement naturel et humain. On pense ici à la pollution de l'environnement suite aux activités de production, qui est considérée comme une déséconomie externe (de production ou de consommation), puisqu'elle détermine le coût social pour lequel, d'une part, les consommateurs responsables ne sont pas pénalisés, et d'autre part, les personnes victimes ne sont pas indemnisées. Nous l'avons déjà analysé pour le cas de l'Afrique, au troisième chapitre de la première partie de cette dissertation.

1.4.1.3. L'économie de l'environnement

Cette dernière étape définit le système économique actuel comme un système ouvert en amont, avec l'entrée des inputs épuisables, et en aval avec les outputs comprenant l'émission des déchets réutilisables, la dégradation de l'énergie disponible et l'altération des principaux facteurs de l'environnement (eau, air, sol). Selon l'éco-économie, le paradigme du développement économique actuel n'est pas durable à long terme, d'autant plus qu'il produit des impacts néfastes sur l'écosystème.

En revanche, on peut comprendre qu'« une économie durable, respecte le rendement durable des écosystèmes dont elle dépend : les pêcheries, les forêts, les pâturages et les terres cultivables. Une pêcherie donnée peut supporter des prises d'une certaine taille, mais, si les demandes de la pêche excèdent le rendement durable- ne serait-ce que, disons, de 2% par an-, les stocks de poissons commenceront à diminuer et ils finiront par disparaître. En revanche, les prélèvements sont indéfiniment supportables tant qu'ils n'excèdent pas le niveau du rendement durable. Il en va de même pour les forêts et les pâturages »²⁹⁶.

D'une manière globale, nous disons que l'éco-économie requiert l'établissement des critères bien appropriés dans le processus de production, afin de distinguer les biens essentiels des biens non essentiels, ainsi que pour sélectionner les technologies adaptées, c'est-à-dire respectueuses de l'environnement. D'où l'exigence de certaines politiques de gestion de l'économie et de l'environnement.

1.4.2. Les politiques économique-environnementales

Il s'agit ici des différentes politiques économiques de contrôle ou de correction des niveaux d'émission et de contamination élaborées, en vue de stabiliser les niveaux sociaux optimaux de pollution. R. Zonin et L. Ambrosi les regroupent en trois catégories : les

²⁹⁶ LESTER R. BROWN, *Eco-économie...*, p. 125.

instruments normatifs de contrôle et de commandement, les instruments correcteurs, de réglementation indirecte et les instruments de prévention.

1.4.2.1. Les instruments normatifs de contrôle et de commandement

Les auteurs dégagent quatre modèles d'instruments dont :

1° *Au modèle d'émission* : Il prévoit d'évacuer des décharges publiques lorsqu'elles dépassent un certain seuil de stabilité.

2° *Au modèle de corps récepteur* : Il s'agit d'un niveau désiré de la qualité de l'environnement.

3° *Au modèle de procédé* : Les caractéristiques imposées des installations fixes ; instrument jugé vexatoire par les entreprises, par rapport aux standards d'émission.

4° *Au modèle de produit* : Il s'agit du niveau de pollution admis dans les produits.

1.4.2.2. Les instruments correcteurs, de réglementation indirecte

A ce sujet, il faut distinguer les droits d'émission négociable et les taxes environnementales :

1° **Les droits d'émission négociable** : c'est un système proposé en 1968 par Dales et introduit aux Etats- Unis à partir de 1978 dans le but de rendre moins rigides les normes d'émission et de procédé relatives aux installations fixes, en permettant des compensations au sein des entreprises, entre les entreprises et au niveau territorial. Ces instruments ont introduit des éléments de flexibilité et sont, pour ce faire, très appréciés par les entreprises qui les ont mis en œuvre. Ils sont également expérimentés en Allemagne.

2° **Les taxes environnementales** : Il s'agit des taxes et redevances sur les émissions. Les coûts marginaux effectifs de dépollution de chaque entreprise déterminent son choix de dépolluer ou de payer. Il y a aussi les taxes sur les produits : par exemple les produits contenant des substances déterminées : soufre dans les combustibles, chlorofluorocarbures (CFC) dans les sprays, carbon-tax, taxe sur les sachets en plastique, etc. Enfin, il y a les taxes et redevances pour service rendu comme la taxe pour la collecte des déchets.

1.4.2.3. Les instruments de prévention

Il faut noter qu'il s'agit de quatre instruments indispensables de prévention dont :

1° **La marque écologique ou écolabel** : cet instrument facultatif est concédé aux produits qui développent un faible niveau de pollution au cours du processus de production, pendant

l'usage et en fin d'usage, en minimisant la quantité et la dangerosité des déchets finaux, en prévoyant leur recyclage par exemple. Cet instrument est adopté par bon nombre de pays comme l'Allemagne, La France, le Japon, le Canada etc. Aucun pays africain n'est presque concerné intégralement.

2° La question d'écobilan : Il s'agit de l'analyse du cycle de vie du produit, de sa production à son démantèlement, généralement nécessaire pour la demande de l'écobilan. Cet instrument permet une analyse complète de l'entreprise. Elle prévoit la comptabilisation des flux d'entrée et de sortie des matières premières (terre, eau, air, énergie), des biens intermédiaires, des produits finis, des déchets et leur vérification par rapport aux normes contre le risque industriel et pour la sécurité du lieu de travail.

3° L'audit environnemental : Il s'agit d'obtenir une certification volontaire de conformité de l'entreprise par rapport aux normes environnementales, rédigée par l'entreprise elle-même ou par les entreprises spécialisées.

4° Certification des procédés et des produits biologiques : On procède par l'adoption des procédés de production qui excluent l'usage des substances chimiques de synthèse. En Europe, elle est réglementée pour les produits agricoles, au niveau communautaire, depuis 1991.

Ainsi donc, ces mécanismes de contrôle et de prévention mis en place veulent démontrer que l'idéologie du développement économique a des limites. Ces dernières sont dues à la gravité de la crise écologique planétaire, qui en fait soulève la crise du modèle actuel du développement économique, qui cause les injustices sociales surtout au Sud.

1.5. La question des limites au développement économique

Nous analyserons ces trois limites-ci : les limites écologiques dues à l'explosion économique, les limites à la gestion des ressources naturelles et celles dues à l'explosion démographique.

1.5.1. Les limites écologiques à l'explosion économique

La notion de « limites » a connu une évolution remarquable, à la fois dans la conception et la perception, depuis le début des années 1970, avec le *Rapport du Club de Rome*. Il s'agit essentiellement de limite d'input à la croissance, qui implique surtout la question de ressources naturelles et d'énergie. La crise écologique a amené les pays du Nord à

se préoccuper aussi de la question de la pollution, et de la gestion de déchets. Les limites sont désormais vues plus en termes de capacité et de volonté politique²⁹⁷.

En effet, les capacités physiques et biologiques de la biosphère limitent l'activité économique. Et de façon globale, « le développement industriel, parce qu'il se sert des ressources naturelles et agit sur la biosphère, réduit ces limites plutôt qu'il ne les repousse »²⁹⁸. C'est ainsi que le concept du développement durable suggère en même temps ralentir le processus de la dégradation environnementale et d'élargir les limites de la biosphère, notamment par l'entremise du progrès technique, de l'éducation à l'environnement et des politiques de l'environnement²⁹⁹.

Théoriquement, on distingue actuellement deux sortes de *limites* possibles à l'expansion économique : les *limites* au développement liées à l'absorption des déchets et les *limites* au développement liées à la disponibilité des ressources³⁰⁰.

1.5.1.1. Limites dues à l'absorption des déchets

Ce type de limites à la croissance économique est défini par l'économie environnementale, partant du paradigme de *bilan des matières*. L'activité économique est perçue comme un processus de transformation de matières et d'énergie. A la fin de ce processus, les matières et l'énergie utilisées réapparaissent sous forme des déchets à déverser finalement dans la nature. Cela revient à dire que les matières qui entrent dans le système économique ne sont pas détruites par les activités de production et de consommation. Elles sont transformées chimiquement et dispersées. Elles entrent comme matières utiles et ressortent comme matières inutiles, sous forme des déchets urbains, gaz d'échappement etc. Il est donc pratiquement impossible, de détruire absolument les déchets produits par l'activité économique sur tous les plans.

Malgré ces limites, la croissance économique soutenue augmente de manière considérable le volume de déchets produits et déchargés dans la nature. De cette manière, le volume de déchets toxiques croît chaque année par rapport aux capacités d'absorption limitées des milieux naturels. C'est ici où apparaît la première limite possible, grâce à l'expansion économique liée à l'insuffisance des milieux naturels, de recueillir les montagnes de déchets générées par les systèmes économiques. Ce sont notamment de rivières, de fleuves,

²⁹⁷ M. FINGER, *Promoteurs globaux, résistance locale. L'ingérence au quotidien*, dans FABRIZIO SABELLI (Dir), *Ecologie contre nature...* p. 92.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 92.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 92-93.

³⁰⁰ R. KERRY TURNER, D. W. PEARCE et IAN BATEMAN, *Economia ambientale...*, p. 51-60.

les décharges terrestres, la mer et l'atmosphère qui sont des réceptacles naturels des déchets industriels.

En revanche, l'Afrique subsaharienne souffre de cette limite pour le moment, car des tonnes de déchets déversés dans son réseau hydrographique et ses forêts empoisonnent le milieu naturel et vital. Le deuxième type de limites est lié à la disponibilité des ressources naturelles.

1.5.1.2. Limites dues à la disponibilité des ressources naturelles

Toutes les matières et l'énergie utilisées par le développement économique proviennent des ressources naturelles. Par « *ressource naturelle* », on sous-entend un « objet physique ou biologique, identifié ou hypothétique, qui peut satisfaire des besoins humains de nature biologique, technique ou culturelle »³⁰¹. C'est-à-dire, qu'une ressource naturelle n'est pas a priori définie par rapport à l'économie. Il existe donc dans l'environnement biophysique des matières et des énergies qui, de prime à bord, ne sont pas des ressources susceptibles de rendre un service à l'espèce humaine³⁰².

Nous pouvons, en effet, catégoriser d'une manière générale les ressources naturelles en deux types : les *ressources renouvelables* et *non-renouvelables*. Les deux notions sont de conventions qui désignent, d'une part, des flux de matière et d'énergie de l'environnement biophysique (eau, sol, biomasses diverses) et d'autre part, des stocks de minerais (cuivre, étain, plomb etc.) et d'énergie fossile (houille, pétrole brut, gaz naturel,...)³⁰³.

Quant à une ressource renouvelable, elle a la propriété de se régénérer et est donc inépuisable, si elle est exploitée ou utilisée à bon escient. On peut, par exemple, reboiser les espaces dévastés par la déforestation, pour assurer le renouvellement de la flore ou encore renoncer momentanément à la pêche ou à la chasse, pour faciliter la régénération naturelle des stocks de poissons et de gibiers. Cette manière d'user des ressources renouvelables n'impose en tout cas aucune *limite* au développement.

Cependant, tel n'est pas le cas des ressources non renouvelables, d'autant plus que celles-ci existent seulement en quantité limitée et ne peuvent donc pas se régénérer. Nous pensons que si la croissance économique devait dépendre d'un usage toujours accru des ressources non renouvelables, comme le pétrole, le processus de développement économique

³⁰¹ G. PILLET, *Economie écologique*, Genève, Georg Editeur, 1993, p. 85.

³⁰² *Ibid.*, p. 85.

³⁰³ *Ibid.*, p. 84.

pourrait alors être limité par les stocks de pétrole disponibles dans le sous-sol³⁰⁴. Ici, nous avons donc un autre type de *limite* écologique au processus de développement, lié à la disponibilité limitée des ressources épuisables.

Ceci étant la notion de gestion des ressources naturelles doit entrer en jeu, car elle influence largement la résolution des conflits politiques et économiques qui aggravent les injustices sociales et la crise écologique en Afrique subsaharienne.

1.5.2. Limites écologiques à la gestion des ressources

Il s'agit ici d'évoquer deux limites majeures, à savoir : celles dues à l'exploitation des ressources renouvelables et celles dues aux ressources non-renouvelables.

1.5.2.1. L'exploitation des ressources renouvelables

La situation de libre accès et d'absence de droits de propriété exposent gravement les ressources renouvelables au danger de la surexploitation et même d'extinction. Il s'agit d'une situation tragique de ce qu'on peut appeler communément « *les biens communs* ». Par *biens communs*, on comprend l'idée d'une *propriété commune* des ressources possédées par une communauté et qui sont librement accessibles par quiconque. L'idée de *libre accès* signifie en fait, le fait que personne n'est propriétaire de la ressource. C'est dans ce cadre-ci que parler de la tragédie du libre accès paraît un peu plus justifiable et exacte.

En effet, une gestion efficiente des ressources renouvelables recommande un mode de gestion approprié. On distingue ainsi quatre régimes de gestion des ressources naturelles renouvelables, en termes de droits, de devoirs et de privilèges, notamment : *la propriété publique, la propriété privée, la propriété commune et le libre accès*.

1° Pour ce qui concerne la ***propriété publique***, elle peut bien assurer la conservation d'une ressource naturelle, mais beaucoup dépend, à ce niveau, des motivations de l'administration et de sa capacité de garantir le contrôle de ladite ressource. A ce niveau, c'est l'Etat qui est la puissance publique souveraine et maître des richesses du sol et du sous-sol dans le territoire national. Cette responsabilité de l'Etat devra éviter la tragédie du terme « *biens communs* ». C'est lui qui détermine les normes et les règles d'exploitation des ressources nationales.

En Afrique, on constate malheureusement l'irresponsabilité de ses Etats, dans la gestion publique des ressources naturelles. Ils se désengagent au profit des opérateurs privés, réputés plus efficaces en la matière et qui imposent à l'Etat et à ses populations les règles du jeu.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 53.

L'Etat irresponsable subit donc la politique des différentes sociétés d'exploitation et se voit privé de la bonne gestion de ses propres ressources naturelles.

2° Quant à la **propriété privée**, elle réussit probablement à mieux conserver la ressource naturelle, pour autant que le taux d'escompte du propriétaire ne soit pas élevé. Ici les individus se voient octroyer des titres de *propriété foncière* sous forme de document, avec garantie de la part des autorités légales que lesdits titres seront respectés. Le manque de sureté de la propriété peut conduire à quelques incertitudes de nature à contribuer à la dégradation de la ressource, que l'on est censé justement combattre, par la concession du droit de propriété.

Malgré ces incertitudes, un certain courant de pensée soutient, que la privatisation constitue l'unique manière solide de parer aux risques environnementaux posés par le régime du *libre accès* et de la *propriété commune*. On pense que la privatisation deviendra tôt ou tard la seule norme de gestion et surtout quand les ressources deviendront rares sous l'explosion démographique³⁰⁵. Il faudrait, par ailleurs, reconnaître que la privatisation n'est probablement pas le mode le plus optimal de gestion des ressources naturelles, du point de vue de la société. La réglementation demeure donc nécessaire.

3° Pour le **libre accès** ainsi que la **propriété commune**, ils mettent d'une manière générale en danger la conservation des ressources naturelles. Cependant, le libre accès n'aboutit pas nécessairement à l'exploitation excessive et les régimes de propriété commune ou collective pourraient très bien réussir à gérer de manière durable les ressources renouvelables³⁰⁶. Il est reconnu aujourd'hui que les communautés locales connaissent et comprennent mieux leur environnement.

Cette donnée constitue donc un atout majeur pour la conception et élaboration participative d'une meilleure politique de gestion des ressources locales, dans le sens bien sûr d'une éthique d'écodéveloppement. Car « Chaque groupement humain dans une situation spécifique, avec des ressources et des moyens propres, doit trouver sa stratégie particulière pour mettre en œuvre un projet de vie estimé sociopolitiquement le meilleur »³⁰⁷.

Il ressort que ces types de gestions analysées sont caractéristiques de ressources renouvelables. Mais elles ne sont pas encore très opérationnelles dans le contexte africain marqué par les injustices sociales.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 224.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 223.

³⁰⁷ I. SACHS, *Stratégie de l'écodéveloppement...*, p. 37.

En clair, une vraie politique du développement économique ne peut être qu'une politique d'écodéveloppement³⁰⁸. Mais, il faut aussi tenir compte de deux facteurs qui peuvent déranger cette politique commune, notamment la *pression de la croissance démographique* sur les ressources et les *abus regrettables* de la technologie. Il faut aussi tenir compte des politiques de gestion des ressources non renouvelables.

1.5.2.2. La gestion des ressources non renouvelables

C'est la quantité globale déterminée qui caractérise essentiellement les ressources non renouvelables. Ceci revient à dire autrement que, plus grande est la quantité extraite et utilisée présentement, plus petite sera celle disponible pour les générations futures. C'est de cette manière qu'on ne pourra parler d'une quelconque *exploitation durable* des ressources non renouvelables³⁰⁹.

En effet, cela nous amène à comprendre que l'entreprise d'extraction est confrontée à deux décisions fondamentales connexes : le taux d'extraction des ressources et la durée de la période d'extraction. Pour cette catégorie de ressources non renouvelables, il y a aussi des conditions pour son exploitation ou sa gestion : la disponibilité et rareté d'une ressource, les indicateurs de rareté physique, les indicateurs de rareté basés sur le prix et le danger de l'explosion démographique.

1.5.2.2.1. La disponibilité et rareté d'une ressource

En langage économique, la rareté d'un bien ou d'un service se reflète dans les coûts et les prix. Sur le plan pratique, mesurer et prévoir la disponibilité et la rareté actuelles et futures d'une ressource donnée est une opération complexe, qui demande une combinaison des données, des méthodes et des techniques des sciences physiques, de l'ingénierie des matières et de l'économie³¹⁰.

Dans le débat sur la rareté des ressources naturelles, nous avons deux positions, notamment les malthusiens et les ricardiens. Pour les premiers, partisans du malthusianisme orthodoxe, l'humanité doit s'attendre très probablement dans un futur plus au moins proche à l'épuisement des ressources naturelles, dénommé la *rareté physique absolue*.

Le néo-malthusien, quant à lui, souligne l'importance des limites environnementales dans les activités d'extraction des ressources et soutient que l'exploitation continue des

³⁰⁸ Ibid., p. 37.

³⁰⁹ R. KERRY TUNNER, D. W. PEARCE ET I. BATEMAN, *Economia ambientale...*, p. 227.

³¹⁰ Ibidem.

ressources de faible quantité exigera toujours une énorme quantité d'énergie, qui conduira à des niveaux de pollution inacceptables et à la perte des paysages et des patrimoines naturels³¹¹.

A la différence des malthusiens, la pensée ricardienne offre un cadre beaucoup plus optimiste quant à la question de la rareté des ressources. Elle considère en fait que « les effets de l'appauvrissement des ressources se manifesteront avec une augmentation dans le temps des coûts et des matières, au fur et à mesure que les sociétés d'extraction seront contraintes à exploiter des gisements de ressource de qualité inférieure. Ces sociétés consentiront de gros efforts, pour explorer et découvrir de nouveaux gisements, que le progrès technologique permettra d'exploiter, par exemple, avec des méthodes d'extraction et de forage plus efficaces et des nouvelles techniques de transformation susceptibles d'améliorer la qualité des ressources. Ainsi, le marché réagira, pour sa part, aux signaux d'augmentation des coûts et des prix, en encourageant la substitution (nouveaux produits et/ ou nouvelles techniques d'utilisation des produits), un usage plus efficace des ressources et une intensification des activités de recyclage des produits de rebut »³¹².

Cette politique, d'exploitation des ressources non renouvelables, requiert certains indicateurs de leur rareté. A ce propos, on distingue deux types : indicateurs de rareté physique et de rareté basé sur les prix de ces ressources sur le marché.

1.5.2.2.2. Les indicateurs de la rareté physique

C'est en combinant, les données géologiques sur les minerais ou sur les réserves avec les prévisions de la demande de ces ressources, qu'on pourrait calculer les mesures physiques de la rareté des ressources non renouvelables. Les estimations relatives à la valeur des réserves non renouvelables sont revues continuellement, par les institutions spécialisées. L'institut américain *Geological Survey* demeure, pour le moment la référence obligée, qui fournit périodiquement une estimation nationale et une estimation mondiale des réserves effectives et des réserves potentielles des minerais.

En outre, cet institut américain, par son système de classification, établit une distinction nette et claire entre réserves et ressources. Dans la catégorie des *réserves*, on englobe tous les dépôts identifiés sur le plan géologique, qui peuvent être exploités économiquement. On la subdivise en réserves prouvées, probables et possibles. Tandis que,

³¹¹ *Ibid.*, p. 228.

³¹² *Ibid.*, p. 228.

dans la catégorie des *ressources*, on englobe tous les autres dépôts non encore découverts ou dont l'exploitation n'est pas encore réalisable. Les ressources sont subdivisées aussi à leur tour en groupes *paramarginaux*³¹³ et *submarginaux*³¹⁴.

Cette classification a pour visée fondamentale, de fournir une aide à la planification à long terme, en collectant les informations sur la probabilité de découverte des nouveaux dépôts, sur le développement des processus d'extraction de dépôts actuellement non exploitables et sur les dépôts connus immédiatement utilisables. Rien de tout cela n'existe en Afrique subsaharienne à notre connaissance.

Toujours sur la rareté des ressources, les études pessimistes fondent elles-mêmes leur augmentation sur les calculs de *l'indice du stock statique*. Ce type de calculs utilise seulement les données sur les réserves certifiées, qu'il combine avec l'estimation de la demande des ressources supposée croître, dans le temps, de manière exponentielle³¹⁵. Mais, signalons quand même que des positions politiques et des intérêts économiques jettent surtout un voile sur l'estimation réelle des réserves.

A côté des indicateurs physiques analysés ci-dessus, une autre catégorie de mesures de rareté des ressources non renouvelables de type « *économique* », basées sur les coûts et les prix.

1.5.2.2.3. Les indicateurs basés sur le coût

Il s'agit ici des coûts et des prix qui constituent des véritables indicateurs du marché :

1° *Coûts réels de production* : les coûts des inputs nécessaires pour l'extraction et la transformation des outputs de ressources

2° *Prix réels* : les prix relatifs des outputs de ressources

3° *Prix ombre* : il s'agit des approximations telles le coût de production additionnelle des ressources certifiées. Pour le coût d'opportunité, il s'agit du manque à gagner induit par l'usage immédiat d'une ressource qui pourrait valoir plus dans un usage futur³¹⁶.

Selon ces auteurs cités dans ce point précis, notamment R. Turner, D.W. Pearce et I. Bateman, les résultats des analyses faites, qui ont appliqué ces mesures économiques de rareté

³¹³ Sont des ressources exploitables à des prix avoisinant plus ou moins le double des niveaux des prix actuels.

³¹⁴ Des ressources non exploitables, en raison de leurs coûts plus élevés.

³¹⁵ R. KERRY TUNNER, D. W. PEARCE ET I. BATEMAN, *Economia ambientale...*, p. 230.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 232.

à des données sur les minerais et les combustibles, n'ont pas été particulièrement cohérents³¹⁷. C'est ainsi que, les craintes distillées et entretenues dans le monde, par les prévisions alarmistes sur l'épuisement imminent des ressources non renouvelables, sont bien loin d'être justifiées actuellement, en analysant les faits en soi. D'où, « le monde ne risque nullement d'être privé à l'improviste d'importants minerais et combustibles nécessaires pour la croissance économique »³¹⁸.

Ce point de vue reste discutable à voir les dégâts actuels, dans la région subsaharienne par exemple, quant à l'exploitation justement de ces ressources non renouvelables, à l'occurrence la déforestation des espaces naturels, la surexploitation des gisements miniers du Katanga ou encore le colombo tantalite à l'Est de la République Démocratique du Congo.

Nous pouvons aussi dire un mot sur l'autre limite au développement, qui se fait sentir fortement, d'après certains auteurs, comme un élément important à régulariser, pour juguler la crise écologique planétaire : l'explosion démographique.

1.5.3. Limites dues à l'explosion démographique

Selon les théoriciens des *limites au développement*, l'explosion démographique de la population mondiale constitue un autre obstacle à la croissance économique. Cette croissance démographique est accusée d'exercer d'intenses pressions dommageables sur les milieux naturels, comme *phénomène multiplicateur*³¹⁹. « Plus élevé est le nombre de personnes, plus il faudra de la nourriture. Et pour obtenir plus de nourriture, on cultive une large étendue de terrain, détruisant ainsi forêts et autres écosystèmes naturels. Plus d'habitants signifie aussi une plus grande demande d'eau. En fait, l'eau par exemple est souvent considérée comme une ressource abondante, alors qu'elle est un bien plutôt rare dans certains pays. Plus de population signifie, en outre, une demande accrue d'énergie et donc aussi plus de pollution de la part des sources d'énergie et, dans les pays en voie de développement, une déforestation accrue due à la croissance de la demande en bois du chauffage. Plus rapide est la croissance de la population, plus probable est la proximité des limites à la croissance, aussi bien celle déterminée par l'évacuation des déchets que dictée par la disponibilité des ressources »³²⁰.

³¹⁷ *Ibidem*

³¹⁸ *Ibidem*

³¹⁹ Cette expression est de R. Lattès, membre du Club de Rome, qui l'applique, dans la préface à *Halte à la croissance ?* Enquête sur le Club de Rome et Rapport sur les limites de la croissance de Janine Delaunay aux phénomènes de saturation ou à évolution exponentielle, comme la croissance démographique, la production industrielle et agricole, la génération de la pollution. Lire à J. DELAUNAY, *Halte à la croissance...*, p. 6.

³²⁰ R. KERRY TURNER, D.W. PEARCE ET I. BATEMAN, *Economia ambientale...*, p. 54.

Partant de cette analyse, beaucoup d'environnementalistes proposent donc d'arrêter le processus de développement engagé jusque-là. On parle dans ce cas ici, du risque de dépassement de la *capacité de charge*³²¹ de notre terre. On pense que certaines régions de notre planète, tels les pays du Tiers Monde abritent une population proche, sinon très supérieure à leur capacité de charge. Est-ce le cas en Afrique ?

³²¹La capacité de charge d'un milieu particulier est définie, en rapport à la population maximale qu'il peut supporter, à un niveau de vie minimal nécessaire pour la survie. Le maintien d'un nombre maximal d'individus à un certain niveau de vie minimal est difficilement perçu ici, comme une visée souhaitable.

Conclusion du premier chapitre

Dans ce premier chapitre de la deuxième partie de notre étude, nous avons essentiellement analysé le problème de la préservation de l'environnement en tant que condition *sine qua non* au processus de développement humain. Il ressort que

1° l'environnement est un héritage reçu des générations antérieures. Il est un patrimoine commun à léguer aussi aux générations futures. Il faut pour ce faire, une exigence de solidarité intergénérationnelle, en invitant la génération actuelle à remettre en cause son mode de vie basé sur le paradigme de surconsommation et de surproduction des biens au mépris de la protection de l'environnement. Cet avenir des futures générations exige pour le cas d'Afrique, une prise en compte de la justice sociale, en vue de protéger l'environnement des conflits armés et promouvoir le droit des autres à un environnement sain.

2° L'urgence pour un environnement sain devient un impératif catégorique face à la gravité de la crise écologique planétaire. Cet impératif nécessite la conciliation entre l'intérêt privé et l'intérêt général. Cependant, l'intérêt général devrait passer en premier : chacun doit protéger l'environnement contre les actions prédatrices des ressources naturelles et injustes surtout en Afrique.

3° La question de la protection de l'environnement, nous a permis de faire un aperçu historique de l'évolution du rapport entre l'économie de l'homme et l'écologie de la planète. Cet aperçu historique a été étudié à travers deux métaphores: d'abord l'économie du cow-boy, marquée par une économie humaine écologiquement durable avant la révolution industrielle. Ensuite celle de l'astronaute caractérisée par une économie humaine écologiquement limitée. Avec la naissance de l'écologie comme science, qui étudie les interactions entre les organismes et leur environnement, le rapport de l'homme à la nature est devenu largement tributaire de ses conceptions anthropologico-culturelles et conditionnent tout processus de développement humain.

4° Il faut donc un rapport équilibré entre la pensée économique et l'environnement, qui implique d'abord une certaine remise en question de la vision même de la nature, qui n'est plus comprise seulement comme réceptacle de ressources inépuisables. Ensuite, éviter de maximaliser les effets négatifs du processus de production sur l'environnement humain et naturel. C'est ce que nous avons nommé « *déséconomie externe* » ou « *externalité* ». Enfin, plaider urgemment pour *une économie de l'environnement*. Il s'agit des politiques économiques adéquates et adaptées aux contextes.

5° L'éco-économie fait resurgir la problématique des *obstacles* ou *limites* au développement économique ignorées souvent par l'homme, notamment les *limites* dues à l'absorption des déchets, à la disponibilité des ressources naturelles, à la gestion des ressources renouvelables, à l'exploitation abusive des ressources non renouvelables et enfin à la bombe d'explosion démographique qui guette certaines régions de la planète.

6° Cette préoccupation de l'éco-économie a suscité la problématique du développement durable avec tous ses enjeux avoués et inavoués au sud, pour tenter de remédier à la situation environnementale catastrophique de notre temps. C'est l'objet de l'étude du deuxième chapitre de cette deuxième partie.

DEUXIEME CHAPITRE: LES ENJEUX AVOUES ET INAVOUES DU DEVELOPPEMENT DURABLE FACE A L'ETHIQUE ECOLOGIQUE PLANETAIRE

2.0. Introduction

Dans ce chapitre, nous tenterons d'approfondir les grands enjeux avoués et inavoués du développement durable, pour une éthique écologique planétaire. Nous voulons montrer que les décisions et résolutions prises au niveau d'en haut ne semblent pas toujours rencontrer les attentes du terrain et surtout de l'Afrique subsaharienne.

Cette démarche se fera en quatre grands points : l'historique du concept du développement durable, l'ambiguïté que cette notion présente et les objections faites par certains penseurs à son sujet, les enjeux avoués et enfin les enjeux inavoués ou les pièges de ce processus surtout dans les pays du Sud.

2.1. Historique du concept de développement durable.

La commission de Brundtland définit cette notion clé de cette façon : « le genre humain a parfaitement les moyens d'assumer un développement durable, de répondre aux besoins du présent sans compromettre la possibilité pour les générations à venir de satisfaire les leurs. La notion de développement durable implique certes des limites. Il ne s'agit pourtant pas de limites absolues mais de celles qu'impose l'état actuel de nos techniques et de l'organisation sociale ainsi que de la capacité de la biosphère de supporter les effets de l'activité humaine. Mais nous sommes capables d'améliorer nos techniques et notre organisation sociale de manière à ouvrir la voie à une nouvelle ère de croissance économique. La Commission estime que la pauvreté généralisée n'est pas une fatalité. Or, la misère est un mal en soi, et le développement durable signifie la satisfaction des besoins élémentaires de tous et, pour chacun, la possibilité d'aspirer à une vie meilleure. Un monde qui permet la pauvreté endémique sera toujours sujet aux catastrophes écologiques et autres »³²². Ce cas vaut spécialement pour la région de l'Afrique subsaharienne, qui fait l'objet de notre étude.

Le facteur essentiel du développement est économique. Il vise à satisfaire les besoins essentiels des populations par le partage de la richesse commune, donc dans un esprit de justice sociale. Il a le souci des générations futures et insiste sur une double responsabilité des pays du Nord et des pays du Sud. C'est cette problématique qui a suscité de nouveau le débat à la conférence internationale de Rio de Janeiro en 1992 et la Conférence Mondiale de

³²² Commission mondiale pour l'environnement et le développement, *Notre avenir à tous*, [DOC], 1987, http://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_Brundtland-introduction (page consultée)

Johannesburg en 2002 et dans toutes les autres conférences internationales sur le climat. Cependant cette notion demeure encore ambiguë selon certains penseurs

2.2. Ambiguïté du concept « développement durable »

En fait, qu'on se place du côté des écologistes ou de celui de la pensée scientifique ordinaire, l'expression veut dire en même temps et d'ailleurs contradictoirement, la préservation de la planète et aussi une invitation à la survie de l'homme. C'est-à-dire, faire durer en clair, le développement ou la croissance autant que possible.

Selon G. Rist, c'est au fond le désir de la croissance économique qui est à l'origine des atteintes portées contre l'environnement et qui constitue une menace pour la durabilité de l'écosystème souhaitée par tous. Ainsi, le développement durable apparaît comme une mascarade, où l'intelligence humaine utilise comme alibi la durabilité, c'est-à-dire la préservation de l'environnement, pour dissimuler l'appétit de la croissance économique. Il n'hésite pas à soutenir que la contradiction surgit dans l'ordre des pratiques et non pas dans celui des mots. L'enjeu du rapport Brundtland et de la conférence de Rio n'est donc pas de réconcilier deux phénomènes antagonistes dans une synthèse hégélienne qui les dépasserait l'un et l'autre, mais de faire croire à la nécessité du « développement » en lui attribuant la valeur suprême que l'on reconnaît à l'environnement.

Quant à S. Latouche, il dénonce l'imposture dissimulée sous le terme de développement durable. Pour lui, nous sommes en pleine ère des développements « à particules ». Et il la justifie en ces termes : « On a vu des développements autocentrés, endogènes, participatifs, communautaires, intégrés, authentiques, autonomes et populaires, équitables, sans parler du développement local, du micro-développement, de l'endo-développement et même de l'ethno-développement ! Les humanistes canalisent ainsi les aspirations des victimes. Le développement durable est la plus belle trouvaille dans cet art de rajeunissement des vieilles lunes. Il constitue un bricolage conceptuel visant à changer les mots à défaut de changer les choses, une monstruosité verbale par son antinomie mystificatrice. Le « durable est alors ce qui permet au concept de survivre »³²³.

A son tour, J-M. Harribey stigmatise également cette ambiguïté congénitale du terme « *développement durable* », devenue un prétexte obligatoire pour garantir les manœuvres, les cafouillages de la gestion du politique et surtout pour justifier certaines actions piégées des institutions internationales. Il trouve en cela une contradiction insurmontable, qui d'ailleurs

³²³ S. LATOUCHE, *En finir, une fois pour toutes avec le développement*, a.c., p.7.

renvoie à la distinction faite entre croissance et développement par l'économiste François Perroux, d'origine française : « Dans l'esprit de ses promoteurs institutionnels, le développement durable doit concilier trois impératifs : la croissance économique, la réduction de la pauvreté et la préservation des écosystèmes. La poursuite de la croissance est considérée comme une condition nécessaire de la réussite des deux autres. [...] La distinction entre croissance et développement souffre d'une faiblesse logique grave : la croissance amène *in fine* les changements de structures économiques et sociales qui, précisément, font la caractéristique du développement selon Perroux. D'où, la contradiction : d'abord, la croissance est considérée comme une condition suffisante (rendant sans objet la distinction). Le développement est ainsi assimilé à l'augmentation, bien sûr illimitée de la production. Le tour de passe-passe libéral peut alors s'opérer : justifier la conformité du développement de tous les peuples à celui des pays riches et les soumettre aux injonctions des instances internationales parées de durabilité »³²⁴.

Cette vision de la croissance semble un tort causé à l'humanité, car « on aurait tort, conclut J-M. Harribey, de rejeter l'idée de développement. En effet, les besoins primordiaux d'une bonne moitié de l'humanité restent insatisfaits. Les pays pauvres doivent donc pouvoir connaître un temps de croissance de leur production. Car pour faire disparaître l'analphabétisation, il faut bâtir des écoles ; pour améliorer la santé, il faut construire des hôpitaux et acheminer l'eau potable ; pour retrouver l'autonomie alimentaire, il faut encourager l'agriculture vivrière. L'échec du développement au XX^e siècle est davantage le produit des rapports de force qui ont tourné à l'avantage exclusif des nantis que l'échec du développement en lui-même. Il faut donc se dégager des pièges du « *développementisme* », de ceux de l'« *anti- développement* » et du concensus mou autour de la durabilité. [...] car, même si l'intensité de la production en énergie et en ressources naturelles diminue, le développement nécessaire des plus pauvres implique le renoncement au développement illimité des riches, compte tenu des limites de la planète »³²⁵.

Au-delà de ces considérations désavouées et sémantiques du développement durable, Ignacy Sachs signifie qu'il existe, au moins sur le plan de la réflexion, une unanimité assez large sur certains points, concernant la mise en route et en musique du développement durable :

³²⁴J-M. HARRIBEY, *Une contradiction insurmontable*, dans *le monde diplomatique*, 585 (2002), p. 18.

³²⁵J-M. HARRIBEY, *Une contradiction insurmontable...*, p. 19.

1°Une nécessité d'arrêter la surconsommation s'impose de prime abord aux pays industrialisés (et aux riches minorités dans les sociétés du tiers monde). Ils doivent dégager par un développement qualitatif les ressources nécessaires pour les pauvres.

2°Au lieu d'opposer les objectifs économiques et écologiques, nous devons plutôt nous rendre compte que, les systèmes économiques dépendent largement des systèmes naturels, qui favorisent la vie dans notre planète. Il faut une complémentarité entre le capital naturel et celui économique créée par l'homme. C'est à l'homme de concilier les deux, car celui qui engendre le système économique³²⁶n'est, par contre, pas capable d'engendrer le système naturel (irremplaçable).

3°L'urgence d'introduire en économie écologique le concept de *capital naturel* dans les théories économiques par des avancées conceptuelles.

4°On remarque un grand progrès dans la recherche interdisciplinaire sur la conception de la biodiversité, critère significatif d'évaluation des ressources biologiques. Les ressources biologiques valent plus, dans la mesure où elles ont valeur d'usage de consommation directement par les producteurs et une valeur d'usage de production, quand elles sont commercialisées. Il faut donc penser aux valeurs non économiques telles : la régulation du climat, la gestion des bassins hydrographiques, la photosynthèse et la protection des sols, valeur d'option pour l'avenir de la planète et valeur d'existence pour les différentes espèces³²⁷.

5°Aucune analyse des coûts et avantages ne saurait trancher si nous devons décider d'agir *hic et nunc* ou d'attendre de plus grandes connaissances.

Quoi qu'il en soit, la notion du « *développement durable* » reste d'actualité et préoccupe le monde scientifique, économique, politique, religieux et écologique. Il a des enjeux avoués de taille pour surmonter le défi écologique que nous lance la planète.

³²⁶ Lire à ce propos CH. ARNSPERGER, *L'économie, c'est nous*, Ramonville Saint-Ange, Ères, 2006. L'auteur soutient que nous ne sommes pas de simples objets de savoir, nous sommes aussi les acteurs d'un savoir sur nous-mêmes et sur notre société. Il propose une critique directe mais assez pointilleuse de la science économique actuelle. Quel rôle occupe l'économie dans la société actuelle en déroute, mais aussi ce que nous attendons de l'économie aujourd'hui comme citoyens libres et démocratiques ? Quel paradigme économique réclame notre société actuelle ? L'économiste doit devenir plus sensible aux enjeux sociaux de son propre savoir.

³²⁷ I. SACHS, *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXI^e siècle...*, p. 26-27.

2.3. Les enjeux avoués du développement durable

Ces enjeux concernent nos sociétés de consommation, nos entreprises de productions, nos politiques de gestion des espaces naturels, nos résolutions de conflits politique, économique et social sur le plan international et nos sociétés modernes en crise de sens, de repères.

C'est ainsi qu'il se base sur quatre postulats : socio-anthropologique, civilisationnel et anthropologique, sociologico-éthique et enfin psychosociologique.

2.3.1. Postulat socio-anthropologique

La crise écologique que nous traversons, nous incite à revoir notre propre manière de penser. Le sujet contemporain, au regard de ses contradictions multiples, n'apparaît plus seulement comme un sujet autosuffisant guidé par la seule pensée (raison) et doté d'un libre-arbitre, de telle sorte qu'il ne choisirait que ce qu'il y a de bon et de meilleur pour lui et ses semblables. Cette conception moderne du sujet paraît hypothétique actuellement, car l'individu n'est pas qu'un sujet rationnel et libre. Il n'est pas qu'égocentrisme. Il est aussi tourné vers un avenir. Il est projet, désir et donc un sujet toujours en devenir.

Ainsi, la violence que subit la nature, générée par le seul besoin de survie de l'homme est dès lors un défi auquel toute société humaine doit faire face. Notre système économique actuel doit urgemment intégrer les notions d'avenir et de projet. La notion de développement durable, bien que vague, a le mérite de réunir des notions depuis longtemps perçues comme antagonistes les unes par rapport aux autres et se place en écho pour interpeller les consciences collectives et individuelles face à cette donne.

2.3.2. Postulat civilisationnel et anthropologique

Il s'agit du genre humain et des sociétés humaines dans leur globalité. La visée du développement durable aujourd'hui serait ni plus ni moins, d'éviter l'extinction violente de nos sociétés et civilisations, en faisant en sorte que les ressources naturelles qui servent d'enjeu aux rivalités humaines ne disparaissent pas entièrement. La règle du plus fort désintégrerait nos civilisations et sociétés modernes.

L'enjeu consiste à régler les conflits d'exploitation en Afrique par exemple, parce que la nature nourrit les rivalités, l'envie, la convoitise, tout en fournissant en abondance des produits qui auront pour effet d'apaiser momentanément ce désir. Car le désir économique de notre monde actuel a détruit les repères et le sacré traditionnels, qui fixaient

aux hommes des bornes et des limites à leurs pratiques, par un système rigoureux d'interdits, d'obligations et des rituels sacrificiels, qui se sont dissouts surtout, à en croire certains penseurs, sous l'effet de la révélation chrétienne³²⁸.

Ce niveau anthropologique et civilisationnel nous pose des questions considérables sur notre manière de nous représenter la nature, de la penser, de l'habiter et de l'aménager. Car un dicton populaire de la sagesse africaine dit à ce propos : « *celui qui sait trier, vivra longtemps et mieux demain* ».

En fait, vu la fréquence et l'ampleur des catastrophes naturelles et du bilan assez problématique de la biodiversité, le développement durable sera-t-il à la hauteur des défis ? Cette dimension anthropologique et civilisationnelle en appelle ainsi une autre : sociologique et éthique.

2.3.3. Postulat sociologico - éthique

A ce niveau, le développement durable est perçu comme un remède à la profonde crise de sens que connaissent nos sociétés. Nos sociétés modernes traversent une crise transversale, totale et surtout une crise du sens qui est en fait une crise de repères, de direction et de signification. Il y a disparition de tout ce qui balisait et orientait les existences humaines, tant sur le plan individuel que collectif. Nous faisons la douloureuse expérience de l'effritement de nos bases ou encore de nos fondements.

Notre rapport moderne au temps est un des indices majeurs, qui maximalise le langage de cette crise. La vision chrétienne du temps linéaire et le temps cyclique des sociétés traditionnelles sont indexés sur la régularité du cosmos et des saisons. Et comme conséquence, il y a émergence des avatars laïcs de cette conception linéaire du temps, qui ont pour nom croissance, progrès et développement. En réalité, le progrès moral du monde devait accompagner le progrès scientifique, technique et économique. Par contre, le XX^e siècle et ses multiples tragédies sur le plan social, moral et environnemental ont pratiquement édulcoré cette belle vision optimiste du temps.

³²⁸Ici on fait allusion au verset de la Genèse qui encourage la domination de la terre par les humains. C'est de cette façon que la tradition chrétienne et l'Eglise furent accusées aussi de tout permettre, de tout laisser faire, suite à une certaine interprétation égocentrique et anthropocentrique de Genèse 1, 18 : « *soumettez la terre, dominez-la* ». Alors que ce verset signifie dans la foi, la grande confiance que Dieu fait en l'homme d'être responsable, c'est-à-dire de prendre soin de la nature afin que cette nature soit habitable et profitable à toutes les générations qui viendront. Dieu confie à l'homme la responsabilité d'être un bon berger pour la nature et de tout ce qui s'y contient. Cela revient à dire que l'être humain créé à l'image de Dieu est capable de contemplation, de respect de la nature. Il ne s'agit pas de ne rien faire, mais plutôt de bien reculer les maquis et bien dessiner pour le bien de chacun et de tous.

C'est ainsi que le temps du progrès a laissé insidieusement place au temps de l'incertitude, de l'immédiateté et de l'urgence (*stress du temps, accélération du temps, time is money*). Gérer devient le verbe-phare dans notre société contemporaine. La question de l'envie devient capitale et caractérise profondément nos sociétés³²⁹. L'envie est telle que le combat pour la survie devient la seule règle du jeu, dans tous les secteurs de la vie : la politique, le social, l'économie et l'environnement. De cette manière, notre rapport au sens et à la valeur sombre dans une crise profonde.

Sur le plan sociétal, nous sommes devenus dépendants de ce qui nous aliène. L'exemple du PIB comme baromètre de richesse est éloquent. Cela revient à dire que les chiffres sont devenus une fin en soi et donc il faut absolument les atteindre par tous les moyens possibles, voire même impossibles comme la violence, les guerres et la multiplication des conflits économiques pour faire des affaires.

Ces fameux baromètres rendent le monde et ceux qui l'habitent mal à l'aise. A ce propos, Ivan Illich parlait de contre-productivité. C'est-à-dire qu'« au-delà d'un certain seuil de développement, les institutions (industries) modernes produisent elles-mêmes les obstacles aux objectifs qu'elles sont sensées servir »³³⁰. Il se dégage à notre époque une certaine insensibilité au mal. Il est devenu relatif sur le plan de la production économique. Les critères pour l'apprécier dépendent largement des intérêts des sociétés de production en présence.

Du coup, l'un des enjeux actuels du développement durable et de son succès serait de redonner aux institutions qui passent par une profonde crise d'orientation et de signification une raison d'être. Ce concept peut aider tant soit peu à concilier des impératifs qui semblaient contradictoires tels : confort matériel, qualité de vie, consommation, préservation de la nature et réduction de la pauvreté dans le monde. Il apparaît que ce concept de développement durable cristallise bon nombre de nos aspirations légitimes.

2.3.4. Postulat psycho - sociologique

Dans ce postulat, on fait allusion aux groupes restreints, aux associations, aux organisations non gouvernementales. L'enjeu majeur de ces groupes est d'incarner, voire de

³²⁹Lire à ce propos A. TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 2^{ème} partie du livre, p. 91. Il dit qu'il ne faut pas se dissimuler. Les institutions démocratiques développent à très haut degré le sentiment de l'envie dans le cœur humain. Il est donc urgent de bien contrôler nos sociétés démocratiques de peur qu'elles deviennent de fin en soi.

³³⁰L. AUBIN, *Enjeux sociologiques, anthropologiques et Ethiques du développement durable*, dans Mgr MARC STENGER (Dir), *Ecologie et création, enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Colloque organisé par la faculté de théologie d'Angers, Université Catholique de l'Ouest du 17 mai 2008, Angers, Parole et Silence, p. 92.

concrétiser les objectifs ambitieux du développement durable portant essentiellement sur les questions de pouvoir, de démocratie, de justice sociale (droit des minorités, des faibles, de l'enfant, de la femme etc.). Le développement durable invite à une démocratie participative, avons-nous déjà dit, à une décentralisation des zones de pouvoir. Bien gérer l'échelle des groupes, revient à bien gérer l'échelle des sociétés. L'un des objectifs majeurs à concrétiser est l'axe de la gestion des conflits politiques et économiques comme question majeure surtout pour la région subsaharienne qui nous préoccupe.

Sur le plan individuel, nous sommes dans une civilisation où la frontière séparant un intérieur d'un extérieur est devenue obsolète. La conséquence sur la civilisation et le mental de ce phénomène est bien lourde pour ne pas dire colossale. La question de l'autonomie de l'individu, c'est-à-dire cette capacité de se fixer à lui-même ses propres limites et à les respecter, est finalement mise à l'épreuve. Du coup, l'homme, alors qu'il devrait limiter sa puissance, ce qu'il parvenait à faire grâce aux repères que la société du passé imposait, par les tabous, les interdits, les normes traditionnelles, ne parvient plus à le faire de lui-même. Il se retrouve seul face à lui-même et se vide peu à peu.

Après avoir soulevé ces enjeux avoués combien engageants pour notre avenir à tous, le moment est venu pour nous de nous demander, si le développement durable n'est pas trop optimiste pour réorienter cet état des choses ? Pèche-t-il par naïveté ? N'a-t-il pas prit la mesure des menaces et leur dimension proprement apocalyptique ?

Ces interrogations dépassent le seul cadre éthique et sociologique. Elles nous conduisent en même temps d'examiner réellement les enjeux inavoués du développement durable. C'est cette préoccupation qu'éclaire le point suivant.

2.4. Les enjeux inavoués du développement durable dans le Sud.

Dans ce sous point du deuxième chapitre de la deuxième partie de notre travail, nous analysons les enjeux inavoués³³¹ du développement durable et les stratégies pernicieuses de sa mise en application dans les pays du Sud. Il s'agira de l'enjeu démographique, l'enjeu économique et l'enjeu écologique.

³³¹ Cet aspect des enjeux inavoués ont été aussi développés par Izenzama Mafouta Noël au neuvième chapitre de son ouvrage, *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico anthropologique de l'écodéveloppement*, Berlin Bruxelles Frankfurt, Peter Lang, 2002, p. 216-247.

2.4.1. La démographie galopante au Sud

La problématique du développement durable bute sur la démographie galopante, qui constitue le premier enjeu fondamental dans certains pays du Sud. Elle est souvent évoquée comme argument de la politique occidentale dans la gestion globale de l'environnement naturel. H. Le Bras l'expliquera ainsi: « L'emploi de termes comme '*population*', '*ressources*', '*subsistances*', et surtout de notions comme « *population limite* (capacité de charge) » et « *développement durable* » révèle la mise en place d'un discours biologique cohérent qui neutralise la politique et la société. Affirmer le primat du problème de la population, c'est après le primat des armes, puis celui de l'économie, réduire une fois de plus la société à des facteurs physiques, c'est une fois encore prôner la domination des marchandises et des nombres sur les hommes et les idées »³³².

En effet, d'après la Commission Brundtland et la Conférence de Rio, limiter et contrôler la population mondiale, constitue une condition majeure de réalisation du processus du développement durable sur le plan mondial³³³. Depuis cette consigne, le danger de la surpopulation mondiale ou l'angoisse de la démographie galopante dérange désormais le monde développé. Le déferlement de masse migratoire des pays du Tiers Monde préoccupe la politique internationale, si bien que la question démographique prend de l'importance sur la scène des questions internationales³³⁴. D'où l'urgence de sécuriser la démographie du Sud surtout par le processus de contention démographique.

2.4.1.1. La stabilisation démographique

Au nom de la stabilisation de la population mondiale, des méthodes impliquant l'intrusion physique dans la vie des populations du Sud (stérilisation massives, avortement) sont mises en œuvre depuis plus de quarante ans dans le Tiers Monde. A ce sujet C. Auroi se

³³² H. LE BRAS, *Les limites de la planète...*, p. 9-10.

³³³ Des mesures urgentes sont nécessaires pour limiter les taux de croissance extrêmes de la population. Les choix à faire aujourd'hui permettront de stabiliser à plus ou moins six milliards le nombre d'habitants de la planète au cours du prochain siècle. Lire CMED, *Notre avenir à tous...*, p. 13.

³³⁴ H. LE BRAS, *Les limites de la planète...*, p. 8. Les signes de ce retour de la population se multiplient : inquiétude devant la croissance rapide de l'Afrique, de loin le continent le plus pauvre sur le plan économique, inquiétude devant l'éventualité de migrations de masse à partir du Sud, inquiétude face aux dépenses croissantes d'énergie et à la pollution croissante des pays en développement, tandis que la consommation d'énergie plafonne et que les rejets polluants diminuent dans les pays développés, inquiétude devant tout changement des paramètres physiques de la planète- climat, température, couche protectrice d'ozone, concentration de gaz carbonique, niveau des mers- dont la croissance démographique est invariablement rendue responsable. Le démon démographique a remplacé le démon atomique, démon au sens de Maxwell ou des informations, c'est-à-dire main invisible organisant et orientant tous les processus. L'arrière-plan idéologique ne diminue pas la portée du problème démographique, mais il incite à le scruter avec une attention critique. Dans une atmosphère aussi chaude, les dérapages ne sont pas exclus. A la lige naturelle et même souvent biologique, adoptée par ceux qui redoutent les effets de la surpopulation, se superpose une ligne politique qui craint l'émergence des nations d'Asie, d'Amérique du Sud et d'Afrique.

demande : « comment les milieux dominants du Nord sont passés, quant à l'écologie et à la pauvreté, d'un discours axé sur une meilleure utilisation des ressources de la planète à une position radicalement différente, celle de la stabilisation démographique qui limiterait les atteintes à l'environnement et permettrait de faire face éventuellement au problème de la pauvreté »³³⁵.

Pour mémoire, la conférence du Caire sur la démographie et le développement, de septembre 1994, a consacré en ce sens, au grand dam du respect sacro-saint du droit à la vie, le principe d'*ingérence humanitaire* ou « le droit d'un pays et même de l'humanité entière à la *régulation quantitative de la population* »³³⁶. Ce principe d'ingérence nous semble évidemment nécessaire, comme moyen de contrôler la prolifération de la démographie, mais aussi il constitue une mesure de préserver la richesse et le pouvoir des nantis, ce qui est évidemment discutable pour le cas de l'Afrique.

De toute évidence, cette ingérence démographique se fonde sur les arguments écologiques, à savoir, la préservation des ressources rares comme la terre, l'eau et sur les arguments économiques : l'amélioration des conditions de vie pour tous exige une démographie ajustée. Ces campagnes de contention de la natalité sont menées avec la complicité des gouvernements du Tiers Monde. Ils bénéficient ainsi des ressources et moyens sans précédents provenant d'organismes nationaux et internationaux, public ou privés³³⁷.

En outre, dans la plupart de cas, les nouvelles méthodes et techniques de réduction de la population sont mises au point dans les laboratoires spécialisés et utilisées dans les cliniques, les hôpitaux et en soins ambulatoires, sous le grand couvert médiatique. De plus en plus, beaucoup de couples mariés utilisent des méthodes contraceptives dans le Tiers Monde³³⁸ et on enregistre une baisse de fécondité très remarquable dans ces pays pauvres.

Au fond, cette politique de la sécurité démographique répond entièrement au besoin du paradigme du capitalisme néolibéral, mondialisé comme le montre cet extrait du Rapport de Lugano: « L'unique manière de garantir le bien-être et le bonheur du plus grand nombre est d'avoir une population mondiale proportionnellement inférieure à la population actuelle. Cette résolution semblera, à coup sûr, impitoyable, mais elle est à la fois inspirée par la raison et la pitié. Si l'on veut maintenir le système libéral, qui est l'objet du présent travail, celle-ci

³³⁵C. AUROI, *Politiques démographiques et écologie*, dans FABRIZIO SABELLI, *Ecologie contre nature...*, p. 61-74.

³³⁶*Ibid.*, p. 73.

³³⁷M. SCHOOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme...*, p. 51.

³³⁸S. GEORGE, *Il Rapporto Lugano...*, p. 163.

est l'unique alternative possible. Tout le reste est de la chimère et une pieuse illusion. Une telle ligne de conduite semble non seulement nécessaire du point de vue économique, écologique et social, mais aussi valide du point de vue éthique. Un nombre infime de personnes qui puissent vivre dans un environnement soumis à une moindre pression équivaldrait à une vie meilleure pour tous. Au lieu de maintenir les styles de vie à des niveaux constamment bas et de vivre dans un état d'anarchie permanent, la loi prendrait le dessus, la recherche du bonheur pourrait devenir réalité et la planète survivrait. Telle est la véritable signification du slogan 'développement durable' »³³⁹.

En fait, cette idéologie est mise en place, par ceux que nous pouvons considérer comme des agents de vulgarisation de la contention démographique.

2.4.1.2. Les propagandistes de la sécurité démographique

L'élite intellectuelle mondiale est parsemée aux quatre coins de la planète, pour défendre le paradigme économique du capitalisme néolibéral, qui tente malgré tout de s'approprier des idées des grands penseurs tels que Platon, Darwin, Hobbes, Malthus et autres, en les réactualisant selon leurs intérêts. Ces idées sont à coup sûr promues par une équipe, un réseau d'intellectuels hypermotivés dans les universités traditionnelles, dans les fondations et institutions internationales et surtout dans le circuit médiatique.

Ces idées sont ainsi reprises et synthétisées et diffusées dans le monde entier, à travers de faiseurs d'opinion et des décideurs à l'échelle planétaire. C'est entre autre le travail que certaines organisations internationales s'emploient à réaliser dans les pays du Tiers Monde.

2.4.1.2.1. L'action des organisations internationales

Des institutions spécialisées de l'ONU, telles le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), le Fonds Des Nations Unies pour la Population (FNUAP), l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) et le Fonds des Nations Unies pour l'Enfance (UNICEF), dont la raison d'être est d'œuvrer pour le développement, sont assez engagées dans les campagnes mondiales de sécurité démographique, par tous les moyens dans les pays pauvres³⁴⁰. Elles trouvent des justifications économiques, pour limiter la croissance de la population mondiale.

D'après leur politique du développement, « la diffusion de la contraception et la limitation de la natalité avec des moyens plus efficaces constitueraient, pour les pays pauvres,

³³⁹ S. GEORGE, *Il Rapporto Lugano...*, p. 71.

³⁴⁰ M. SCHOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme...*, p. 57.

un préalable indispensable à leur développement »³⁴¹. Cette thèse est très présente dans les différents rapports de la Banque Mondiale, du Fonds Monétaire International (FMI), du PNUD et dans les publications de l'UNICEF, comme son rapport sur *la situation des enfants dans le monde de 1996*.

En effet, d'une manière globale, chacune de ces organisations des Nations Unies a publié soit un rapport, soit une étude pour convaincre l'opinion internationale, de la nécessité de la sécurité démographique, afin de mieux promouvoir un développement humain efficace. Le rapport par exemple du PNUD, sur le développement humain de 1991 évoque, en plusieurs endroits, le problème de la régulation de la population dans ses pages 14, 27, 29, 31, 36, 40, 61, 82. Le discours de R. Mc Namara aux Nations Unies du 10 décembre 1991, publié la même année par l'ONU, sous le titre de « *Une politique démographique mondiale pour promouvoir le développement humain au XXe siècle* » est éloquent à ce sujet. L'angoisse du nombre participant des *stratégies de la peur*³⁴². Toutes ces organisations internationales mettent chacune sa stratégie en place, en vue de réussir ce pari. Elles sont solidaires dans cette mission, surtout dans les pays du Sud.

Ainsi, elles ne cachent plus leur soutien aux programmes de contraception hormonale et de stérilisation. C'est dans cette optique que s'inscrivent les financements des gouvernements des pays développés aux divers programmes et projets de planification des naissances dans les pays du Sud.

2.4.1.2.2. L'appui financier des gouvernements de pays développés

D'une manière générale, les gouvernements des pays du Nord supportent financièrement les programmes de contrôle de la population du Sud, par l'entremise des organismes internationaux, des ONG et de la coopération bilatérale³⁴³. Pour les Etats Unis par exemple, c'est USAID, c'est-à-dire *l'United States Agency for International Development*, qui est chargé de la gestion de la démographie américaine.

³⁴¹ M. SCHOOYANS, *Nuovo disordine mondiale...*, p. 30.

³⁴² M. SCHOOYANS montre dans *La dérive totalitaire du libéralisme*, comment ces institutions spécialisées de l'ONU sont complices, avec de nombreuses autres organisations publiques et privées, de l'idéologie néolibérale dans la macabre entreprise de diabolisation du Tiers Monde surpeuplé. Cfr le chapitre V de l'ouvrage intitulé : « *Les organisations internationales et les stratégies de la peur* » (p. 57-84). « Au PNUD échoit la responsabilité de définir le but à rechercher : c'est le marché mondial, garant d'un nouvel ordre humain. Au FNUAP, il appartient de définir les méthodes à mettre en œuvre pour atteindre ce but. Au premier rang de ces méthodes, apparaît la planification démographique généralisée. Quant à l'OMS, il lui incombe de mettre au point les produits qui permettront la divulgation universelle de la contraception et de la contragestion » (M. SCHOOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme...*, p. 79).

³⁴³ C'est dans les rapports annuels de l'ONU, de ses agences, ainsi que des ONG spécialisées qu'apparaît une partie de ce financement publique.

En ce qui concerne particulièrement le gouvernement américain, son rapport *National Security Council*, appelé aussi *Rapport Kissinger* révèle les intentions hégémoniques et sécuritaires de la superpuissance américaine, en matière de contrôle de la population mondiale³⁴⁴. Ce document a été élaboré à la demande de Henry Kissinger, Secrétaire d'Etat du président Gerald Ford, publié en 1991. En effet, ce rapport Kissinger vise les pays en développement comme cibles de leur campagne antinataliste.

D'après ce rapport, ces pays croissent rapidement, ils accusent un déséquilibre entre le nombre croissant d'habitants et le développement envisagé. Il y a donc un grand risque d'instabilité, d'inquiétude et provoque des tensions internationales. Parmi ces pays, on peut citer l'Inde, le Bangladesh, le Pakistan, le Nigeria, le Mexique, l'Indonésie, le Brésil, les Philippines, la Thaïlande, l'Egypte, la Turquie, l'Ethiopie et la Colombie etc.³⁴⁵. C'est le gouvernement Bush Père qui a mis en application ce rapport, selon M. Schooyans dans son ouvrage « *la dérive totalitaire du libéralisme* ». On utilise la contraception chimique, la stérilisation, l'avortement etc. Ces pays cités font objet d'attention particulière pour les USA, en raison de l'importance stratégique et politique qu'ils représentent.

Concrètement, dans ces pays du Sud, ce sont souvent leurs propres organes étatiques, qui organisent cette contention démographique, évidemment avec l'expérience plus ou moins discrète des organisations spécialisées. Le cas du Zimbabwe, en Afrique, peut être cité dans cette politique nationale d'utilisations des méthodes modernes de contraception. L'Etat a érigé un *Conseil national zimbabwéen du planning familial (Zimbabwe National Family Planning Council)*. Les institutions privées sont aussi engagées dans cette idéologie en mettant tout leur savoir-faire.

2.4.1.2.3. Le rôle des institutions privées et de l'industrie pharmaceutique

Ces dernières opèrent dans le domaine de la reproduction humaine. Elles sont nombreuses aux Etats-Unis. Certaines utilisent l'astuce de *bienfaisance* comme œuvres pour la promotion de la femme, de la famille etc. Certaines encore militent pour l'euthanasie et la stérilisation. Il y a particulièrement l'*International Planned Parenthood Federation (IPPF)*,

³⁴⁴ C'est un document secret, codé NSSM-200/1974 intitulé *Implications of Worldwide Population Growth for U.S. Security and Overseas Interests*. Il a été publié en partie en mai 1991 par l'Executive Intelligence Review (Washington).

³⁴⁵ Ces pays sont cités par M. SCHOYANS, *Bioéthique et population. Le choix de la vie*, Paris, Fayard, 1994, p. 142-143. L'auteur mentionne entre autre certains documents plus récents que ce rapport de Kissinger, qui appuient la constance de la politique des autorités nord-américaines sur la question de la sécurité démographique mondiale.

qui émerge du groupe des principales organisations privées du domaine de la reproduction de la vie humaine.

Il semble aussi impérieux de signaler le rôle joué par les industries pharmaceutiques. Les sociétés transnationales pharmaceutiques comme *Hoechst-Uclaf* et *Schering* qui sont très engagées dans la mise au point des pilules abortives. La formule de la pilule *RU 486*, par exemple, a été mise au point par les laboratoires de l'industrie pharmaceutique *Hoechst-Uclaf*, avec le soutien de l'Organisation mondiale de la santé (OMS). Son inventeur est le français docteur E. Baulieu. Ce dernier pense que « il serait destiné à aider les pays pauvres, comme la Chine, entre autres, à contrôler la croissance de leur population, contrôle considéré par les experts, comme la condition nécessaire à tout développement »³⁴⁶.

Il ressort que le marché mondial de la contraception, par exemple, est disputé par de nombreuses multinationales pharmaceutiques. C'est le cas de, *Parke-davis*, *Johnson & Johnson*, *American Home Products*, *Akzo Pharma Syntex*³⁴⁷. On peut objecter en disant qu'au fond, ces industries pharmaceutiques, engagées dans la fabrication des abortifs, travaillent contre leur propre développement à long terme, d'autant plus que chaque enfant-né constitue, en fait, un de ces patients dont dépend l'expansion du marché pharmaceutique³⁴⁸.

Cette tâche de légitimation des méthodes et techniques contraceptives est aussi largement diffusée par l'univers médiatique.

2.4.1.2.4. Forte influence des médias

Le monde médiatique contribue largement aussi à la diffusion et à la légitimation de techniques contraceptives. M. Schooyans le confirme en ces termes : « Souvent, les médias présentent la contraception, la stérilisation et l'avortement avec une évidente sympathie, et encouragent les projets internationaux de contrôle démographique dans les pays pauvres. Dans le même temps, ils passent, en revanche, sous silence les études consacrées aux multiples risques de la contraception, de la stérilisation, de l'avortement et autres, ou encore, occultent carrément les études démographiques qui s'éloignent de l'alarmisme démographique de l'establishment international »³⁴⁹.

En fait, les médias mènent souvent cette campagne, en manipulant la population par la parole et l'image, en vue de la convaincre du bienfait de ces produits abortifs. Les services

³⁴⁶ M. SCHOORYANS, *Nuovo disordine mondiale...*, p. 16.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

médiatiques distribuent des images, des photos, des documents, des flashes à l'usage du public. Ils soutiennent donc des publicités sur la planification familiale des pays pauvres et montrent que c'est la seule manière de réussir un développement durable équitable au Sud.

En somme, l'enjeu démographique demeure de taille, mais il ne constitue pas l'unique qui pose problème, pour réussir le pari du développement durable en Afrique. Le contrôle de la démographie n'est qu'un aspect et pas le plus important, d'autant plus que la question économique joue un rôle important dans la problématique de la contention démographique. C'est à notre avis, la pauvreté économique qui déclenche une insécurité démographique dans le Sud.

2.4.2. L'enjeu inavoué de l'économie

C'est plus qu'urgent de comprendre que la survie de l'humanité et de l'écosystème planétaire exigent une réforme de l'industrialisation. C'est ainsi que le Sud ne peut plus accroître l'industrialisation au style occidental, pour sauvegarder le paradigme onusien du développement durable. Cet enjeu économique est justifié par la crainte des pays du Nord de se voir perdre leur position privilégiée en ce domaine, face à l'émergence des nouveaux pays industrialisés (NPI), à l'image des dragons de l'Asie du Sud-Est (Chine, Japon, Inde, Corée etc.)

La crainte occidentale surtout à l'endroit du géant de l'Asie est décrite par R. Brown en ces termes : « La Chine n'est pas seulement le pays le plus peuplé du monde, avec plus de 1,3 milliards d'habitants, mais depuis 1980, elle a également connu le développement économique le plus rapide de la planète ; son économie a plus que quadruplé. En fait, la Chine est en train de télescoper l'histoire, en démontrant ce qui arrive lorsqu'une importante population pauvre connaît une croissance économique rapide. En même temps que les revenus, la consommation a augmenté en Chine. Les Chinois ont déjà rattrapé les Américains dans la consommation de porc par personne, et concentrent maintenant leur énergie sur l'augmentation de la production de bœuf. Pour porter la consommation de bœuf par personne en Chine au niveau de celle de l'Américain moyen, il faudrait 49 millions de tonnes de bœuf supplémentaires. Et si tout cela devait provenir des troupeaux en parcs d'engraissement, à l'américaine, il faudrait 343 millions de tonnes de blé par an- l'équivalent de toute la récolte de blé des Etats-Unis »³⁵⁰. Ces considérations peuvent donc s'étendre aussi aux questions

³⁵⁰ L. R. BROWN, *Eco-économie...*, p. 31.

énergétiques et du transport routier, domaines dans lesquels la Chine fait également de progrès inquiétants.

Au fond, ces questions nous font prendre conscience, que le paradigme de développement capitaliste néolibéral n'est pas viable pour le géant d'Asie, simplement parce que les ressources en eau et l'espace disponible ne sont pas suffisants, pour satisfaire les besoins de toute la population chinoise. Son économie existante est fondée sur l'énergie fossile, qui ne sera pas non plus suffisante, d'autant plus que la production mondiale de pétrole, par exemple selon les prévisions, ne fera que diminuer dans les années à venir³⁵¹. Peut-être, c'est cette crainte qui justifie l'explosion chinoise, dans les pays d'Afrique et bien sûr dans d'autres coins de la planète.

En revanche, la tâche d'identifier les dangers futurs est bien plus simple, mais le Sud semble être placé au premier banc des accusés, pour freiner ses élans de progrès économique. S. Deraime affirme ce qui suit : « Le développement du Tiers Monde et la pression qu'exerce sur les ressources naturelles sa croissance démographique le désignent comme le principal pollueur du futur. N'est-ce pas le Nord qui, déjà, saccage les précieuses forêts tropicales, le poumon de la planète ? »³⁵². Cependant, les pays du Sud sont obligés de surexploiter leur environnement à la fois, pour faire face à leurs besoins alimentaires et entre autres, pour honorer leur dette accumulée auprès des pays riches³⁵³. Cette situation les enferme totalement dans l'inférieur cercle vicieux de la croissance, toujours promise et espérée, mais sans cesse ajournée, sinon inaccessible.

Au final, c'est le Nord qui consomme au moins les trois quarts des ressources mondiales pour un cinquième de la population du Sud³⁵⁴. Le principe de *soutenabilité*, fondateur du développement durable, appliqué dans ce contexte d'exploitations des ressources naturelles, montre clairement que le développement durable est purement irréalisable pour les pays du Sud dans leur rôle traditionnel d'exportateurs des matières premières. C'est les pays riches qui seuls ont le monopole d'orienter à leur gré cette *soutenabilité*.

Ainsi, pour pérenniser leur domination, ils disposent actuellement comme le dit Samir Amin de cinq monopoles, face à des pays en développement : le monopole *technologique*, le monopole *financier*, le monopole *d'accès aux ressources naturelles* de la planète, le

³⁵¹L. R. BROWN, *Eco-économie...*, p. 32.

³⁵²S. DERAIME, *Economie et environnement*, Paris, Le Monde, 1993, p. 95.

³⁵³S. DERAIME, *Economie et environnement...*, p. 95 et voir aussi G. RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale...*, p. 299-301.

³⁵⁴*Ibid.*, p. 95.

monopole du *contrôle des médias* et des *moyens de communication*, le monopole du *contrôle des armes de destruction massive*³⁵⁵. Ces cinq monopoles montrent bien, comment la loi de la valeur mondialisée s'exprime, non pas en rationalité économique pure, mais plutôt en expression condensée de l'ensemble des conditionnements. Cette loi répartit le revenu à l'échelle mondiale. La polarisation de l'économie mondiale trouve ici son fondement, commandant à nouveau ses formes futures³⁵⁶.

Cette polarisation de l'économie mondiale suscite un autre enjeu inavoué de taille, celui de l'écologie.

2.4.3. L'enjeu inavoué de l'écologie

Une nouvelle forme de colonialisme de troisième type a émergé suite à la question écologique planétaire: l'*appropriation* et la *jouissance* des ressources naturelles de la planète dans la mesure du possible. A la suite de Novikov, on peut l'appeler un *colonialisme vert* prétendant être au service de l'humanité en danger, un colonialisme véhiculé par les termes de marketing de *gestion durable* de la planète, de *développement durable* des pays économiquement faibles, de *protection durable* des espèces vivantes, d'*utilisation durable* du patrimoine génétique commun, etc.

En effet, ce troisième type de colonisation est décrit de la manière suivante par F. Sabelli : « En somme, cette nouvelle forme de colonisation, implicitement proposée par les puissances du monde actuel et notamment par les grandes agences et institutions internationales, ce choix étrangement a-historique trouveraient leur justification dans l'urgence de maîtriser les problèmes liés à la protection de l'environnement, sans que soit dévoilé le véritable objectif que cette opération dissimule : le contrôle total, comme autrefois, du processus de développement économique du Sud, dans le but d'en exploiter, les ressources biogénétiques, 'l'or vert' du troisième millénaire' »³⁵⁷.

L'origine du colonialisme écologique est bien expliquée par R. Novikov et alii, dans « *Problèmes économiques et politiques de l'environnement dans le monde* », sous le couvert du *développement durable*. Il dit d'une manière globale que dans la problématique de la gestion de l'environnement les pays du Nord sont, en quelque sorte, dans la situation du voleur qui

³⁵⁵ S. AMIN, *L'Afrique dans le système mondial en transformation*, dans H. Ben Hammouda (dir), *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement...*, p. 40-43.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁵⁷ F. SABELLI, *L'éthique globalitaire et l'esprit du nouveau colonialisme*, dans F. SABELLI (dir), *Ecologie contre nature...*, p. 20.

crie au voleur, face aux pays du Sud mis sur le banc des accusés de surexploiter les ressources naturelles de la planète.

En ces derniers temps, les pays occidentaux s'approprient les ressources naturelles de la planète, par l'entremise des *brevets*³⁵⁸. A l'origine, le brevet concernait les inventions matérielles. Mais, il s'est élargi sous la houlette de l'OMC, aux organismes vivants, comme les animaux et les plantes. Comme on peut le remarquer, le système des brevets demeure défavorable pour les pays du Sud en mal de finances et de possibilité d'innovations technologiques. Ce système génère dans le contexte des pays en développement des inégalités fondamentales, par rapport aux pays du Nord bien organisés, surtout pour l'accès aux médicaments et aux semences.

En fait, avec la complicité de ceux qui sont soucieux de la situation écologique, le système de brevet peut être qualifié de stratégie plus ou moins douce et très maligne de s'approprier les ressources naturelles des pays du Sud par les pays du Nord. Pour cela, on utilise toutes sortes de manœuvres : chantage démocratique, protection civile, guerres directes à certains régimes du Sud, en vue d'avoir le monopole du contrôle de certaines ressources naturelles rares, le pétrole, par exemple en Irak, en Libye, au Nigeria, au Soudan, en Angola etc.

Comme on le constate, la problématique du développement durable se bute donc à un enjeu écologique de taille dans le Sud. Comment alors assurer un développement durable dans ces pays où les puissances occidentales usent d'une double stratégie payante : l'accès libre aux ressources naturelles et écoulement des armes et autre matériel de combat ? Poser la question, c'est y répondre. Voilà le grand défi écologique qui doit interpeller toute personne de bonne conscience pour agir *hic et nunc*.

³⁵⁸ Un brevet donne à son détenteur un droit d'exclusivité commerciale pour son invention en échange de la publication de ses secrets. Dans les pays industrialisés, on signale présentement environ 90% des brevets mondiaux qui sont délivrés et plus de la moitié de ceux déposés dans les pays du Sud sont détenus par l'étranger. En fait le brevet a été conçu au départ pour la promotion de la recherche et de l'industrialisation, mais il est devenu un instrument de monopole au bénéfice des entreprises technologiques avancées du Nord, qui leur permet de contrôler l'utilisation de leurs interventions. On lire à ce propos N. Kheim, *Le Sud piégé par les brevets*, dans *choisir*, mai (2001), p. 25.

Conclusion du deuxième chapitre

Ce chapitre nous a permis de faire une évaluation critique du processus du développement durable, ses enjeux avoués et inavoués. Il ressort ce qui suit :

1° l'analyse sur le développement durable, nous a amené à constater que toutes les tractations soulevées durant les différents sommets montrent la difficulté à cerner cette notion et surtout à mettre en pratique certaines résolutions sur le plan mondial. La menace de l'économie outrancière, dénoncée par les partisans de l'écodéveloppement, continue plus que jamais à faire sa route avec le triomphe de la notion de « *mondialisation néolibérale* » et parfois même encouragée sous le label du soit-disant *développement durable*.

2° il reste encore un concept ambigu et flou et suscite beaucoup de critiques virulentes depuis le rapport fondateur de Brundtland. Beaucoup d'auteurs se sont levés pour voir dans ce concept un camouflage de la croissance économique, visant à justifier certaines actions piégées des institutions internationales. Du côté des écologistes et de la pensée scientifique ordinaire, l'intention cachée de cette nouvelle formule est de faire durer l'appétit de la croissance économique, tant que c'est possible et non de préserver la capacité de l'écosystème planétaire.

3° Malgré ces critiques virulentes et son ambiguïté, le développement durable semble d'une manière générale un nouveau paradigme écologique planétaire, une nouvelle formule de gouvernance qui met en évidence les notions de *démocratie participative*, une *approche culturelle de la biodiversité*, la *transparence* dans la gestion du patrimoine commun. Il milite pour la gestion de nos conflits politiques et économiques au niveau national et international, afin de préserver l'écosystème planétaire. Cet enjeu est de taille pour l'Afrique subsaharienne.

4° Au-delà de ces postulats, il y a des enjeux inavoués du développement durable dans le Sud dont on doit tenir compte : la démographie galopante, l'économie et la gestion de l'écologie. Ils dépassent le cadre sociologique et éthique, et méritent une considération non négligeable.

5° Cependant, cette crise a permis de savoir, dès lors, que l'environnement naturel est un écosystème dynamique, constitué de flux continus d'énergie et de matière, régis par des cycles biogéochimiques, qui donne une certaine stabilité durable, en dehors des agressions que lui infligent des humains. L'Homme peut comprendre désormais, que son action sur la nature peut influencer très significativement sur les équilibres écologiques planétaires. D'où l'urgence d'une éthique écologique, afin de recadrer les actions humaines injustes plus spécialement en Afrique. C'est l'objet du troisième chapitre.

TROISIEME CHAPITRE : LES PARADIGMES D'ETHIQUE ECOLOGIQUE PLANETAIRE ET LA PRESERVATION DE LA NATURE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE

3.0. Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié le développement durable, ses enjeux avoués et inavoués, pour une éthique écologique planétaire. Beaucoup d'obstacles font barrière à cette exigence planétaire, surtout dans les pays du Sud. A présent, nous voulons confronter certains paradigmes d'éthique écologique proposés par certains auteurs, par rapport au contexte africain marqué, par les injustices sociales et des traits écologiques spécifiques. La grande préoccupation de ce chapitre consistera à voir, si ces théories éthiques, proposées dans le contexte occidental, sont vraiment opérationnelles, pertinentes aussi dans un contexte tel que celui de l'Afrique que nous avons décrit dans la première partie ?

Dans le premier paradigme, nous analyserons la position de l'écocentrisme écologique (biocentrique) représenté par H. Jonas, M. Serres qui revendique la nature comme sujet de droit dans sa totalité, sans négliger aucune forme de vie.

Tandis que dans le deuxième paradigme, nous aborderons l'aspect juridique de cette question avec F. Ost, qui propose une politique publique de la gestion de l'environnement.

Et enfin comme troisième paradigme, nous traiterons des positions plus nuancées de D. Bourg avec son principe de précaution et nous bouclerons notre démarche avec L. Ferry. Ce dernier replace le débat écologique dans une alliance avec la démocratie, dans un contexte purement européen. A chaque fois, nous confronterons ces modèles proposés, dans un cadre large et planétaire, par rapport aux réalités du terrain de l'Afrique subsaharienne.

3.1. Paradigme d'éthique écologique de H. Jonas et M. Serres

3.1.1. Le modèle jonassien de l'éthique du futur

Nous allons ici voir les pistes éthiques proposées par H. Jonas, pour essayer de nous armer, afin de relever le défi écologique que nous lance la planète. Nous aborderons : la thèse fondamentale de son ouvrage « *Principe Responsabilité* », la fragilité de la nature comme objet d'impératif catégorique, son paradigme écologique de l'éthique du futur, surtout l'impact de son éthique du futur sur la situation écologique actuelle et enfin la confrontation de sa théorie, par rapport au contexte écologique africain décrit, dans la première partie de cette étude.

3.1.1.1. La thèse fondamentale du Principe responsabilité

H. Jonas soutient que « La promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire n'ait jamais entraîné »³⁵⁹. La promesse de la technique et de la science se retourne contre l'homme lui-même et son environnement.

Toute sagesse héritée, relative au comportement juste, était taillée en vue de sauvegarder l'homme et non pas la nature. Malheureusement, nulle éthique traditionnelle actuellement ne nous instruit donc sur les normes du bien et du mal auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. Il souligne le grand vide éthique pouvant suppléer à cette crise survenue dans notre société industrielle. Devant ce vide, Jonas propose une *éthique du futur* comme boussole. Une éthique qui anticipe la menace elle-même. C'est dans la profondeur des enjeux humains et l'ampleur planétaire de la situation, qu'on peut découvrir les principes d'une éthique de responsabilité pour un nouveau pouvoir.

Le Principe responsabilité, son ouvrage de base est une exigeante méditation sur cette situation paradoxale et tente de dégager, avec toute la rigueur du concept l'impératif catégorique et les normes rationnelles valables, pour l'agir éthique dans une situation aussi inédite. Le Prométhée définitivement déchainé, auquel la science confère des forces jamais encore connues et, l'économie, son impulsion effrénée, réclame une éthique, qui empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui³⁶⁰.

Pour Jonas, être responsable signifie accepter d'être « *pris en otage* » par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé. Que nous le voulions ou pas, nous sommes des architectes de la société de demain, parce qu'il ne nous appartient plus déjà d'enrayer le progrès technologique, même si nous le voulions. Ce qui nous intéresse en revanche, c'est la conscience, que nous sommes d'ores et déjà pris en otage, par cet avenir vulnérable de la nature que nous faisons exister.

³⁵⁹ H. Jonas, *Le Principe Responsabilité...*, p. 15.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

3.1.1.2. La vulnérabilité de la nature comme objet d'un impératif catégorique

Dans *le principe responsabilité*, H. Jonas aborde l'épineuse question des conséquences éthiques du développement technologique, qui caractérise tant la civilisation contemporaine. S'il est, en effet, vrai que les sciences et les techniques modernes apportent des solutions inédites à divers problèmes, auxquels l'humanité a été confrontée depuis la nuit des temps, dans les domaines aussi divers que la santé, l'agriculture, les communications, le transport, etc., il ne reste pas moins vrai qu'elles sont aussi, d'un autre côté, la cause des bouleversements qui menacent l'image de l'homme, l'équilibre de l'écosystème et la survie même de l'humanité.

Au plan écologique, H. Jonas constate avec désolation la raréfaction programmée des ressources énergétiques non renouvelables, l'amplification de la pollution sous toutes ses formes (de l'eau, de l'air, du sol et du sous-sol), le réchauffement climatique lié au gaz à effet de serre, le bouleversement des grands cycles de l'écosphère, la déforestation, l'accumulation des déchets toxiques. Or, au lieu de s'améliorer, ces graves problèmes écologiques vont de mal en pis et risquent de compromettre la survie des générations futures ! La prise de conscience de la menace est à l'origine d'une réflexion qui a conduit l'auteur *d'une éthique du futur* à repenser de fond en comble les fondements de l'éthique traditionnelle.

H. Jonas déclare les éthiques traditionnelles inaptes à répondre aux préoccupations éthiques de la civilisation technologique en raison de leurs caractères d'*immédiateté*, de *simultanéité*³⁶¹ et de *réciprocité*³⁶² incompatibles avec les effets à longue distance de la technologie moderne. Il veut faire de la nature un sujet de droit à partir de l'idée que l'éthique n'est plus anthropocentrique, simultanée et immédiate dans la mesure où elle ne voit que le prochain au sens le plus strict du terme, c'est-à-dire l'autre le plus proche et non le lointain. L'éthique doit avoir une longue vision, tenir compte des effets à long terme des actes posés *hic et nunc*.

Pour combler ce vide éthique, H. Jonas préconise une *éthique de responsabilité*. Comme toute éthique de ce genre, la démarche jonassienne est conséquentialiste. Elle appelle à prendre en compte les conséquences de nos actes. Mais l'originalité de celle-ci consiste en ce qu'elle intègre les conséquences (à long terme) des actes des générations présentes sur les

³⁶¹ Il veut par là dire que l'impératif éthique ne concerne que le présent. Le futur est ignoré.

³⁶² Dans cette éthique traditionnelle, on souligne l'égalité des droits et des devoirs seulement entre les sujets libres et égaux. La nature est ainsi classée parmi les sujets inanimés sans droits et sans égalité avec les sujets animés comme l'homme.

générations futures, et même sur la nature. La nouvelle éthique devra prendre urgemment en charge à la fois le devenir de la planète et le devenir de l'humanité.

L'exigence d'une telle responsabilité ne repose pas sur les seuls principes du bien et du mal, mais aussi et surtout sur une refondation ontologique, c'est-à-dire repenser l'homme comme le seul être avec la capacité d'entendre l'appel silencieux de la fragilité enfouie dans la nature muette et dans ce qui attend de venir. Il est de toutes les créatures celui qui peut protéger ce qui est fragile et incertain. C'est en cela que les fondements de l'éthique jonassienne deviennent ontologiques, c'est-à-dire le devoir-faire découlant du statut même de l'être-homme.

Mais si le plus grand danger de la technoscience réside dans sa tendance à l'autonomisation et l'autorégulation, en plus de son erreur, la tâche du philosophe revient à trouver un contre-pouvoir au pouvoir autonome et potentiellement destructeur de la science. Le devoir de l'éthicien est donc de contrôler son comportement, celui de la science. C'est de cette manière que Jonas demande aux générations présentes de modérer leur consommation, de contrôler la science excessive qui échappe de plus en plus au contrôle humain et propose un modèle d'éthique écologique dans son projet d'éthique du futur.

3.1.1.3. Paradigme écologique jonassien : l'éthique du futur

3.1.1.3.1. L'éthique du futur selon H. Jonas

Selon H. Jonas, « L'éthique du futur ne désigne pas l'éthique dans l'avenir – une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs-, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente »³⁶³, une « éthique du futur » signifie une « éthique de l'avenir ». C'est une éthique entendue au sens de ce qui est « à venir ». Ce futur n'est pas n'importe quoi.

Dans une perspective phénoménologique, l'avenir signifie déjà anticipation de ce qui vient. C'est-à-dire « *tenir à l'avance* » et non pas « *tendre vers* ». Il signifie donc que je tiens en mes mains un contenu qui n'est pas encore présent, mais qui n'est pourtant pas un néant ou encore inexistant. Le futur ici implique quelque chose qui est à venir, qui vient, qui n'est pas encore là, mais qui n'est déjà plus du néant, qui est donc un préfiguré et qui nous interpelle. Il

³⁶³ H. JONAS Cité par O. DEPRE ET B. FELTZ, *Entre responsabilité et précaution. Le cas de Jonas*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*, Actes de la XVIII ème semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL Du 20 au 24 janvier 2009, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009, p. 113.

ne s'agit pas d'une certaine représentation de l'avenir comme un contenu objectif, mais plutôt d'une intuition de l'avenir³⁶⁴. Ceci demande une certaine expérience de la connaissance de ce que nous n'avons pas encore. C'est de cette manière que notre situation plaide pour une coopération avec le présent dans une certaine vision lointaine qui exige la solidarité entre le présent et l'avenir.

Il est important que nous notions que « *l'avenir jonassien* » ne saurait être confondu avec le « *pas encore* » de l'utopisme. D'autant plus qu'un des enjeux majeurs du *Principe de responsabilité* est justement la critique des utopies, comme l'atteste son titre même qui est une référence négative au *Principe espérance*³⁶⁵ d'Ernst Bloch. Ainsi entre le *n'importe quoi* et '*idée prédéfinie*, il y a une place pour quelque chose qui devrait être, mais dont on ne sait s'il sera, du fait du caractère imprévisible, notion chère à H. Arendt que Jonas a fréquenté comme amie. La responsabilité est fondée justement pour protéger ce *juste milieu* incertain, fragile, tendu entre l'être et le néant comme qui dirait le titre de l'ouvrage de J.P. Sartre. Cette tension entre l'être et le néant est porteuse de signification, de valeur pour la vie humaine et toute autre vie qui doit être. Le fait d'être constitue une valeur fondamentale, qui désormais fonde nos choix et nos inventions à l'époque de notre civilisation industrielle.

En outre, cette éthique du futur a donc pour objet quelque chose qui devrait être et qui risque en même temps de ne pas être : c'est l'humanité menacée aujourd'hui par les activités de l'homme lui-même depuis son apparition sur terre. Voilà pourquoi Jonas voit dans cette éthique du futur une éthique impérative avec ce commandement : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* »³⁶⁶. Cette éthique précise la fin que doit poursuivre un agir humain : la subsistance de l'humanité : « *l'humanité soit* », comme l'obligation de notre agir présent. Le « *devoir-être de l'humanité* » devient le point de départ de mon agir.

Evidemment, cette éthique du futur ne dit pas ce qu'il faut faire. En cela elle est vraiment un *impératif catégorique*, d'autant plus que l'humanité comme objet de notre agir ne peut être qu'un objet d'une intuition. Il apparaît clairement que l'impératif catégorique de Jonas est à lui-même l'axiome universel. Jonas insiste sur l'idée ontologique d'humanité.

³⁶⁴ *Ibidem*

³⁶⁵ E. BLOCH, *Le principe espérance*, 3 vol ? Paris, Gallimard, 1976, 1982, 1991. Traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart. Ernest Bloch (188(-1977) est un philosophe allemand qu' s'inscrit dans la lignée des marxistes « non-orthodoxes » tels Georg Lukacs, Antonio Gramsci ou les penseurs de l'Ecole de Francfort. Ce dernier opposé au marxisme stalinien, il défend la nécessité de l'utopie qui, à ses yeux, n'a rien d'une forme d'aliénation. Pour ce marxiste non-orthodoxe, l'utopie permet de repenser l'histoire. L'expérience utopique est l'occasion d'une prise de conscience renouant avec une forme de messianisme moderne.

³⁶⁶ H. JONAS cité par O. DEPRE ET B. FELTZ, *a.c...*, p. 114.

Jonas veut simplement qu'une humanité soit. En d'autres termes il veut par-là dire que « nous n'avons pas à rendre des comptes à l'homme à venir, mais à l'idée de l'homme qui est telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde »³⁶⁷. Cette éthique a-t-elle des incidences sur la situation écologique actuelle ?

3.1.1.3.2. L'apport de la nouvelle éthique de H. Jonas dans le débat écologique

3.1.1.3.2.1. L'axiome universel de Jonas

H. Jonas part de la thèse selon laquelle la situation actuelle de notre planète a été fondamentalement modifiée par la science et la technique. De telle sorte que l'éthique traditionnelle (de la cité grecque) n'est plus à mesure de résoudre ces problèmes inédits, d'où la nécessité d'une nouvelle théorie éthique qui prendrait en compte la question de la fragilité et de la vulnérabilité du monde comme environnement et humanité.

C'est de cette manière qu'intervient « *l'axiome universel* » qui se double d'un « *impératif catégorique* ». Les deux semblent indissociables, dans la mesure où l'axiome universel est déjà lui-même exprimé comme un devoir. Jonas exprime cet axiome en plusieurs manières. L'axiome de base est « *qu'il doit y avoir un avenir* »³⁶⁸ ou « *qu'un tel monde doit exister à jamais dans l'avenir* »³⁶⁹. Ces formules veulent en d'autres termes insinuer que nous tenons l'obligation de l'existence de l'humanité future, sans nous préoccuper de savoir si nos descendants en font partie et aussi il s'agit là également de l'obligation de son être-tel³⁷⁰. Ces formules sous-tendent une idée clé : que les générations présentes doivent faire en sorte d'assurer la possibilité de la vie dans l'avenir de générations futures. Ce devoir est bien indiqué dans l'axiome universel et aussi explicité dans l'impératif catégorique.

J.M. Thévoz³⁷¹ décrit cet axiome universel de Jonas en trois aspects importants :

1° l'existence d'un *monde habitable*. « Qu'un tel monde doive exister à jamais dans l'avenir – un monde approprié à l'habitation humaine – et que toujours à l'avenir il doive être habité par une humanité digne de ce nom. Il peut être concédé comme un axiome universel »³⁷².

³⁶⁷ H. JONAS, *Principe responsabilité...*, p. 69.

³⁶⁸ H. JONAS, *Principe responsabilité...*, p. 48.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 66.

³⁷¹ A propos de cette question, on peut lire J.M. THÉVOZ, *Générations présentes, générations futures, quelles priorités ?* dans *Nature et descendance. H. Jonas et le principe « Responsabilité »*, Genève, Labors et Fides, 1993, p. 74s.

³⁷² H. JONAS, *Principe responsabilité...*, p. 29.

2° *l'existence de l'humanité*. Un monde sans hommes ressemble à un néant selon Jonas. Cette existence humaine est donc la visée ultime de son entreprise éthique. La présence de l'homme dans le monde était au départ une donnée première, ne posant pas de question, d'où l'idée de l'obligation dans le comportement humain prenait son départ, maintenant elle est devenue elle-même un objet d'obligation – à savoir l'obligation de garantir pour l'avenir la première prémisse de l'obligation, en d'autres mots, la simple présence de candidats pour l'existence d'un univers moral au sein du monde physique³⁷³.

Quant à nous de décider maintenant pour l'existence des générations futures, H. Jonas se prononce en ces termes : « De l'humanité à venir on ne peut ni obtenir ni supposer un accord relativement à leur inexistence ou à leur déshumanisation ; et si l'on voulait malgré tout le supposer, il faudrait la rejeter pourtant ; car il existe l'obligation inconditionnelle d'exister de l'humanité, que nous ne devons pas confondre avec l'obligation conditionnelle d'exister de tout individu particulier »³⁷⁴.

3° « *l'être-tel* » de l'humanité demeure une notion un peu difficile à saisir. Donc, il ne suffit pas d'assurer la présence de l'humanité dans un monde habitable. Elle doit encore avoir une certaine identité que Jonas qualifie comme son « *être-tel* ». Il s'agit en d'autres termes de comprendre que l'humanité future ne peut pas être n'importe quelle humanité et là aussi se situe notre responsabilité. Jonas se sert du négatif pour positiver l'avenir en parlant de cet *être-tel* de l'humanité. Il récuse deux formes de ce que ne doit pas être cette humanité : elle ne doit pas d'abord devenir une humanité qu'on aurait adaptée aux « conditions prévisibles de son existence »³⁷⁵. Ce n'est pas l'être humain qui doit être adapté à son environnement, mais ce dernier à l'homme. Ensuite, elle ne doit pas non plus être modulée aux « souhaits anticipés de ceux qui viennent après nous »³⁷⁶.

Finalement, cet *être-tel* est la capacité des générations futures à remplir leurs obligations « à savoir *leur obligation* d'être une humanité véritable : donc sur la faculté liée à cette obligation, la simple faculté de s'attribuer cette obligation, dont nous pouvons peut-être les priver avec l'alchimie de notre technologie utopique »³⁷⁷.

Comme nous l'avons analysé, l'axiome universel de Jonas est très riche de conséquences sur le plan éthique et surtout pour une nouvelle intelligence des générations

³⁷³ H. JONAS, *Principe responsabilité...*, p. 29.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 62.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 68.

³⁷⁷ H. JONAS, *Principe responsabilité...*, p. 68.

présentes pour la survie de l'humanité de demain. Cet axiome universel avec ses trois composantes : *l'existence du monde*, *l'existence de l'humanité* et son *être-tel* fait émerger une obligation : un impératif catégorique et ontologique spécialement pour l'Afrique en proie à des vastes pillages de son écosystème.

3.1.1.3.2.2. Impératif catégorique et ontologique

Quatre formulations de l'impératif catégorique sont proposées par H. Jonas. Nous en présentons deux ici : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »³⁷⁸ et « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre »³⁷⁹. Cet impératif catégorique et l'axiome universel confirment la conviction jonassienne selon laquelle « que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer »³⁸⁰.

Comme on le constate ce pari jonassien : « *Avons-nous le droit ou non de mettre en jeu la vie des autres* » est très fondamental pour sa philosophie de la vie. Il lui accorde une place de choix dans son ouvrage. On peut tout mettre en jeu pour éviter un mal, mais pas surtout et jamais l'humanité toute entière, même pour un bien suprême. Car on peut bien vivre dira-t-il sans bien suprême, mais non pas vivre avec le mal suprême³⁸¹. Jonas donne un exemple concret pour illustrer sa pensée comme ci : quel que soit le but de sauver la nation, l'homme politique n'a aucun droit d'utiliser un moyen qui pourrait détruire l'humanité. On ne peut pas utiliser l'arme atomique, une centrale nucléaire, le génie génétique ou autres par exemple qui entraîneraient indirectement la destruction de l'environnement et de surcroît de l'humanité.

En outre, Jonas précise la hiérarchie de trois pouvoirs : le premier degré est notre action sur la nature, le deuxième est celui du contrôle de l'action sur la nature³⁸² et enfin le troisième degré consiste dans la maîtrise du contrôle de l'action sur la nature. Le pouvoir du deuxième degré nous a échappé dans la mesure où nous n'avons pas de pouvoir du troisième degré. C'est ainsi que le deuxième degré nous a conduit dans une logique d'utopie de la maîtrise totale, d'une croissance illimitée des ressources naturelles. Cette logique nous amène

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

³⁸² *Ibid.*, p. 176. Ce contrôle précise-t-il est devenu anonyme et non maîtrisable

à la catastrophe. C'est au niveau du troisième degré de pouvoir que se joue la visée de l'éthique de responsabilité de H. Jonas.

3.1.1.3.2.3. La visée de l'éthique de responsabilité

Il oppose cette responsabilité à celle juridique qui porte sur les actes présents et qui est fondée sur des obligations passées ou présentes. Une responsabilité dont la source se trouve dans le futur et qui oblige un changement de conduite dans le présent. Il opère à ce propos un grand renversement qu'il stipule en ces termes : « Ce qui est dépendant avec son droit propre devient ce qui commande, le puissant avec son pouvoir causal devient ce qui est soumis à l'obligation »³⁸³.

Dans ce cas présent, c'est l'avenir qui nous oblige à devenir responsable actuellement. D'autre part, pour que cet avenir devienne une source d'obligation pour nous, deux faits sont requis : il faut d'abord se faire une représentation de l'avenir, se l'imaginer, bref « se procurer une idée des effets lointains »³⁸⁴. Ensuite, il faut se laisser interpeller, affecter par cette représentation, faire naître en nous le « sentiment de responsabilité »³⁸⁵.

Ainsi, Jonas nous donne lui-même un moyen pour essayer de se représenter l'avenir et d'en être profondément bouleversé, grâce à une *heuristique de la peur* (Heuristik der furcht). Cette peur peut servir de boussole. Il s'agit de précéder la menace elle-même en accordant la primauté dans nos analyses et dans nos choix au pronostic le plus défavorable. C'est cela qu'il comprend par « *heuristique de la peur* »³⁸⁶.

3.1.1.3.2.4. L'heuristique de la peur comme boussole

Jonas pense que seule la prévision de la déformation de l'homme nous fournit le concept qui permet de nous en prémunir. L'enjeu ne concerne pas seulement le sort de l'homme, mais l'image de l'homme, la survie physique, mais aussi l'intégrité de l'essence humaine. Une telle éthique doit garder un tel souci : l'homme et la nature, doit être une éthique du respect³⁸⁷. Pour favoriser cette éthique de respect, H. Jonas utilise une métaphore, la peur, comme ce qui motive l'éthique de responsabilité.

En effet, comme nous le savons et H. Jonas le concède aussi, la peur est un sentiment négatif. Mais il la considère quand même positivement comme passage pour l'émergence

³⁸³ *Ibid.*, p. 133.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 50.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 123.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 16.

d'un bien. H. Jonas dit ainsi au sujet de la peur : « la peur, qui tant de fois est le meilleur substitut de la vertu et de la sagesse véritable, peut jouer ce rôle »³⁸⁸. Dans ce cas de Jonas, le négatif a valeur par sa faculté de faire ressortir le positif « Nous devons reconquérir le respect perdu à partir du frémissement, le positif à partir de la représentation du négatif : le respect devant ce que l'homme était et devant ce qu'il est, en reculant d'horreur devant ce qu'il pourrait devenir et dont la possibilité nous regarde fixement à partir de l'avenir que prévoit la pensée »³⁸⁹. De cette manière, la peur devient elle-même la première obligation préliminaire d'une éthique de la responsabilité historique³⁹⁰.

Cette heuristique de la peur, nous encourage à diagnostiquer tous les maux qui menacent l'avenir de l'humanité en vue de bien armer notre sentiment de responsabilité. Il faut évidemment imaginer les scènes de catastrophes car « le *malum* imaginé doit assumer le rôle du *malum* éprouvé »³⁹¹. Pour lui, les générations présentes doivent prêter plus d'attention à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur³⁹². Cette attitude stimule les raisons pratiques de probabilité et de prudence. En bref, une raison morale, dans la mesure où le mal est plus facilement identifiable dans la vie ordinaire que le bien. Jonas pense que c'est la circonspection qui doit être le mot d'ordre dans cette démarche et non l'excès.

En fait, l'heuristique de la peur doit être donc un stimulant, un moteur et non un frein à l'action. Il ne s'agit pas d'une peur qui déconseillerait l'action qui ferait partie de la responsabilité humaine à l'heure actuelle. Elle invite plutôt à agir, c'est une peur pour l'objet de la responsabilité. Alors quel est l'impact d'une telle éthique sur l'éthique écologique ?

3.1.1.4. L'impact de l'éthique du futur sur le débat écologique actuel

Quelle relation une telle éthique peut-elle entretenir avec l'urgence environnementale de notre civilisation moderne ? Comment cette pensée de H. Jonas peut-elle influencer sur la crise écologique moderne, sur une éthique de justice intergénérationnelle et de gestion de ressources naturelles dans le Sud par exemple ?

D'après O. Depre et B. Feltz³⁹³, nombreux sont des lecteurs qui ont vu en H. Jonas la légitimation intellectuelle des courants écologistes actuels. On pense aussi que son *Principe*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 302.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 301.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 50.

³⁹² *Ibid.*, p. 54.

³⁹³ Lire article de O. DEPRE ET B. FELTZ, *Entre responsabilité et précaution. Le cas Jonas*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthique du développement durable. Actes de la XVIIIème Semaine*

de responsabilité porte tacitement le *principe de précaution* souvent mis en exergue dans les débats scientifiques actuellement sur l'éthique écologique. Certains comme M. Hunyadi, ont vu en lui le père fondateur de la précaution et savent bien qu'il y a une distinction nette et tranchée entre l'impératif catégorique et impératif hypothétique ? Et comment prendre au sérieux l'affirmation jonassienne que « nous n'avons pas à rendre des comptes à l'homme à venir » ?

Ces questions sont d'une grande portée pour amorcer la suite de l'influence de l'éthique du futur sur la question écologique. Sa philosophie a bien sûr des impacts sur la vie de notre société. On pense que Jonas peut être mal lu et mal compris quand on assimile trop vite sa philosophie au principe de précaution. Cette assimilation court un danger : c'est de vite oublier la distinction qu'il rappelle entre les deux formes d'impératifs kantiens. Lui-même Jonas affirme sans passer par quatre chemins que nous n'avons pas de devoirs (exclusifs) envers les générations futures.

Concrètement, le seul devoir que nous avons aujourd'hui et qui demeure urgent est celui du devoir-être de l'humanité, qui ne se réduit pas seulement aux générations futures. Ce devoir nous est recommandé par l'impératif catégorique suivant : « *qu'une humanité soit* ». Cette idée d'humanité exige son application dans notre monde actuel. De cette manière, on ne peut voir en cette idée un certain idéalisme jonassien. Il est bien concret, car l'idée de l'humanité contient en elle-même sa réalité. Sur le plan éthique, nous dirons que l'idée même de l'humanité contient son devoir-être.

Dans ce sens, l'impératif catégorique contient en lui-même un nécessaire recours à un impératif hypothétique. En d'autres termes, l'exigence de la moralité porte en elle-même la nécessité de soumettre à l'impératif de prudence (écologique), qui est en outre un impératif hypothétique. Par exemple, quand Kant affirme dans sa seconde formulation de l'impératif catégorique qu'« il faut agir en traitant toujours l'humanité en même temps comme une fin et pas seulement comme un moyen », il soutient tout autre chose que ce qu'on a l'habitude de retenir en raccourcissant : « agis en traitant l'humanité comme une fin et pas comme un moyen ».

Malheureusement, cet impératif est pratiquement ignoré dans notre civilisation industrielle ou dans les structures sociales de notre monde, d'autant plus que tous nos rapports socio-économiques, professionnels et politiques sont largement marqués par un échange des

intérêts, des moyens que sont autant de biens que des personnes. Par exemple, on utilise le médecin comme moyen de la santé dans notre société. Mais ce que Kant proclame, c'est de traiter le médecin en plus comme une fin en soi, c'est-à-dire une personne humaine et non pas de ne jamais le traiter comme un moyen etc.

Il découle que le rapport entre les deux principes : *responsabilité* et *précaution* n'est certainement pas immédiat. Le premier principe en tant qu'impératif catégorique, vise l'existence de l'humanité : « *qu'une humanité soit* » et, comme tel, il se distingue du deuxième, qui, en tant que principe hypothétique, envisage le rapport aux générations futures concrètes. Nous pouvons aussi remarquer que chez H. Jonas, la primauté de l'impératif catégorique au nom de l'idée d'humanité ne signifie en rien l'abandon de la sphère de l'enchaînement des fins et des moyens : pour qu'une humanité soit, il faut d'abord veiller aux générations futures³⁹⁴.

D'autre part dans les questions bioéthiques dans le premier chapitre de son ouvrage au point sept, H. Jonas montre bien son souci aussi fort pour les générations présentes. L'éthique biomédicale a pour mission de valoriser l'être humain présent dans sa situation de maladie concrète.

A présent, confrontons ce paradigme de H. Jonas à d'autres points de vue de certains auteurs avant de le voir par rapport au contexte africain.

3.1.1.5. Regards critiques sur le principe responsabilité

Dans ce point, nous voudrions voir les points de vue des certains auteurs sur le *Principe responsabilité* de H. Jonas. Nous nous attèlerons plus sur celui d'Arno Muster.

Ce dernier est philosophe franco-allemand, maître de conférences émérite de philosophie à l'université de Picardie Jules d'Amiens. Dans son article « *Principe de responsabilité ou principe espérance. Hans Jonas, Ernst Bloch et Günther Anders* »³⁹⁵, il pense que si H. Jonas occupe une place de choix dans la pensée du XXI^e siècle, c'est parce que sa réflexion écologique et éthique met en évidence les questions sensibles de l'évolution de notre civilisation technologique. Une éthique fondée sur l'heuristique de la peur, en vue d'anticiper le danger que comporte le développement technologique pour la survie de l'humanité.

³⁹⁴ O. DEPRE ET B. FELTZ, *a.c...*, p. 117.

³⁹⁵ On peut lire tout l'article « *Lecture critique du Principe responsabilité de Hans Jonas* » publié par H. Moine le 5 février 2011 dans « *Les voies du politique, Le Bord de l'eau*, 2011.

Ce principe a le mérite de construire une éthique nouvelle adaptée aux problèmes réels de notre temps. Une éthique non seulement de la sagacité, mais aussi et surtout de la responsabilité et du respect de l'autre. Malgré le succès et l'accueil qui a été réservé à ce livre, Arno Muster pense que cela ne devrait pas cependant dissimuler le fait que la confrontation systématique que cherche H. Jonas avec l'idéal utopique, la pensée utopique en général, et avec le marxisme en particulier, qui aurait élevé l'utopie au rang d'une visée explicite, ne fait point l'unanimité.

C'est ainsi que la lecture critique du *Principe Responsabilité* de H. Jonas a pour but de questionner les jugements critiques et parfois excessifs formulés par H. Jonas à l'encontre d'Ernst Bloch, philosophe marxiste de l'espérance et de l'utopie concrète. En prolongeant ces réflexions vers l'œuvre encore mal connue en France de Günther Anders, mais aussi vers Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, le livre veut reposer la question du lien entre critique de la civilisation technologique, marxisme et utopie. Arno Muster cet anti-utopisme de H. Jonas s'inscrit dans la lignée de la polémique entre G. Anders, ancien élève de Heidegger avec H. Jonas et théoricien de l'obsolescence de l'homme et Ernst Bloch, philosophe marxiste. Il pense que les arguments d'Ernst Bloch justifient encore d'aborder l'avenir par la catégorie de l'utopie et que la position Jonassienne à ce propos se révèle un peu faible.

3.1.1.6. Confrontation du paradigme jonassien au contexte africain

Nous voulons à présent apprécier ce paradigme jonassien au regard de la situation écologique africaine. C'est ainsi que nous aborderons les points ci-après : la critique du constat jonassien, l'heuristique de la peur à l'aune de l'Afrique, la critique de la modalité pratique et du modèle de responsabilité parentale.

3.1.1.5.1. La critique du « constat jonassien »

Vues d'Afrique, les conclusions que tire H. Jonas du constat fait sur la menace technologique suscitent une réflexion. Car, s'il est vrai que la science, dans son application contemporaine, menace dangereusement l'avenir de l'humanité et de la planète. Force est de constater que paradoxalement, dans ce continent, les gens souffrent plus de la carence de science et de technique que du contraire. Des populations entières sont décimées par la faim, les guerres et des maladies qui sont vaincues ailleurs depuis longtemps. La déforestation et la désertification ne cessent d'accroître à cause d'une exploitation irrationnelle et pas nécessairement industrielle des ressources disponibles. Si la menace d'une catastrophe nucléaire est à craindre, elle ne viendrait pas de l'Afrique pour le moment.

La question posée est donc celle de savoir de quelle manière, dans un continent en quête de son développement, concilier développement technologique et écologie ? Autrement dit, les questions de désertification, de déforestation, de pollution des cours d'eau et d'érosion du sol étant ici plus des désastres écologiques qui sont entraînés par la roue de la misère, de l'ignorance et une croissance démographique parfois aveuglée que des conséquences fâcheuses d'un usage abusif de l'acquis technologique. Est-il possible pour l'Afrique d'accéder légitimement à l'âge technologique sans tomber dans le travers du dualisme scientifique et les contradictions du baconisme ambiant ? L'Afrique doit acquérir la science et bien l'user pour ne pas tomber dans le piège du modèle du développement dont nous décrivons les effets sur l'équilibre de la planète et de la santé humaine.

En clair, la solution au dilemme shakespearien du *to be or not to be*, auquel l'Afrique est confrontée et qui lui demande de choisir entre une technologie suspecte mais bienfaisante, et une attitude de retenue qui l'expose en permanence à la misère, est nous semble-t-il, à chercher dans une voie médiane, toute jonassienne, qui est celle de la modération et du respect du prochain ou en un mot dans une éthique de confiance aux potentialités de l'Afrique, une éthique d'écodéveloppement qui se servirait de la justice sociale comme étendard.

3.1.1.6.1. L'heuristique de la peur à l'aune de l'Afrique

H. Jonas propose l'« *heuristique de la peur* » comme une boussole destinée à nous motiver à adopter un comportement individuel et collectif responsable. Cette peur consiste à se représenter des scénarios de catastrophes dans le futur. Jonas espère qu'en affectant notre imagination, ces scénarios des catastrophes devraient nous pousser à anticiper les menaces et en même temps à appréhender les limites à ne pas dépasser.

La question qui se pose, lorsqu'on applique le concept jonassien de l'heuristique de la peur à la situation du continent africain, est celle de savoir pourquoi le monde reste inactif face aux souffrances de cette partie du monde ? Si la peur et l'émotion étaient réellement des moyens efficaces pour mobiliser les esprits, comment expliquer l'inaction de la communauté internationale par rapport aux famines cycliques, aux guerres récurrentes, à la misère économique, aux conflits armés et à l'exploitation anarchique des ressources naturelles dont souffre depuis trop longtemps le continent africain ? Donc la peur ne semble pas être catalyseur dans ce contexte africain.

Comment comprendre que tant de malheurs qui s'abattent sur cette partie de l'humanité suscitent si peu de réaction ? L'instabilité politique, le sous-développement

économique et social, les catastrophes écologiques à répétition, le drame de l'émigration clandestine, auraient dû suffire pour faire peur et pousser la communauté internationale à réagir de façon énergique. Comment pourrions-nous donc nous émouvoir et nous mobiliser pour les générations futures, si nous sommes insensibles à la misère de nos contemporains ? Rien ne garantit que nous ferons pour les générations futures ce que nous sommes incapables de faire dès aujourd'hui au profit de nos contemporains.

Précisons aussi que l'heuristique de la peur nous la trouvons dans les traditions africaines. Celle-ci n'est pas une théorie jonassienne, mais elle procède directement de la culture du milieu ou des coutumes, des habitudes, des usages à l'égard de la nature.

Nous pensons à notre humble avis qu'il est vain d'espérer provoquer la peur en faveur du futur, pendant que la vie présente de nos sociétés contemporaines demeure critique. Cela n'invalide en rien l'appel jonassien à la responsabilité de tous. Il faudrait toutefois préciser que le souci pour les générations futures ne doit pas occulter nos responsabilités à l'égard de nos contemporains. Nous constatons actuellement que c'est en Asie, en Afrique et en Amérique latine où les droits de l'homme, la justice sociale et la démocratie sont bafoués que se posent beaucoup de problèmes écologiques. C'est pourquoi, il faut au préalable faire toute une critique de l'humanisme actuel, pour mieux juguler la crise écologique.

3.1.1.6.2. Critique de la modalité pratique

Dans cette critique, nous nous appuyons sur J.-M. Thévoz dans son article cité déjà. L'interrogation pratique est celle-ci : en suivant le *Principe Responsabilité*, c'est-à-dire en cherchant à respecter l'axiome universel jonassien, avons-nous le droit de prendre des décisions garantissant la survie des générations futures mais dont la mise en application nuira aux générations présentes ? Autrement dit : selon Jonas, pouvons-nous sacrifier une partie de l'humanité présente en faveur des générations futures, à cause des menaces qui pèsent sur l'avenir de l'humanité ? Ceci ne contredit-il pas l'impératif kantien, qui voudrait que l'on ne considère toute personne comme une fin et non comme un simple moyen ?

Cette question, comme nous la voyons, n'est sûrement pas théorique, car il y a des situations où elle se pose tragiquement. Un exemple interpellant est observé dans les pays où la croissance démographique augmente proportionnellement au développement du sous-développement. Il est évident que dans pareille situation, le pays court à la catastrophe économique et écologique, car l'augmentation de la population dépasse de loin les ressources disponibles. Faudrait-il affirmer qu'en pareil cas, la réduction drastique de la croissance

démographique par tous les moyens est nécessaire pour stabiliser cette dernière et de promouvoir le développement économique et écologique du pays ? Comme l'affirme M. King, certaines formes d'aides à la santé vont à l'encontre du bien-être, voire de la survie des individus plus tard dans leur existence³⁹⁶. Si ce scénario se généralise sur la terre, la question du choix de priorité entre les générations présentes et les générations futures se posera tôt ou tard.

En effet, ce point demeure flou chez H. Jonas, car on constate deux assertions contradictoires : d'une part, il pose avec force et vigueur l'axiome universel, d'autre part il fait une critique serrée de l'utopie marxiste qui a tendance à sacrifier les générations présentes pour assurer le bonheur des générations futures. Dans un sens négatif, l'impératif jonassien évite un malheur suprême et non plus positif comme dans l'utopie, créer un avenir radieux. Par ailleurs, il joue aussi le rôle d'une utopie dans la mesure où nous aurions le droit dans le présent de décider pour le futur, même si cela ne peut se faire qu'au détriment du présent. On dirait que Jonas joue à la fois sur deux paramètres. Car, les textes jonassiens sur des questions éthiques concrètes telles la recherche scientifique, la question d'euthanasie et bien d'autres renforcent ce soupçon et donnent l'impression d'une grande attention et une grande priorité accordée au respect de la personne actuelle³⁹⁷ chosifiée par la science.

Quoiqu'il en soit, pour éviter vraiment un malheur suprême probable, l'homme politique peut-il se permettre de sacrifier une partie du bien dont il a la responsabilité présente ? En d'autres termes, peut-on larguer quelques individus pour sauver en d'autres ou doivent-ils attendre tous un éventuel secours et périr ensemble si le secours ne vient pas ? D'une manière générale, la lecture peu avisée de H. Jonas laisse maintes fois l'impression que sauver l'humanité vaut et nécessite s'il le faut le sacrifice de quelques uns. Et pourtant, ce que H. Jonas demande, c'est une certaine ascèse dans le comportement, une modération dans la consommation, pas le sacrifice d'une génération au profit d'une autre.

En fait, les textes pragmatiques de Jonas trahissent son attitude évidente à s'opposer à tout compromis de type conséquentialiste. Cela affaiblit considérablement son impératif catégorique, l'inversant de catégorique à l'hypothétique. Si nous pouvons nous appesantir sur ses textes pragmatiques et sa critique de l'utopie marxiste, nous pouvons reformuler son impératif à la suite de J.M. Thévoz en ces termes : « agis de sorte à favoriser la survie de l'humanité future, dans la mesure où cela ne porte pas atteinte à la survie et à la dignité de tes

³⁹⁶ M. KING, *Health is a Sustainable State* dans *The Lancet*, 336(1990), p. 664-667.

³⁹⁷ J.M. THÉVOZ, *a.c.*, p. 83.

contemporains »³⁹⁸. Une telle reformulation garde-t-elle encore un sens contraignant ou même seulement incitatif ?

Pour sortir de cet affaiblissement, il importe de distinguer deux moments dans l'histoire de l'humanité: la *relative sécurité* et la *menace de la catastrophe*. H. Jonas esquisse un peu ces deux moments en affirmant que nous sommes entrés dans une ère nouvelle où l'ancienne éthique n'est plus opérationnelle comme dans la cité grecque, du fait de notre perte de maîtrise du contrôle du pouvoir technologique (absence criante d'un pouvoir de troisième degré). Cependant, cette distinction de deux périodes n'est pas assez précise puisque H. Jonas lui-même recourt à l'éthique classique lorsqu'il est devant les questions d'éthiques actuelles. Il manque donc dans sa théorie des critères précis pour appliquer la manière dont l'homme politique doit passer d'une éthique de préservation de ses contemporains à une éthique de préservation des générations futures, serait-ce au détriment de la génération présente ?

L'absence de ces modalités concrètes ou critères précis nous pousse à affirmer que H. Jonas reste dans l'imagination pour établir les scénarios catastrophiques et que la peur suffirait pour les rendre convaincants. Cette peur des scénarios catastrophiques dans le futur, nous semble aussi un venin qui rendrait la recherche scientifique frileuse et lente, alors que nous sommes bien conscient aussi des merveilles de la science pour améliorer cette humanité de l'homme.

En Afrique donc, d'une part, nous assistons actuellement davantage à des scénarios politiques opportunistes et totalitaires qu'à une véritable politique de préservation de la planète et de ses habitants. On a ici affaire à des politiciens véreux, peu soucieux des questions de justice sociale, qui n'ont aucune conscience de leurs responsabilités à l'égard des générations futures. Cette théorie jonassienne semble plus difficile à appliquer totalement dans le contexte africain décrit plus haut, à cause de son manque de réalisme sur les questions d'actualité politique, économique et sociale africaine.

D'autre part, les causes du retard de l'Afrique n'invalident pas la thèse fondamentale de la philosophie de Jonas. Celle-ci invite, comme on sait, à un recours prudent et modéré de la technologie, à défaut de quoi l'humanité et la planète courent à leur perte. Les guerres qui ravagent l'Afrique, et dans lesquelles des technologies meurtrières importées interviennent massivement, confortent à mon avis H. Jonas. Elles disent qu'ici encore la technologie mal utilisée tue, extermine l'humanité. Quant à l'ignorance, qui est un autre fléau qui favorise

³⁹⁸ J.M. THÉVOZ, *a.c.*, p. 83.

l'explosion démographique incontrôlée, elle dit que le savoir scientifique utilisé à bon escient est utile à l'humanité.

3.1.1.6.3. Critique du modèle de responsabilité Parent-enfants.

H. Jonas propose la relation de responsabilité parents-enfants comme paradigme quant au rapport que nous devrions mener avec la nature. La question que nous nous posons est celle de savoir si ce modèle peut être universel, au su et au vu des crises dans cette relation en Occident, crise de l'institution du mariage, engendrant celle de relation parent-enfant actuellement ? Que pense-t-il de ceux qui ne sont pas dans cette relation parent-enfant, c'est-à-dire des célibataires, des eunuques ? Au fond, la responsabilité parent-enfant n'est-elle pas naturelle, un allant de soi ou encore intuitive, sentiment que nous partageons ensemble avec les autres espèces ? Prendre soin de son enfant ou de son petit est-elle vraiment l'exigence de responsabilité dont nous avons besoin collectivement pour faire face à cette crise écologique planétaire ? Ne faut-il pas penser au modèle de responsabilité collective « *éducation de masse* » pour l'Afrique ?

Aussi, dans un cadre purement africain, comment appliquer cette responsabilité parent-enfant avec la notion de l'élasticité de la famille et des exigences culturelles complexes dans le rapport respectif entre les différents membres de la famille élargie et du clan ? A qui reviendrait cette responsabilité, quand l'oncle maternel peut être considéré dans certaines traditions culturelles comme le seul et vrai responsable familial à la place des parents biologiques ? Tant d'impasses pour ce modèle jonassien en Afrique.

Qu'en est-il alors du modèle de symbiose proposé par M. Serres ? Est-il convaincant pour le terrain africain ?

3.1.2. L'exigence de droit de symbiose avec la nature selon M. Serres

3.1.2.1. M. Serres et la question écologique

C'est dans son ouvrage « *Le contrat naturel* »³⁹⁹ que M. Serres pose le problème écologique de notre temps et y cherche une solution. Selon lui, les rapports qui existent entre l'homme et la nature sont aujourd'hui ambigus et créent une tension entre les deux. Notre culture actuelle a horreur du monde. Chez lui, la nature n'est plus l'espace infini contenant l'ensemble des êtres matériels qui remplissent l'univers ; mais elle revêt une signification

³⁹⁹ L'ouvrage est publié à Paris, chez François Bourin, 1990. *Le contrat naturel. Le mal propre : Polluer ou s'approprier ?*, Paris, Le Pommier, 2008.

particulière. Elle s'identifie à un donné particulier et précis, en l'occurrence *la planète Terre*. Cette identification fait que la Terre soit globale, elle est une totalité, une unité pour l'homme.

En outre, elle est un système, un ensemble dans lequel tout se tient et est en interaction, en confiance l'un à l'autre. Elle est enfin le siège d'interrelations entre les choses du monde et l'ensemble des hommes. Dans cette interrelation se déclenche la guerre, du fait que l'humanité et la nature sont devenues toutes deux globales. Par guerre, M. Serres entend toutes les actions humaines qui visent à posséder et à dominer la nature pour lui arracher nourriture, boisson, logement et biens, en vue de la posséder et la dominer. A la suite de ces interventions de l'homme dans le monde, on constate des bouleversements graves. Car « Toute bataille ou guerre finit par se battre contre les choses ou plutôt par leur faire violence »⁴⁰⁰.

C'est ainsi qu'avec les interventions nocives de l'homme, l'air et l'eau finissent par être pollués, le système climatique change, des faits nouveaux surgissent, comme la concentration de gaz carbonique dans l'atmosphère, la propagation des substances toxiques et des produits acidifiants et la présence d'autres gaz à effet de serre. La guerre que l'homme livre à la nature, défigure cette dernière. La nature porte ainsi l'empreinte de la souillure de l'homme comme propriétaire et dominatrice de la nature. Mais selon M. Serres plus les hommes possèdent et maîtrisent la nature, plus celle-ci menace à son tour de les maîtriser. Car elle cesse de se comporter comme un ensemble d'objets passifs, pour adopter le comportement d'un sujet.

Tout se passe comme si nous étions engagés dans une guerre mondiale, non plus celle de tous contre tous, des nations entre elles, mais plutôt celle que l'homme a lancée contre le monde, lequel réagit désormais et de manière inattendue, avec des effets insoupçonnés. Nous sentant maîtres et possesseurs, nous croyions avoir réduit la nature en esclave et voire même réduite à notre représentation intellectuelle et qu'elle nous obéirait doucement. M. Serres pense que la croissance de nos moyens rationnels nous entraîne à une vitesse difficile à estimer, évidemment dans la direction de la destruction du monde qui, par un effet en retour assez récent, peut nous condamner tous ensemble et non plus par régions à l'extermination dramatique.

La question est alors de savoir comment remédier dans l'immédiat à ce fossé qui n'arrête pas de se creuser entre l'homme et la nature ? Face aux déséquilibres et au

⁴⁰⁰ M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 28.

changement global qui s'annoncent, il envisage un pacte nouveau à signer avec la nature. Ce sera le *contrat naturel*. Mais avant l'émergence de ce contrat naturel, M. Serres dénonce l'humanisme cartésien comme source de la violence faite à la nature.

3.1.2.2. M. Serres et l'humanisme cartésien

M. Serres part de la dénonciation de l'humanisme cartésien qui confère à l'homme un pouvoir sans limites sur son environnement, en lui accordant tous les droits de possession, de domination ou de colonisation qui ont induit la rationalité technoscientifique moderne à une exploitation dévastatrice de la nature. Des droits consacrés par un contrat social qui ne reconnaît aucune prérogative à la nature et que la révolution française va affirmer dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen : « Le contrat social, du coup, s'achevait, mais se refermait sur soi, laissant hors-jeu le monde, collection énorme des choses réduites au statut d'objets passifs de l'appropriation. Raison humaine majeure, nature extérieure mineure. C'est ainsi que le « *je pense, donc je suis* » cartésien finit par ériger l'acte de penser en critère suprême de l'être. Seul le sujet connaissant jouit dès lors du statut d'acteur et de détenteur de tous les droits, tandis que l'objet de ses connaissances est privé de tout droit subjectif. Le blanc-seing octroyé à la science découle de ce préjugé épistémologique cartésien. Voilà pourquoi, nous vouons sans état d'âme les choses du monde à la destruction, ces choses qui sont maîtrisées, possédées et consacrées mineures. Or, elles nous reçoivent comme des hôtes, sans lesquelles, demain, nous devons mourir. Exclusivement social, notre contrat devient mortifère, pour la perpétuation de l'espèce, son immortalité objective et globale »⁴⁰¹.

Monopolisée par la science et l'ensemble des techniques associées au droit de propriété, la raison humaine a vaincu la nature extérieure, dans une lutte qui dure depuis la préhistoire, qui s'accéléra de manière significative avec la révolution industrielle au 18 et 19^{ème} siècles. Une fois de plus, il nous faut statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas dit Serres⁴⁰².

Dans cette optique, l'homme est vu désormais comme un cancer qui dérègle le fonctionnement d'un organisme entier. M. Serres trouve que depuis belle lurette, l'homme ne vit qu'en dépendance de la nature, sans laquelle, il ne peut subsister. Il joue au parasite dans un organisme vivant. Ce dernier subit les dommages de son hôte. Il exerce les droits dont il se

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰² M. SERRES, *Le contrat naturel...*, p. 63.

dote seul en mettant en danger son hôte. On peut dire qu'il vole à son hôte⁴⁰³, il le spolie, il abuse de l'hospitalité qui lui est offerte.

Face à cette situation, il n'y a que le droit et la justice qui puisse limiter l'action parasitaire de l'un sur l'autre. La justice se donne alors comme devoir de faire équilibrer le sens des flèches, par un échange sincère ou un nouveau contrat basé sur le renouvellement de confiance (contrat) des deux partenaires. M. Serres dénonce le contrat léonin qui implique un don sans contrepartie qui favorise finalement un abus généralisé. La justice est donc cet effort continu de maintenir cette double flèche, cette balance parmi les relations de force ou de violence entre les hommes et de ces derniers avec la nature. La justice rétablit donc la confiance rompue comme base du contrat naturel. C'est cette piste de justice sociale que nous cherchons à dégager dans les médiations culturelles et spirituelles africaines pour la préservation de la nature.

Du coup, il apparaît urgent de reformuler le droit naturel moderne, qui suppose une proposition informulée, en vertu de laquelle l'homme, individuellement ou en groupe, peut seul devenir sujet de droit. M. Serres voit dans la déclaration des droits de l'homme le mérite de dire « tout homme » et en même temps la grande faiblesse de penser que « seuls les hommes » sont sujets de droit, les objets étant relégués au rang de simples supports passifs de l'appropriation humaine⁴⁰⁴.

A bon droit, on peut se demander pourquoi le droit qui a assez bien réussi à limiter le parasitisme abusif entre les humains, n'a pas consenti le même effort pour imposer la même limitation dans l'emprise des hommes sur les choses. M. Serres pense que si les objets eux-mêmes deviennent sujets de droit, alors toutes les balances tendent vers un équilibre. Il faut donc mettre en œuvre une nouvelle éthique visant l'équilibre global entre ces deux ensembles l'homme et la nature : le contrat naturel. Cette éthique nous aidera à repenser notre rapport repensé avec le monde, jadis notre esclave et aujourd'hui notre symbiote.

3.1.2.3. Le paradigme écologique de contrat naturel

Le contrat naturel vient compléter l'ancien contrat social signé entre les hommes au moment où ils se sont constitués en corps social. Malheureusement, l'ancien contrat accuse une grande lacune dès lors qu'on reconnaît à l'homme seul le statut de sujet de droit et que l'on considère la nature comme un objet ou un ensemble d'objets. Par contre, M. Serres veut

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 64-65.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 65-66.

faire entrer le social, le culturel et l'humain dans la globalité du monde naturel. Sans être nécessairement explicite, il peut, cependant, rester tacite et virtuel. L'essentiel, c'est qu'il vise un nouvel équilibre entre ses partenaires.

Selon lui, retourner à la nature implique une réciprocité [où] dans laquelle notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirable. Le contrat naturel est un contrat de symbiose, de réciprocité et de respect entre ses signataires. En d'autres mots, un partenariat où la nature donne à l'homme, autant celui-ci prend soin de celle-là, devenue sujet de respect et donc de droit⁴⁰⁵ autant que l'homme.

Concrètement, le contrat naturel est un ensemble de codes et de liens, visibles et invisibles, qui soutiennent le monde réel des hommes et le monde mondial des choses. Il est un ensemble de liaisons qui unissent la Terre et l'humanité dans une unique solidarité. Cette proposition ne sera opérationnelle qu'à condition d'inventer un nouvel homme politique et religieux capable de s'impliquer dans ce nouveau contrat naturel.

Là où, selon M. Serres, nos armes et techniques à portée globale retentissent sur la totalité du monde par les blessures qu'elles lui infligent, elles retentissent en retour sur l'ensemble des hommes. La politique doit désormais jouer un rôle de coordination entre armes, techniques et impact sur les hommes. Le contrat naturel dans ce contexte visera un équilibre entre notre puissance actuelle et les forces du monde.

Il revient donc aux gouvernants de sortir des sciences humaines, des rues et des murs de la cité pour se faire aussi physiciens, en vue de faire émerger un contrat social, inventer un contrat naturel en redonnant au mot *nature* son sens originel, en favorisant les nouvelles conditions de notre renaissance⁴⁰⁶. L'homme politique doit signer un contrat juridique avec les objets. En d'autres termes, nous devrions parler des objets comme si nous n'étions pas là, en leur reconnaissant un vrai statut juridique.

Sur le plan religieux, il faut redonner sens au mot '*religion*', qui signifie étymologiquement *lier, relier, nouer*, voire *assembler* des éléments épars. La question est de savoir si la religion telle que nous la pratiquons actuellement nous permet encore de nous relier au monde. Ne pas prendre au sérieux la dimension religieuse dans cette crise écologique revient à négliger les signes de temps déclenchés par elle. Pour y parvenir, il faut de l'amour entre les hommes et surtout envers la nature, car sans amour, il n'y a pas de lien ni d'alliance

⁴⁰⁵ M. SERRES, *Le contrat naturel...*, p. 67.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 75.

et surtout pas de confiance possible. Nous devons aimer le sol et le prochain, l'humanité notre mère humaine et la terre notre mère naturelle⁴⁰⁷. Car la séparation de ces deux mères crée la haine, les conflits et les tueries.

Pour preuve et en guise d'illustration, M. Serres dit que « nous avons attaqué, haï et tué tant d'hommes pour défendre notre sol et certains ont cru que ces barbaries faisaient évoluer l'humanité. Inversement, en vue d'attaquer d'autres hommes, nous avons saccagé sans remords le paysage et détruit la terre »⁴⁰⁸. Cela revient à dire qu'attaquer l'homme, c'est attaquer la terre et attaquer la terre, c'est attaquer l'homme, et vice versa. C'est cette situation qui prévaut dans les pays de l'Afrique subsaharienne depuis les indépendances nationales en matière des conflits d'exploitation des ressources naturelles.

En somme, il faut donc un statut de droit aux objets. Cette idée sera bien proposée par F. Ost dans sa théorie d'un statut juridique pour l'environnement. Mais avant d'en arriver à F. Ost, venons-en à une confrontation critique de cette théorie de contrat naturel, pour vérifier son applicabilité et son efficacité à résoudre les problèmes écologiques spécifiques dans la région subsaharienne.

3.1.2.4. Le contrat naturel face à la situation écologique africaine

1° La théorie de Serres rencontre bien les attentes de la culture africaine, laquelle recommande des pratiques de communion ou de symbiose avec la nature et considère les objets naturels comme des êtres spirituels au même titre que l'homme. Malheureusement, des conflits économiques et politiques se sont installés, versant dans les violations massives des droits de l'homme et rendant ainsi précaire les conditions de vie des populations. Dans un tel contexte, peut-on élever des objets au statut de sujets de droit sans heurter la conscience, au moment où les êtres humains sont réduits, eux, au rang des choses? La proposition de M. Serres paraît convaincante dans le contexte occidental où l'exercice de la démocratie, de la justice et du droit de l'homme semble être acquis pour la vie sociale et politique.

2° Une deuxième difficulté à relever sur la théorie de M. Serres concerne l'identification du partenaire de l'homme dans le « *contrat naturel* ». Qui est celui qui peut être considéré comme le mandataire attitré de la nature, pour engager une négociation avec l'homme ? En accordant le statut de « personne » à la nature, M. Serres ne s'enferme-t-il pas de nouveau dans un labyrinthe d'embarras et de difficultés incommensurables ? A moins d'affirmer le

⁴⁰⁷ M. SERRES, *Le contrat naturel...*, p. 83.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 83.

caractère unilatéral d'un contrat accordé sans contrepartie le statut juridique aux objets de la nature !⁴⁰⁹

3° Par ailleurs, la radicalisation de l'idée du statut juridique de la nature comme sujet de droit est une forme d'antimodernisme qui pourrait conduire, si l'on n'y prend garde, à une méconnaissance des atouts que nous procure la modernité. Il faudrait peut-être nuancer cette théorie en prenant en compte d'autres points de vue, tel que celui de D. Bourg et de L. Ferry sur une justice sociale que nous analysons plus loin. Néanmoins, ce qui demeure important dans le contexte africain caractérisé par des conflits armés, est que les hommes reconnaissent l'urgence du bien être de ce contrat naturel, et qu'ensuite ils se réconcilient entre eux, afin que s'instaure une nouvelle communion avec la nature. Car tout conflit entre les hommes finit par dégrader la nature.

4° Il faudrait encore observer, lorsqu'il affirme que la pratique de la justice et du droit suffit pour équilibrer les relations entre les hommes et harmoniser leur rapport avec la nature, M. Serres n'a pas suffisamment pris en compte le rôle important joué par les intérêts économiques et politiques dans l'élaboration des règles du droit et de la justice sur la scène internationale. L'Afrique subsaharienne, qui fait face à des conflits multiformes souvent téléguidés et mal résolus, est bien placée pour comprendre ces mots de Lafontaine qui disaient que la justice n'était jamais la même pour tous : « Selon que vous serez puissant ou misérable, les jugements de la cour vous rendront blanc ou noir »⁴¹⁰.

5° En conclusion, la proposition de M. Serres demeure un apport important et rejoint la mentalité africaine dans la gestion de la nature. Par contre, elle est un peu déconnectée de la situation réelle du terrain qui est dominée par des intérêts économiques et politiques, lesquels conditionnent l'application du droit et de la justice dans le monde. C'est dire que l'exigence du statut de sujet de droit au profit de la nature est insuffisante pour remédier à la crise écologique en Afrique et planétaire. Peut-être conviendrait-il de prendre en compte les exigences que propose F. Ost dans sa politique publique de l'environnement, où la notion du patrimoine commun a toute son importance dans les traditions africaines?

⁴⁰⁹ H. Jonas évoque, lui, le paradigme de la responsabilité parentale pour justifier le devoir qui incombe à l'être humain de gérer la biosphère en bon père de famille.

⁴¹⁰ Un extrait du conte de Jean de Lafontaine « *les animaux malades de la peste* ».

3.2. Paradigme éthico-juridique de la transmission du patrimoine commun de F.Ost.

Dans ce sous point, nous présentons la pensée de F. Ost sur la politique publique de la gestion de l'environnement. En un premier point, nous analyserons la problématique de l'écologie vue par F. Ost, dans un deuxième point, nous examinerons sa réflexion sur la dialectique de la nature-projet, dans un troisième point, nous exposerons le paradigme écologique de F. Ost sur l'éthique juridique de transmission d'un patrimoine commun et enfin nous évaluerons sa pensée au regard de la problématique écologique africaine.

3.2.1. F. Ost et la question écologique

Quand on parle de la crise écologique, on pense souvent à la déforestation et à la destruction systématique des espèces animales, constate F. Ost. Mais plus encore la crise de nos représentations de l'homme et de la nature, ou tout simplement la crise de confiance. Cette crise de la confiance est tout à la fois celle du lien et celle de la limite, une crise du paradigme ; « Une crise du lien dans la mesure où nous ne saisissons plus ce qui nous lie à l'animal, au vivant, à la nature. Crise de la limite, dans ce sens que nous ne saisissons plus ce qui nous en distingue »⁴¹¹. Voilà pourquoi F. Ost croit non sans raison que nos efforts pour juguler cette crise seront vains, si nous ne repensons pas nos liens et nos limites avec le monde matériel.

Dans son ouvrage intitulé « *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit* », le penseur bruxellois pose la question écologique de notre temps en montrant que c'est au travers de deux représentations de la nature - comme *objet* et comme *sujet* – que la dégradation de la Nature s'est faite. Selon lui, le monde moderne veut construire une surnature, c'est-à-dire une nature à la taille de nos désirs et de notre volonté de puissance. Par rapport à ce projet de l'homme moderne, peut-on encore espérer que la nature soit naturelle⁴¹²?

Le projet moderne de la technoscience consistant à maîtriser la nature aurait-il bien réussi face à la crise écologique ? La surnature n'a-t-elle pas transformé la vraie nature en « *nature morte* » ? Quand l'homme lui-même se transforme en objet d'expérimentation et en fonds de commerce, ne peut-on pas se demander où se trouve la vraie personne ? Toutes ces questions montrent combien F. Ost accorde une importance capitale au drame écologique de notre temps, en plaçant l'Homme au centre de cette tragédie.

⁴¹¹ F. OST, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La découverte, 1995, p. 8.

⁴¹² *Ibid.*, p. 10.

En effet, F. Ost voit dans le dualisme homme et nature, la cause de l'impasse que traverse le monde aujourd'hui. Ce dualisme engendre la perte du lien avec la nature, au même moment qu'il suscite l'élimination de l'Homme. Le dualisme a favorisé le sens de manque de confiance, de la démesure qui s'installe et dont l'histoire depuis les Grecs est virtuellement tragique. Pour retrouver la mesure, la confiance, il faut reconnaître la nature comme un donné. Elle est dans la « *Physis* » grecque comme dans la « *natura* » latine ce qui naît, ce qui n'arrête pas de venir à l'existence, ce qui se donne en permanence. Elle est un don qui en appelle d'abord à la passivité de l'accueil et ensuite à l'ouverture de la gratitude⁴¹³.

Conscient du risque que court la nature, nous devrions encourager l'attitude « *Après nous, le meilleur des mondes* »⁴¹⁴. F. Ost propose de nouveaux fondements pour une politique publique de l'environnement. Son ouvrage est donc au croisement de la philosophie, de l'écologie et du droit. Au-delà de *nature-objet* et *nature-sujet*, il prône un nouveau type de rapport, celui de la *nature-projet*.

3.2.2. La dialectique de la « *nature –projet* »

En considérant la *nature* comme objet, on tombe dans le naturalisme, une tendance à projeter la nature sur la culture, au risque de l'absorber. En revanche, la conception de la nature comme *sujet*, conduit à l'anthropomorphisme, une sorte de projection par l'homme de sa vision des choses, datée et bien localisée. Cependant, quoique nous fassions, même en attribuant des droits à la nature, tel le droit d'ester en justice, c'est finalement à l'homme de faire parler la nature. Il est donc urgent de faire la part des choses.

En effet, le « *retour des choses* » par exemple que prône entre autre la *deep ecology* n'est pas un juste « *retour des choses* ». Le danger est de gonfler la catégorie du sujet, au risque de perdre l'homme. Il convient de comprendre plutôt qu'il s'agit de retrouver le sens du *lien* et de la *limite* dans nos rapports à la nature. La seule façon de faire justice aux deux est de dire leur *ressemblance* et en même temps leur *différence*⁴¹⁵. En d'autres termes, Homme et Nature ont partie liée sans pour autant qu'on ramène l'un à l'autre.

Par cette précision, F. Ost voit dans le dualisme et le monisme une certaine approche réductrice des choses. Il propose une complémentarité entre les deux. Il veut opposer une pensée de la médiation, une pensée du milieu qui assure le retour du tiers. Car dualisme et monisme engendrent le « *tiers-exclus* ». Ils sont donc des théories potentiellement

⁴¹³ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹⁴ F. OST. *La nature hors la loi...*, p. 11.

⁴¹⁵ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 14-15.

dangereuses. Il faut une pensée dialectique, qui est une pensée des *liens* et des *limites*. C'est-à-dire une pensée de confiance renouvelée entre les deux partenaires. Une pensée qui considère les éléments comme contraires, mais aussi en partie liés. Chacun des éléments contient une part de l'autre. Et du coup, l'homme est *dans* et *hors* nature, et la nature produit l'hominisation. Il peut être considéré comme « *conscience de la nature* », « *voix de la nature* » et à ce titre, il est obligé de prendre en charge l'avenir de la complexité⁴¹⁶. Le rapport Homme-Nature est un rapport du « *milieu* » ou de la *médiation* et non pas de la domination.

En revanche, il ne faut plus parler de l'*environnement* qui implique une *nature-objet*, où l'homme est au centre et entouré d'un réservoir naturel, pas plus qu'en termes de *nature-sujet* au sein de laquelle l'homme est immergé sans spécificité reconnue. Il faut plutôt parler de *Nature-projet*, c'est-à-dire un champ de transformations réciproques de l'homme par la nature et de la nature par l'homme. F. Ost met en exergue une attitude fusionnelle d'osmose, qui est à la fois culte de la vie et chant poétique, naturalisation du corps et personnalisation de la nature. En d'autres termes, il s'agit de savoir ce que nous faisons de la nature et ce qu'elle fait de nous. Avec elle en somme, nous faisons une histoire, nous donnons un sens, une direction et une signification. Il s'agit d'un lien d'interdépendance qui se dessine, que nous appelons « *milieu* »⁴¹⁷, à propos duquel la question du « *juste* » peut avoir quelque chance de succès. La *nature-projet* implique le projet sur la nature comme un donné qui nous fait penser et qui est bien là avant nous et porte bien au-delà de nous, qui finalement suscite une attitude de l'ordre de la responsabilité.

Donc, au-delà du dualisme et du monisme, doctrines solidaires, opposant tantôt radicalement les deux termes en présence, tantôt les identifiant complètement, elles se dispensent l'une et l'autre d'en penser les rapports. Des rapports qui sauvegardent leur identité, en même temps qu'ils sont solidaires. F. Ost plaide pour une *Nature-projet* qui s'inscrit dans une pensée dialectique dont l'originalité nous semble importante pour ce débat.

Cette pensée inscrit l'homme dans la complexité des interactions avec son milieu, dans un rapport d'engendrement mutuel où chaque terme est à la fois cause et effet de l'autre. Cette dialectique n'est possible qu'en la coulant dans une éthique juridique de la transmission du patrimoine commun aux générations futures.

⁴¹⁶ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 15.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

3.2.3. L'éthique juridique de transmission d'un patrimoine commun

Pour faire asseoir le paradigme de F. Ost sur l'éthique juridique de transmission d'un patrimoine commun, nous procéderons par les points suivants : dans un premier temps, nous établirons le rapport entre responsabilité, patrimoine et l'idée d'humanité ; dans un deuxième temps, nous examinerons le modèle ostien de transmission du patrimoine commun ; dans un troisième temps, nous aborderons sa réflexion sur le statut juridique pour le milieu et pour le patrimoine commun ; enfin, nous bouclerons notre étude par une appréciation critique du modèle de F. Ost en contexte africain.

3.2.3.1. Relation entre responsabilité, patrimoine et l'idée d'humanité

Plaider pour la responsabilité à l'égard des générations futures sous le modèle de la transmission d'un patrimoine commun, c'est fondamentalement se rattacher à l'idée kantienne d'humanité selon F. Ost, mais en introduisant dans la présentation du mécanisme, une certaine dose de symétrie et d'équilibration propre à la justice commutative⁴¹⁸. Ce modèle que propose F. Ost a l'avantage de fournir un cadre philosophique adéquat pour une transcription juridique sous la forme de « *patrimoine commun de l'humanité* », de trust, de « *choses communes* » et de « *responsabilité objective* ».

Par *responsabilité*, nous entendons une *responsabilité-projet* au sens de P. Ricœur, mobilisée par les défis de l'avenir, plutôt qu'une *responsabilité-imputation*, c'est-à-dire une responsabilité retenue par les fautes du passé. Ses bénéficiaires sont les générations à venir et non la nature en tant que telle. Aussi, l'élargissement de cette responsabilité aux générations futures lointaines, c'est-à-dire au-delà des deux générations du modèle domestique devrait avoir pour effet de préférer les exigences de présentation dans le long terme par rapport aux facilités de la consommation à court terme⁴¹⁹.

Quant au concept de *patrimoine* : il revêt à l'origine une incontestable connotation domestique. Il s'agissait de la part du père – des biens sans doute, mais aussi un statut, un rôle, une symbolique - qui se transmettent de génération en génération. Le patrimoine s'inscrit donc, notamment dans sa tradition juridique romaine, dans le contexte de la *domus*, cet « *habitat* » qui est aussi à la source, comme on l'a vu, tant de l'économie que de l'écologie⁴²⁰. Le patrimoine est donc quelque chose de l'humanisation de la nature, mais aussi de la naturalisation de l'homme.

⁴¹⁸ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 295.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 296.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 296.

Enfin, l'idée d'*humanité kantienne* associée à l'idée de *patrimoine* vise à inscrire la transmission dans une lignée virtuellement infinie, tant du côté des ancêtres que de celui des descendants. L'idée de base selon F. Ost est celle de penser un rapport dialectique de symbiose entre l'homme et la nature, un lien nouveau qui permette de faire l'économie et de la domination et de la possession, en quelques sens qu'elles s'exercent. Ainsi, l'adoption de l'idée kantienne d'humanité dont le trait le plus élémentaire est l'égalité des êtres humains en quelque lieu qu'ils soient et vivent, ou encore à quelque moment du temps qu'ils appartiennent aide à solidifier cette responsabilité de justice intergénérationnelle.

Partant de cette perspective, F. Ost pense qu'il n'est pas exact de présenter nos devoirs à l'égard des générations futures dans les termes d'une obligation absolument unilatérale. Par ailleurs, il s'avère que si l'on concentre le regard sur notre rapport aux générations futures, le lien paraît asymétrique, c'est-à-dire toutes les obligations sont pour nous et tous les bénéfices pour elles. Et de ce fait nous ne saurions attendre pour nous-mêmes le moindre avantage. Or la logique de la justice intergénérationnelle veut que mêmes la génération précédente bénéficie aussi des avantages possibles, pour améliorer la qualité de sa vie présente, sinon chaque génération sera alors dans une espèce d'une *hyper* dette reçue des générations précédentes.

Du coup, nous pouvons comprendre que la succession des générations engendre aussi des relations juridiques, qui ne sont pas nécessairement réciproques, mais plus au moins transitives. C'est ainsi que penser la responsabilité écologique en termes de devoir de transmission d'un *patrimoine commun* présente donc plusieurs avantages, car elle permet également de fonder la responsabilité à l'égard des générations précédentes⁴²¹. De cette manière la responsabilité écologique s'inscrit dans une logique de transmission, s'enracinant tout aussi bien dans une sollicitude rétrospective que dans un projet pour l'avenir. Cette perspective a été partagée largement par les sociétés traditionnelles africaines dans leur gestion de l'espace naturel.

3.2.3.2. Le modèle ostien de transmission du patrimoine commun

Ce modèle de transmission du patrimoine commun proposé par F. Ost rejoint essentiellement l'intuition éthique immémoriale inscrite dans la fameuse règle d'or : « Ne fais pas à autrui ce que tu détesterais qu'il te soit fait »⁴²². P. Ricœur voit dans cette formule éthique la force de rétablir une exigence de réciprocité dans un contexte marqué par l'asymétrie entre les protagonistes de l'action commune. En fait, il s'agit de rétablir l'égalité

⁴²¹ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 298.

⁴²² E. KANT cité par F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 299.

dans l'interaction, alors même que le contexte est totalement dissymétrique. Cette règle d'or présente la même structure que la seconde formule de l'impératif kantien : « traiter l'humanité dans ta personne comme dans celle d'autrui comme une fin et non comme un moyen »⁴²³, comme base ultime de la responsabilité écologique.

En d'autres termes, le respect de ma propre humanité passe par le respect de celle d'autrui. Et du coup, agir en marge de cette chaîne de transmission d'un patrimoine commun, c'est prétendre comme si on était le premier et le dernier homme sur terre, c'est encourager l'attitude moralement peu recommandable : « *après moi le déluge* », c'est se présenter soi-même au ban de l'humanité et c'est finalement compromettre sa propre humanité. Et un homme privé d'humanité, dans l'optique kantienne, n'est absolument rien.

Comme on le constate, les impératifs écologiques actuels ont réveillé en nous la conscience de la solidarité qui redevient urgente entre les générations. Ce thème de solidarité intergénérationnelle a semblé être étouffé pendant longtemps dans une civilisation qui valorise en grande partie la réalisation instantanée de la volonté de puissance et minimisant ainsi les signes de temps de notre monde contemporain, dès leur déclenchement et aussi dès leur projection dans l'avenir.

Cette transmission d'un patrimoine commun ne saura plus s'opérer spontanément et harmonieusement, au moment où l'autonomisation qui a gagné notre civilisation de la technoscience, liée à l'exacerbation de la consommation dans les pays du Nord et l'explosion démographique dans le Sud, qui font peser des menaces réels et graves sur le capital naturel à transmettre. D'où la nécessité et l'urgence d'une politique publique de gestion de l'environnement et des obligations civiques qui s'imposent à nos sociétés en danger, en vue de préserver l'héritage commun à transmettre, qui est menacé par nos générations qu'on qualifierait selon l'expression de F. Ost des « *générations prodigues* »⁴²⁴. Pour ce faire, il faut nécessairement un contenu juridique au « milieu » et au « patrimoine ».

3.2.3.3. Le statut juridique du milieu et du patrimoine

3.2.3.3.1. Statut juridique du milieu

Le milieu est selon F. Ost le terrain d'interaction de l'homme et de l'environnement. Il s'accommode très mal des statuts d'objet et de sujet. Il est plutôt *projet*. Et par conséquent, son statut juridique reste à imaginer, de telle sorte qu'il soit à la mesure du modèle écologique

⁴²³ E. KANT cité par F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 299.

⁴²⁴ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 300.

caractérisé par les idées de *globalité*, qui signifie que tout fait système dans la nature et de complexité, c'est-à-dire une nécessité d'un régime juridique pertinent au regard du caractère dialectique du rapport homme- nature, qui n'en réduise donc pas le mouvement à la domination unilatérale de l'un sur l'autre⁴²⁵.

En revanche, le statut du milieu est bien approprié et donne une forme juridique au concept économique de « *développement soutenable* », c'est-à-dire un statut qui canalise les modes de production et de consommation dans des voies qui préservent les capacités de régénération des ressources naturelles.

Donc, ce statut juridique du milieu traduit enfin le souci éthique d'assumer notre responsabilité à l'égard des générations futures, en imposant notamment une modération tant dans les prélèvements que dans les rejets, en vue de garantir l'égalité des générations dans l'accès à des ressources naturelles de qualité comparable selon F. Ost. Une éthique de modération que H. Jonas avait déjà proposée avant lui. Ceci vaut aussi pour le concept de patrimoine.

3.2.3.3.2. Statut juridique du patrimoine

Selon Ost, le concept de patrimoine, traduit ce qui est commun même aux générations futures et il transcende la distinction du *sujet* et de l'*objet*. Le patrimoine a un caractère « *transhistorique* » qui le prédispose ainsi tout naturellement à recueillir l'héritage des générations à venir. Les recherches interdisciplinaires sur les rapports homme-nature ont trouvé dans la notion de patrimoine, une notion fondamentale que l'on retrouve en « arrière-fond » chez tous les chercheurs impliqués dans ce domaine.

En effet, le patrimoine s'inscrit en même temps dans une logique pécuniaire et dans une rationalité symbolique ; il apparaît à la fois aliénable et inaliénable, dans et hors commerce, selon qu'on l'envisage sous l'angle du contenu ou du contenant, de la partie ou du tout. Il se produit comme un faisceau d'intérêts, mais aussi comme un ensemble de charges, les uns répondant aux autres ; il doit à la fois être protégé et géré, conservé et administré dans les lois claires et communes.

En outre, le patrimoine est aussi une notion *transtemporelle* pour F. Ost; une notion qui est à la fois d'aujourd'hui, d'hier et de demain, comme un héritage du passé qui, transitant par le présent, est destiné à doter les hôtes futures de notre planète. Le passé du patrimoine est revivifié et apparaît comme une ressource pour l'avenir. Et donc patrimonialiser les espèces et

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 306.

les espaces naturels revient à les considérer comme des choses vivantes-biotope et biosphère-qu'il importe de garder sauves (sauvegarder)⁴²⁶. C'est de cette manière que D. Thérond soutient que « l'idée de patrimoine n'est plus simplement fondée sur la défense contre une agression potentielle, mais traduit une aspiration et un engagement partagé (...). Le patrimoine se décline au contraire sur le mode du projet »⁴²⁷.

Nous pouvons aussi relever à la suite de F. Ost, la nature hybride du patrimoine. Il s'agit de comprendre que la maîtrise d'un patrimoine, dans ce contexte écologique, ne peut pas se ramener seulement à la jouissance d'un avoir dont on pourrait dresser un inventaire. Dans la famille romaine par exemple, la transmission des biens au sein de la famille est liée au devoir religieux d'en maintenir l'affection au culte des ancêtres. Par ailleurs, le droit d'hériter est attaché aussi au devoir de transmission⁴²⁸. En clair, la notion du patrimoine est héritière aujourd'hui d'une théorie mixte empruntée à deux registres : celui de l'ensemble des biens et celui de l'émanation de la personnalité. Ainsi il penche tantôt du côté de l'être, tantôt de l'avoir⁴²⁹.

En revanche, au sujet des prélèvements excessifs de ressources naturelles actuellement, nous pouvons recourir au concept du patrimoine pour réparer cette situation, en le considérant comme un actif qui répond du passif. Il faut bien sûr mettre en exergue le principe de compensation pour mieux tracer la voie à suivre. Par exemple, un ensemble de charges relevant d'une économie parafiscale devra être imposé aux opérateurs économiques qui sont à l'origine de prélèvements excessifs, menaçant notamment la capacité de reproduction des espèces et de régénération des milieux⁴³⁰.

Si nous admettons que la planète entière peut être envisagée comme « *patrimoine commun de l'humanité* », il pourrait alors être possible d'instaurer des mécanismes de compensation entre les Etats en état de surpollution ou de surprélèvement et les autres. Il en va de même pour des limites à imposer par rapport à certaines habitudes de consommation excessives. On créerait de l'autre côté des fonds de motivation au développement durable.

Du coup, le concept de patrimoine porte à la fois la marque du passé dont il est issu et l'empreinte du futur auquel il est destiné. Il est à la fois héritage des générations passées, mais

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁴²⁷ D. THÉRON cité par F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 311.

⁴²⁸ Y. THOMAS cité par F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 312.

⁴²⁹ AUBRY ET RAU : *Le patrimoine est une émanation directe du sujet de droit*, cités par F. Ost, *La nature hors la loi...*, p. 313.

⁴³⁰ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 321.

aussi ressources des générations présentes et enfin le gage commun des générations futures envers lesquelles nous contractons la dette de transmission. Il en va de soi que la gestion du patrimoine sera donc une gestion prudentielle qui permet à ce dernier de conserver sa vertu la plus précieuse : de demeurer un réservoir de possibles⁴³¹, c'est de libertés des choix.

Somme toute, au cœur du débat écologique, se profile le rapport des *liens* et des *limites* avec la nature. F. Ost a tenté de montrer les illusions, les limites et souvent l'échec tant des politiques publiques que des initiatives des entreprises en matière d'environnement. Il pense qu'il faut inventer des pratiques concertées, publiques, privées ou associatives, en vue de donner corps à un autre modèle de développement. Il propose un modèle où la question de la responsabilité pour les générations futures et l'élaboration d'un patrimoine naturel commun commencent *hic et nunc*. C'est le citoyen, l'usager, le consommateur et le politicien que je suis, qui doit participer à cette entreprise. Cela n'est possible que par la médiation des droits procéduraux et l'éducation. Il soulève enfin la question du juste ou de l'injuste milieu qui demeure une réalité très paradoxale. C'est-à-dire que son centre est partout et sa circonférence nulle part. Il est aussi ce qui se passe au cœur de chacun de nous, ce qui dépend totalement de chacun et de nous.

Bref, nous sommes responsables de l'émergence du juste ou injuste milieu dans la perspective ostienne. Nous pensons aussi à notre avis que cette responsabilité ne pourra être effective qu'en plaçant la question écologique au cœur d'un débat démocratique, comme le propose D. Bourg et L. Ferry dans la suite de notre étude.

3.2.3.4. Critique de l'éthique juridique ostienne au contexte écologique africain

1° Le modèle juridique de transmission du patrimoine commun proposé par F. Ost a le mérite de donner au milieu naturel un statut juridique et de bien faciliter le rapport d'osmose entre l'homme et son environnement. Ce statut juridique du milieu permet de mieux envisager une politique publique de l'environnement et cela dans une participation démocratique.

2° Il a aussi le mérite de réveiller en nous la notion du patrimoine commun, notion qui signifie héritage issu des ancêtres, ressources des générations présentes et gage des générations futures. Cette conception de la nature comme patrimoine commun est bien pratiquée en Afrique et surtout en milieux ruraux. Malheureusement, elle entre de plus en plus en crise à cause des nouveaux problèmes écologiques et aussi faute d'adaptation d'un régime de gestion de la nature qui puise ses racines dans les traditions africaines. Par exemple, dans certaines

⁴³¹ F. OST, *La nature hors la loi...*, p. 328.

tribus du Congo comme le Teke, le Yansi, le Mputu en RDC, la gestion de l'espace naturel est d'office un droit inaliénable dans le régime matrilineaire.

3° Par contre, sa théorie demeure pertinente pour une société d'élites intellectuelles et a tendance à laisser de côté toute la masse populaire de l'Afrique subsaharienne, qui elle aussi est très vivement concernée par cette question de la gestion l'espace naturel.

4° Pour y parvenir, il propose la médiation des droits procéduraux et de l'éducation. Dans le contexte africain, marqué par la fragilité de l'application des régimes de droit et de la précarité des infrastructures éducatives, et surtout par la persistance de la tradition orale, nous pensons que la théorie de F. Ost ne sera opérationnelle qu'en prenant en compte les techniques de sensibilisation de masse, des conférences-débat et des programmes de formation de masse comme médiation à cette transmission du patrimoine commun.

5° Aussi, une série des questions se pose à notre conscience : comment bien transmettre le patrimoine commun quand les générations présentes subissent toutes sortes de pressions extérieures et intérieures et que par conséquent, elles gèrent médiocrement le patrimoine commun (les ressources naturelles) ? Comment pouvons-nous penser aux générations futures lorsque nous nous rendons bien compte aujourd'hui que l'humanité vit mal sa relation à autrui, à la société et à la nature? Pouvons- nous appliquer ce modèle en Afrique subsaharienne qui, au regard de la description faite dans la première partie, accuse actuellement une défaillance en matière de gestion de ses populations et de ses ressources naturelles ?

6°A notre humble avis, les conflits armés qui sévissent dans l'Afrique subsaharienne ont un impact très négatif sur la vie politique, économique, sociale et environnementale et ne favorisent pas l'application de ce modèle juridique de transmission du patrimoine commun. Il faudrait peut-être corriger d'abord les structures d'injustices sociales dans lesquelles vivent les générations présentes, avant de penser à une bonne transmission du patrimoine commun.

7° Ceci n'est possible qu'en pratiquant peut-être le principe de précaution comme le suggère D. Bourg et en faisant participer démocratiquement les Africains à cette responsabilité collective, comme le suggère L. Ferry et, afin d'assurer aux générations futures en Afrique, une nature vivable, une économie équitable et une vie sociale viable.

3.3. Les paradigmes du principe de précaution de D. Bourg et de l'écologie démocratique de L. Ferry

Dans cette dernière analyse des paradigmes d'éthique écologique, nous avons jugé utile d'affronter deux modèles plus nuancés sur l'éthique de l'environnement par rapport au contexte africain, à savoir celui de D. Bourg sur le principe de *précaution* et celui de L. Ferry sur *l'écologie démocratique*.

3.3.1. Le paradigme de principe de précaution de D. Bourg

Pour mieux comprendre le principe de précaution que préconise D. Bourg, nous allons procéder comme suit : d'abord nous exposerons la pensée de D. Bourg sur l'urgence d'un principe de précaution, ensuite, nous aborderons le principe de précaution en tant que tel et enfin nous apporterons notre critique par rapport au contexte écologique africain.

3.3.1.1. Urgence d'un principe de précaution dans notre temps

La crise écologique telle que nous la vivons aujourd'hui n'a pas encore trouvé une issue efficace. D. Bourg, à son tour, pense à l'urgence du principe de précaution pour faire face aux risques de demain. Ce principe remonte, pour la première fois, dans le droit international, en 1987 et très précisément à la déclaration de la Conférence internationale sur la protection de la mer du Nord, tenue en novembre 2001 à Londres. La déclaration des Etats Unis pour le sommet de la Terre à Rio de juin 1992 fait aussi mention dans son principe 15, d'une *precautionary approach*.

En effet, ces sommets mettent en évidence la crise écologique générale qui nécessite de la précaution. C'est depuis une vingtaine d'année que ce principe prend de l'ampleur dans le discours écologique. Ce principe invite à poser, malgré son succès actuel, des limites à des activités humaines sur la nature et surtout, il donne des restrictions pour adapter l'idée de progrès. Ce principe trouve aussi sa justification dans les nouveaux risques environnementaux. Ces risques d'aujourd'hui dépendent, à des titres divers, des faits et des gestes d'autrui. On pourrait prévoir, mais sans certitude scientifique que le réchauffement de la planète produise :

1° une augmentation des inondations, des sécheresses, des périodes de canicule, des gelées intenses, des tempêtes plus violentes et plus fréquentes ; mettent en péril l'existence de l'humanité, ce qui est le cas dans certaines régions.

2° que des nombreuses espèces naturelles disparaissent définitivement comme c'est le cas en RDC.

3° que le courant en haute altitude soit définitivement perturbé, dérégulant ainsi le climat, tout comme la disparition des forêts équatoriales qui régressent déjà.

4° que l'agriculture disparaisse définitivement comme cela se produit déjà dans certaines zones où elle devient difficile.

Comme on le voit, ce principe émerge de l'incertitude par rapport aux risques courus. Il ne revient pas seulement aux autorités publiques de l'Etat de l'appliquer, mais il doit plutôt avoir un sens pour les différentes instances décisionnelles, qui ont à opérer des choix technologiques impérieux⁴³². Et cela ne va pas sans polémique à son sujet.

Au fond, il y a lieu de reconnaître qu'il est impossible d'assurer une précaution parfaite. On ne peut pas éliminer toutes sortes de risques aujourd'hui. Par contre, on pourrait peut-être éviter des risques inutiles, inconsiderés comme dira D. Bourg. De cette manière, le principe de précaution, comme étant celui de la politique publique, offre un terrain de réflexion intéressant qui remet en cause certains aspects de la mondialisation. Il pourrait influencer positivement notre culture de libéralisation accrue des échanges et les Etats pourraient garder par exception, par exemple, le pouvoir de mettre en application la précaution.

En effet, ce principe présente beaucoup d'avantages selon certains. Par exemple, sur le plan technologique, il interpelle les décideurs industriels, commerciaux pour un autre modèle de gestion, qui n'est pas opposé radicalement à l'idée de progrès, mais il remplacerait l'idée moderne du progrès linéaire et sans entraves⁴³³.

Comme nous le remarquons, ce principe pose problème, suscite réflexion et même contestation. Une des questions la plus débattue porte sur son étendue et sa fonction. Faut-il le limiter à la politique publique ? C'est-à-dire que son application serait-elle du ressort de l'Etat et des gouvernements, afin de recadrer leur gestion en matière de santé, d'environnement et de contrôle alimentaire etc. ou devons-nous en faire également une norme de droit pour juger toutes les atteintes à la sécurité dans les domaines de l'environnement, de la santé et de l'alimentation ? Ou encore aurait-il pour mission aussi de s'appliquer dans toutes les décisions technologiques de grande importance ?

⁴³² D. BOURG ET J. L. SCHLEGEL, *Parer aux risques de demain...*, p. 11.

⁴³³ *Ibid.*, p. 12.

De toutes manières, ce principe reste d'actualité, il est bien accepté, mais certains remettent en question sa pertinence et son utilité ou en font l'objet de nombreuses confusions. Il faut peut-être le définir dans ses différentes dimensions.

3.3.1.2. Le principe de précaution selon D. Bourg.

3.3.1.2.1. L'approche définitionnelle

Comme nous l'avons expliqué, dès son origine, ce principe incite à l'action vis-à-vis des menaces graves, alors même que nous ne sommes pas encore sûrs de la réalité de ces menaces ni de leur ampleur. La précaution en réalité n'interdit rien, mais elle pose le problème de l'appréciation du degré de *gravité* et de l'*incertitude*. C'est ainsi qu'elle n'a de sens que face à un risque nouveau qui n'a jamais donné lieu à la moindre expérience. En d'autres termes, ni la réalité de la menace redoutée son ampleur potentielle ne font l'objet de connaissance certaine et scientifiquement établie⁴³⁴.

En fait, la précaution n'est pas sans rapport avec la vertu de prudence pensée par Aristote, dans la mesure où elle renvoie à une sorte de délibération précédant l'action, dans un contexte où la connaissance précise dans la nature fait défaut selon D. Bourg. Elle est une nouvelle forme de prudence dans le domaine écologique et sanitaire. C'est un principe qui ne permet pas de trancher quasi automatiquement, comme c'est le cas avec d'autres principes, tel le principe « *pollueur- payeur* » ou celui d'« *égalité* ». La précaution, par contre, soulève une question importante : quel sacrifice consentir dans le présent et à quelle hauteur, au nom d'un futur incertain ? Quel poids accordé aux générations futures ?

Il apparaît clairement que la précaution n'est pas simple à appliquer, car elle exige tout un travail d'élaboration et de questionnement. Elle ne permet guère de trancher de manière mécanique et cela engendre une difficulté, mais en même temps cette difficulté montre l'intérêt inhérent à ce principe. Ceci étant, nous ne pouvons le comprendre qu'à travers quatre approches possibles.

3.3.1.2.2. Quatre approches possibles du principe de précaution

Il est important de partir de ces quatre approches pour mieux appréhender le principe de précaution :

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 146.

1° Au sommet de Rio, par exemple, l'approche de la précaution consistait à une conception du risque environnemental. Il fallait élargir cette conception à d'autres risques causés pour inspirer les gouvernements et les législateurs dans leur élaboration des lois.

2° Cette approche du risque a élevé la précaution au statut du principe pour des politiques publiques. Elle devient une règle de droit positif fondamental. On peut désormais attaquer un Etat ou ses services administratifs une fois que ce principe n'est pas appliqué ou négligé.

3° Dans le cadre juridique : la précaution est une règle de droit destinée à une application directe⁴³⁵.

4° Dans le cadre politique : les Etats entreprendraient alors une véritable politique de contrôle de l'essor des techniques, dans la mesure où ils estimerait que celui-ci influencera plus que tout autre facteur l'évolution à venir de nos vies quotidiennes⁴³⁶.

Donc, la précaution veut instaurer un contrôle sur le pouvoir des techniques en accord avec les scientifiques et les chercheurs, mais plus encore avec les populations, dans le cadre de la démocratie participative, en instituant les conférences des citoyens comme nous le verrons dans la dernière partie de notre dissertation. Mais il nous paraît aussi important de signaler quatre erreurs à propos de l'approche du principe de précaution.

3.3.1.2.3. Les limites sur la compréhension du principe de précaution

Il est important de signaler ces approches erronées sur la précaution :

1° Certains pensent que la précaution inverse la charge de la preuve. Alors qu'elle permet plutôt en revanche l'affaiblissement de la charge de la preuve et non pas l'affaiblissement de la recherche de la preuve. La précaution exige au contraire que l'on continue à rechercher et que l'on puisse réviser des décisions antérieures au nom de connaissances nouvelles⁴³⁷.

2° La précaution veut annuler tout risque et pourtant ce principe ne vaut en effet que pour des risques importants. Il apparaît plutôt comme une volonté de gestion des risques presque toujours globaux comme la crise environnementale.

3° La précaution n'est rien de plus que de la prévention. Il y a prévention lorsqu'on connaît le risque, comme une maladie transmissible, mais pour le cas de la précaution, le risque est mal connu et surtout incertain. Par exemple, les risques qui découleraient du stockage des déchets de longue durée sont très mal connus.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 159.

4° La précaution, c'est s'abstenir. Le principe ne vise pas l'inaction, mais l'action en dépit d'une connaissance imparfaite de la menace et des mécanismes sous-jacents⁴³⁸.

3.3.1.3. Regards critiques à propos du principe de précaution

Les détracteurs du « *principe de précaution* » le présentent comme une règle d'abstention généralisée, à l'opposé de H. Jonas qui, lui, réserve l'abstention au risque « total ». Ici le cas du domaine sanitaire où le risque « total » ne s'est jamais présenté, mais le principe de précaution a quand même fait l'objet de multiples discussions. H. Jonas recommandait de guider la décision en incluant dans l'évaluation la possibilité d'un scénario du pire.

En outre, certains auteurs pensent que ce principe mal utilisé pourrait conduire à des blocages inutiles, qui peuvent retarder les pays qui se cherchent ou qui l'appliquent sur le plan du progrès technique et scientifique. Il s'agit notamment de Jean de Kervasdoué qui déclare ainsi : « Etre prudent, analyser les risques pour tenter de les éviter, constituent de sages conseils ; mais d'avoir fait de la précaution un principe est un drame : il ne s'agit plus de tenter d'analyser des évolutions vraisemblables, compte tenu des informations disponibles, mais d'imaginer l'irréel, l'impensable, sous prétexte que les dommages causés pourraient être importants »⁴³⁹.

Il y a aussi Cécile Philippe de l'institut économique Molinari qui regrette de son côté qu'avec ce principe de précaution, on ne considère que les risques en cas d'application du progrès et que l'on ignore les coûts à ne pas appliquer le progrès⁴⁴⁰. Elle est bien suivie aussi par Mathieu Laine qui voit le risque pour ce principe de décourager le progrès scientifique et donc de priver à la société de ses bienfaits futurs. Il affirme ce qui suit : « L'histoire de l'humanité a depuis toujours été guidée par cette logique de l'essai, de la tentative et de l'erreur sans cesse corrigée pour parvenir à la vérité. Le principe de précaution annihile cette dynamique et paralyse le progrès »⁴⁴¹.

Quant à Jean-Pierre Dupuy, Mark Hunyadi et Jean-Christophe Mathias, ils affirment la dimension de la vacuité de la précaution dans le traitement des questions sanitaires et environnementales, à la seule raison que la recherche scientifique et la décision politique ne sont pas du même ordre. Par exemple, le refus du clonage ne saurait être fondé sur

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁴³⁹ Lire JEAN DE KERVASDOUÉ, *Le précheurs de l'apocalypse*, Paris, Plon, 2007

⁴⁴⁰ C. Philippe et Pascal Canfin sur RFI le 30 octobre 2007. Lire aussi C. PHILIPPE, *C'est trop tard pour la terre*, Paris, JC Lattès, 2007.

⁴⁴¹ M. LAINE, *La Grande Nurserie*, Paris, Lattès, 2007, p. 65-66.

l'incertitude scientifique du résultat, car si une soi-disant certitude venait à apparaître à ce sujet, le clonage pourrait alors devenir acceptable ; or, ce qui fait qu'il ne l'est pas ne tient nullement à une approche scientifique, par contre simplement à l'idée que l'on se fait de l'être humain.

En d'autres termes, si la précaution ne sert à rien, c'est parce qu'elle ne permet pas une approche symbolique, et donc véritablement politique des problèmes de ce genre. Jean-Christophe Mathias met ainsi en évidence le fait que « la responsabilité politique ne consiste à intervenir ni en aval de la catastrophe comme nous y oblige le développement technoscientifique, ni en amont de la catastrophe et en aval des causes de cette catastrophe comme nous y incite le principe de précaution, mais en amont des causes de la catastrophe »⁴⁴².

Selon Jean-Jacques Salomon, la précaution doit être une sorte de quarantaine à certaines innovations ou à certaines activités, en prenant en compte l'irréversibilité de leurs effets non prévisibles, ce qui est renoué avec la prudence antique, dont Aristote disait qu'elle fait de celui qui la pratique non pas un peureux, mais au contraire « un valeureux ». Par contre, le philosophe Jean-Pierre Dupuy dans son ouvrage « *Pour un catastrophisme éclairé* »⁴⁴³, reprend à son compte la conception jonassienne, mettant en évidence que le problème, qui se pose dans la réflexion sur les questions environnementales, n'est pas celui de l'incertitude, mais plutôt de la croyance. En effet, bien que l'on soit presque certains de la future catastrophe, on ne veut pas y croire.

Enfin, pour le philosophe Dominique Lecourt, dans la précaution ce sont deux conceptions de l'homme qui se font face. D'où la passion toujours prête à ressurgir. D'un côté, la conception moderne de l'explorateur de l'inconnu qui voit dans l'audace, et le goût du risque, le trait le plus précieux de la condition humaine, par définition aventureuse. De l'autre, la conception de l'homme précautionneux, être de désillusion, qui ne pense la responsabilité qu'en termes de culpabilité ; qui cherche non à imaginer notre avenir mais à le maîtriser comme s'il devait être le simple prolongement du présent⁴⁴⁴.

⁴⁴² J-C MATHIAS, *Politique de Cassandra*, Paris, Sang de la terre, 2009.

⁴⁴³ J-P. DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002.

⁴⁴⁴ Lire D. LECOURT, *Les passions de la précaution*, dans *La Recherche*, 414 (décembre 2007).

3.3.1.4. *Evaluation du principe de précaution au contexte africain*

1° D. Bourg a le mérite de proposer le principe de précaution dans la nouvelle donne du risque environnemental de nos sociétés contemporaines, dont le bilan est sans doute inquiétant par rapport à toutes nos sociétés antérieures. Il est bien conscient de la montée paradoxale de la sécurité d'un côté et celle des risques de l'autre. Cet état de choses crée une situation inédite et paradoxale dans notre monde moderne.

2° Son principe de précaution constitue en général un nouveau cadre de compréhension des techniques. Il est un avertissement selon lequel la réalité est bien plus complexe qu'on ne le croyait au début de l'essor scientifique. La précaution veut bien montrer qu'un bien peut aller de pair avec des méfaits parfois plus graves⁴⁴⁵. Ainsi, D. Bourg précise que la précaution veut systématiquement explorer les dangers et les dommages possibles, avec la volonté d'intervenir à la racine, avant même d'avoir la certitude scientifique que ces dommages peuvent survenir.

3° La lecture moins avisée du principe de *précaution* expose à une tentation de le rapprocher du *Principe responsabilité* de H. Jonas. Selon ce dernier, la *responsabilité* est conçue comme un principe de gestion en amont, à priori du risque. Il avait deux objectifs : veiller à ce que l'humanité continue d'exister dans l'avenir et l'autre objectif consiste à sauvegarder proprement la qualité humaine de cette existence dans les siècles à venir. Il s'agit en fait d'une certaine réglementation d'*abstention* ou de *modération*. Tandis que la *précaution* invite plutôt à agir, en cas de menace grave ou irréversible avant d'avoir acquis la certitude scientifique, contrairement à H. Jonas qui prône la modération. H. Jonas part d'un futur hypothétique, alors que la précaution part des données scientifiques, qui ne sont pas probantes en ce sens qu'elles ne peuvent déboucher sur un protocole de preuve expérimentée⁴⁴⁶. La précaution a une visée beaucoup plus pratique. Elle s'occupe d'environnement, de santé et d'alimentation et plus généralement de sécurité publique.

4° Cependant, D. Bourg a perdu de vue que ce principe par son incertitude de trancher mécaniquement soulève des vrais problèmes d'analyse. Il n'est pas déjà simple dans le contexte occidental marqué par un passé riche en expériences de gestion des risques, un contexte marqué par une grande tradition technologique et scientifique et qu'en sera-t-il pour l'Afrique caractérisée par la précarité de ses infrastructures technologiques et scientifiques? Nous savons par ailleurs, que le contexte africain traditionnel, de gestion de risques

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 135-136.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 168.

antérieurs, a usé plutôt du principe de *prévention* par toutes sortes de pratiques traditionnelles de la sauvegarde de la nature. Le mode de vie mené dans ce contexte traditionnel n'exposait pas la population aux nouveaux risques tels que décrits par D. Bourg.

5° A première vue, par rapport à l'Afrique, nous pouvons dire que ce principe ne semble pas d'actualité, dans la mesure où elle souffre de manque de science et de technologie de pointe. Mais d'une manière large, ce principe de précaution est le bienvenu en Afrique, dans la mesure où celle-ci subit les conséquences indirectes des risques que courent les pays industrialisés, notamment par l'exposition des populations africaines aux déchets toxiques jetés dans les forêts africaines, dans son réseau hydrographique, aux produits dangereux des industries chimiques et aux conséquences à long terme des combats téléguidés en Afrique et de nombreux problèmes qui s'y posent : l'agriculture itinérante et déprédative, l'extension des cultures commerciales au dépend des cultures vivrières, la destruction de la forêt, des ressources en minerais et en énergie, les immondices, l'urbanisation galopante. A-t-on déjà bien appliqué le principe de prévention et si oui, il faut alors penser à la précaution ?

Donc le principe de précaution est le bienvenu pour le contexte africain, même si l'Afrique ne connaît pas encore des grandes catastrophes naturelles, comme c'est le cas dans les autres coins de la planète, mais à condition d'avoir une classe d'experts et les infrastructures modernes pour mesurer les nouveaux risques que court cette contrée. Mais surtout en réconciliant la sensibilité écologique avec les passions démocratiques. C'est la réflexion suivante que nous comptons faire avec L. Ferry.

3.3.2. L'écologie démocratique et droits de la nature selon L. Ferry

3.3.2.1. L. Ferry et le débat écologique.

C'est dans son ouvrage « *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme* » que L. Ferry pose le problème écologique de notre temps. Il critique certaines tendances philosophiques de la pensée écologiste moderne notamment l'antispécisme (ou égalité formelle de tous les êtres capables de plaisir et de peine) et l'écologie profonde (*Deep ecology*). Il y voit un certain antihumanisme. Il replace les débats écologiques à partir de la modernité et de l'héritage des lumières. De cette manière, il fustige l'anthropocentrisme moderne qui a dépouillé la nature de son droit à être respectée et protégée. Il ne cherche pas à justifier le comportement de l'homme à l'égard de la nature, mais il cherche à trouver sa vraie place dans la nature.

En effet, L. Ferry distingue trois courants de l'écologie, à savoir : l'écologie *anthropocentrique*, l'écologie *utilitariste* ou environnementale et l'écologie *écocentrique* ou *biocentrique* ou encore profonde. Les deux premiers courants subordonnent la question de la défense et de la protection de la nature à l'idéologie de la préséance de l'homme dans le cosmos et ainsi L. Ferry les juge superficiels. Selon lui, l'anthropocentrisme repose sur l'idée qu'à travers les efforts déployés, çà et là, pour défendre et protéger la nature, est sous-jacente le principe sacro-saint qui vise toujours et avant tout la défense et la protection de l'homme par rapport aux autres êtres.

Certes, le courant utilitariste rompt un peu avec cet anthropocentrisme en accordant une certaine justification morale et en prônant la libération de certains êtres non-humains, notamment les animaux. Cette perspective est très présente dans le monde anglo-saxon où elle fonde l'immense mouvement dit de « *libération animale* ». Néanmoins, il repose sur un intérêt, car il faut non seulement rechercher l'intérêt propre des hommes mais de manière plus générale, précise L. Ferry, « tendre à diminuer au maximum la somme des souffrances dans le monde ainsi qu'à augmenter autant que se faire se peut la quantité de bien-être »⁴⁴⁷. Par conséquent, tous les êtres susceptibles de plaisir et de peine doivent être tenus pour des sujets de droit et traités comme tels⁴⁴⁸.

En revanche, du courant fondamentaliste, L. Ferry réclame les droits de la nature dans sa totalité, sans négliger aucune forme de vie végétale et minérale. Etant donné que la nature est constamment défigurée et fragilisée par la technoscience qui lui révèle paradoxalement ses insuffisances et ses limites à expliquer le monde, la science écologique suscite de nos jours un regain d'intérêt en philosophie comme en théologie et pourquoi pas en toutes sciences.

Cette dernière tendance devient de plus en plus l'idéologie dominante des mouvements alternatifs en Allemagne et aux Etats-Unis d'Amérique. Elle remet en cause l'humanisme. Ses tenants sont M. Serres, H. Jonas, Aldo Léopold et L. Ferry. Ici dans cette troisième catégorie, l'ancien *contrat social* des penseurs politiques est censé céder la place à l'émergence d'un *contrat naturel* au sens duquel le cosmos tout entier serait sujet de droit.

Et du coup, ce n'est plus l'homme qui sera considéré comme centre du monde à protéger à tout prix, mais bel et bien le cosmos que nous devons défendre contre le mauvais usage des hommes. La biosphère est dès lors investie d'une valeur intrinsèque bien supérieure

⁴⁴⁷ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 31.

⁴⁴⁸ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 32.

à celle de l'espèce humaine, qui est plutôt nuisible. Pour ce faire, il commence par une critique de l'anthropocentrisme moderne.

3.3.2.2. Critique de l'anthropocentrisme moderne

Aux yeux de L. Ferry, l'homme apparaît aujourd'hui le moins sympathique, d'autant plus qu'il est le moins symbiotique dans notre univers harmonieux et ordonné. Il ne cesse par sa démesure, par son « *ubris* », d'introduire le plus fâcheux désordre⁴⁴⁹. Par exemple, si les constructeurs automobiles eux-mêmes doivent bien reconnaître un rapport entre pollution des gaz d'échappement et la déforestation, n'est-il pas insensé, voire immoral, de poursuivre avec insouciance dans la voie de la déprédation ? L'homme ne serait-il pas sur le plan éthique, juridique et ontologique qu'un élément parmi tant d'autres dans la nature ? Le droit ne devrait-il pas, dans ce contexte postmoderne, passer d'une vision humaniste à une vision cosmique.

Il pense que le monde moderne tout entier, avec son anthropocentrisme arrogant dans le domaine de la technologie et de l'industrie comme celui de la culture, conviendrait d'être accusé dans le désastre écologique que nous traversons. Il paraît donc urgent de ranimer les flammes d'un éternel militantisme. L. Ferry défend le fait que la critique de la modernité peut à certains égards recueillir le fervent soutien des grandes religions, qui sont toujours prêtes à rabattre l'orgueil de l'homme, mais aussi l'approbation des néo-fascistes ou des ex-staliniens dont les convictions antilibérales passées ou présentes, refoulées par nécessité plus que par raison, ne demandent qu'à s'investir dans une nouvelle aventure de la politique scientifique⁴⁵⁰.

En revanche, la sensibilité écologiste moyenne, c'est-à-dire de tout un chacun, n'a rien d'extrémiste, ni même d'antidémocratique. Elle est plutôt l'expression d'une éthique d'authenticité, du souci de soi et des autres, et aussi du lendemain au nom desquels nous pouvons revendiquer une certaine « *qualité de vie* ».

En fait, si nous examinons attentivement toute notre histoire économique, industrielle, intellectuelle, artistique et démocratique depuis la révolution française, elle est caractérisée, pour des raisons philosophiques de fond, par un éloge du déracinement, ou pour mieux de l'innovation-éloge que le courant romantique, puis fasciste et nazi n'ont cessé de dénoncer comme fatal aux identités nationales, voire très dangereux aux coutumes et aux particularités

⁴⁴⁹ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 25.

⁴⁵⁰ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 27.

locales⁴⁵¹. Cet éloge du déracinement produit un certain antihumanisme sur le plan culturel, qui finalement engendra un souci d'enracinement qui sera propice à l'éclosion d'un formidable attrait pour l'écologie

En clair, c'est l'humanisme métaphysique (tyrannique) qui est, en effet, la cause d'une conquête brutale et colonialiste de la nature, des territoires, des êtres vivants, des animaux etc. Par contre, est-il possible de penser un humanisme non métaphysique, non tyrannique ? Ce nouvel humanisme prônera-t-il autre chose de différent que celui de la tradition cartésienne qui se soucie de faire des hommes des « *maîtres et possesseurs de la nature* » ? La civilisation du déracinement et de l'innovation est-elle vraiment inconciliable avec la prise en compte du « *souci naturel* » ? Et par effet de réciprocité, le souci naturel suppose-t-il absolument un renoncement aux artifices ?

C'est devant de telles questions que L. Ferry est confronté et essaie de trouver des pistes de solution pour rendre la nature et les autres espèces comme des « *ayants droit* ». Ainsi, la renaissance du sentiment de compassion à l'égard des êtres s'accompagne toujours d'une dimension critique vis-à-vis de la modernité capitaliste, occidentale, technicienne ou plus généralement consumériste⁴⁵².

3.3.2.3. Les trois critiques de la modernité

C'est dans le contexte occidental que les mouvements écologistes s'insurgent contre les méfaits de l'occidentalisation du développement social et politique. Cette dénonciation se fait à travers des arguments les plus sophistiqués et mobilise de nombreux sympathisants. Il s'agit de :

1° l'écologie radicale : cette tendance contestataire est en rupture avec la société occidentale. Ainsi, elle veut détruire le système comme si l'on venait soi-même de ses marges. Cette critique est faite sur le modèle classique de l'étudiant bourgeois dénonçant les méfaits de la bourgeoisie. L'écologie radicale est persuadée que sa lutte est en totale rupture avec l'univers qu'il veut détruire.

Une autre hypothèse plus plausible est que cette écologie radicale, moins agressive et qu'elle exige pour l'essentiel de son discours un environnement sain à assurer par l'Etat providence qui doit garantir le bien-être de tous les vivants dans leur ensemble. Cet Etat providence demeure la spécificité de la culture occidentale. Dans cette optique, l'attention portée à la

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁵² L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 33.

nature ne serait pas tant construite contre l'univers moderne que produite par lui : elle relèverait au fond des mêmes passions démocratiques que celles qui animent les revendications d'un droit à la vie, aux loisirs, à la santé etc.

Les critiques de la modernité mobilisée ici dans l'écologie radicale sont susceptibles de s'opposer entre elles. Dans les deux cas, la critique de la modernité se veut une critique externe, opérée au nom d'un ailleurs radical, prémoderne ou postmoderne.

2° L'écologie profonde est la seconde tendance contestataire. Elle insiste sur le fait que la société occidentale est en faillite et qu'elle entraîne dans sa chute les peuples du Tiers - Monde, les minorités ethniques et les fractions dominées, qu'il s'agisse des femmes, ou des autres espèces différentes de la nature. Elle est en faillite parce qu'elle est une modernité anthropocentrique en total désastre. Cette deuxième tendance s'oppose à l'universalité, l'uniformité et à l'unidimensionnalité. Elle fait l'éloge de la diversité, de la singularité, de la particularité, donc tout aussi sur le plan local et le plan national.

En clair, les écologistes profonds sont animés par la haine de l'humanisme et de la civilisation occidentale, mais aussi fascinés par la nostalgie des modèles passés ou à venir (tel le communisme). Ils favorisent l'amour de la vie de soi comme de celle des êtres qui nous sont chers. Cet amour se transforme en vitalisme. La biosphère change désormais de signification : « il définit plutôt l'ensemble des éléments qui, au sein de l'écosphère, contribuent au maintien et à l'épanouissement de la vie en général »⁴⁵³.

Au fond, le vrai problème est que les modèles de référence, le fascisme et le communisme s'étant effondrés, la critique externe cherche désespérément les repères conceptuels qui lui permettraient de ne plus s'en tenir aux seuls réflexes. Les deux penchants dérivés de cette tendance écologique sont hostiles à l'héritage honni des Lumières.

3° L'écologie environnementaliste. Cette troisième tendance contestataire s'appuie aussi sur une critique de la modernité, mais une critique qui se voudrait interne. Elle est dans ce fait réformiste et non destructrice. Elle est animée par la recherche d'une qualité de vie supérieure, moins stressée où une solitude bien dosée peut reconquérir ses droits contre la foule des grandes villes. Elle veut aménager le système plutôt que le remplacer par un autre. C'est ainsi que cette écologie n'imagine pas refuser les bienfaits de la science moderne comme dans le secteur de la médecine, de l'éducation, du transport etc. Par contre, elle refuse des solutions politiques extrêmes et son respect de l'autonomie individuelle qui

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 161-162.

s'accommode peu aux décisions collectives autoritaires. Les écologistes profonds lui reprochent son incohérence.

Mais alors comment peut-on concrètement répondre à ces différentes tendances ? Nous pensons d'une manière globale qu'

1° il faut d'abord relever la haine des artifices liée à notre civilisation du déracinement et aussi haine de l'humain comme tel, d'autant plus que l'homme est par excellence l'être anti-nature. C'est en cela qu'il se distingue essentiellement des autres êtres vivants (les animaux). C'est aussi par là qu'il échappe aux cycles naturels, qu'il accède à la culture, à la sphère de la moralité qui suppose un *être-pour-la-loi* et non seulement pour la nature⁴⁵⁴, donc instinctif.

2° Ensuite, aussi étrange que cela puisse paraître au pays de Descartes, l'animalité est au cœur des débats contemporains sur les relations de l'homme avec la nature et ce au moins pour trois raisons :

Premièrement, l'intérêt de nos sociétés démocratiques pour les animaux domestiques, c'est-à-dire l'amour des animaux est devenu un fait social, de masse et un fait global.

Deuxièmement, il s'agit d'une raison philosophique, l'humanisme cartésien est sans doute une doctrine qui est allée loin dans la dévalorisation de la nature en général et dans celle de l'animal en particulier. Ce dernier est réduit au statut de simple mécanique, sans intelligence et sentiments. Cette doctrine cartésienne avec la théorie des animaux-machines soutient mordicus l'anthropocentrisme dénoncé jusque-là.

Troisièmement, si l'on doit considérer alors la nature comme sujet de droit, c'est-à-dire plaider pour un humanisme non métaphysique à prendre en charge les questions environnementales, on doit nécessairement passer ou ouvrir le débat sur l'animal, car la bête est le premier qu'on rencontre dans le processus de décentralisation.

3.3.2.4. La question de la libération animale.

Pour mieux saisir cette problématique de la libération animale, nous allons aborder d'abord le problème de l'homme d'antinature, c'est-à-dire faire la distinction entre l'humanité et l'animalité, ensuite la question de la libération animale pour dépasser le principe de l'humanisme anthropocentrique, qui bat le record dans notre monde et enfin la question de l'antispécisme ou l'égalité formelle de tous les êtres souffrants.

⁴⁵⁴ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 39.

3.3.2.4.1. L'homme d'anti-nature

L'idée que la distinction entre l'humanité et l'animalité puisse posséder une signification éthique paraît incontestable à en croire L. Ferry, d'autant plus qu'elle semble le signe d'un esprit de séparation, voire d'exclusion en ces derniers temps où la reconnaissance de droit à la différence prend de l'ampleur dans notre monde contemporain. Et en plus, la science nous renseigne que la vie est faite d'une continuité secrète entre les êtres vivants ou espèces vivantes.

En effet, nous savons que l'animal est déterminé et ne s'écarte pas de la nature. Celle-ci lui est guide (instinct). Tandis que la situation de l'homme est inverse. Il est par essence indéterminé, c'est-à-dire la nature lui est si peu guide, si bien qu'il s'en écarte parfois jusqu'à perdre la vie. L'homme est donc assez libre pour en mourir. Il est libre et sa liberté renferme la possibilité du mal. « *Optima video, deterira sequor* » disent les latinistes, c'est-à-dire «voyant le bien, il peut choisir le pire ».

Il apparaît clairement que c'est la formule d'anti-nature qui le caractérise en tant que tel. Son *humanitas* réside dans sa liberté, dans le fait qu'il n'a pas de définition et que sa nature est de ne pas avoir justement de nature, mais plutôt de posséder la capacité de s'arracher, de s'écarter de toute conduite déterminée ou de tout code dans lequel on pourrait l'emprisonner. Son essence est de ne pas avoir d'essence⁴⁵⁵. Au fond, l'être d'anti-nature de l'homme rejoint l'exigence éthique la plus fondamentale des modernes dans l'altruisme. Ce dernier est en son principe même antinaturel, car elle requiert une forme de *désintéressement* à l'égard de l'autre⁴⁵⁶.

C'est donc tout le débat sur l'humanisme sous toutes ses formes qu'il faudrait alors remettre en question et dépasser, en vue de fonder la possibilité d'une prise au sérieux du souci écologique actuellement. Car cela n'est possible qu'en commençant par le mouvement de la libération animale ou encore du droit des bêtes.

3.3.2.4.2. La libération animale

Cette analyse nous permet donc de comprendre qu'on doit dépasser le principe suprême de l'humanisme anthropocentrique qui bat le record dans notre paradigme économique néolibéral et ses menaces pour l'environnement dans la région africaine. « La fin ultime de l'activité morale et politique est désormais la maximalisation de la somme de

⁴⁵⁵ L. FERRY, *o.c.*, p. 46.

⁴⁵⁶ L. FERRY, *o.c.*, p. 62.

bonheur dans le monde et non primordialement la liberté ; le droit a pour finalité première de protéger des intérêts, quel que soit le sujet dont ils sont les intérêts ; toutes choses égales par ailleurs. Il est donc aussi illicite de faire souffrir une bête qu'un être humain »⁴⁵⁷.

Il est donc urgent de penser une révolution sur les droits des animaux et des autres espèces vivantes. Cette révolution est une lutte pour la reconnaissance de l'égalisation des conditions des espèces vivantes (*antispécisme*). L'un des traits les plus typiques de l'univers démocratique attribué aux animaux est l'individualisme et le droit à l'authenticité qui s'y attache. Il s'agit donc de revendiquer pour eux aussi le droit à une vie bonne, un plein épanouissement de soi⁴⁵⁸. Ceci n'est possible qu'en changeant la notion de justice. Elle est désormais un respect moral dû à un être quel qu'il soit, d'où qu'il vienne⁴⁵⁹. Cette considération de la justice nous oblige à analyser la question de l'antispécisme ou l'égalité formelle de tous les êtres souffrants ou jouissants.

3.3.2.4.3. *L'Antispécisme*

L'antispécisme est l'une des idées phares du livre de Singer sur « *Animal libération* ». Il part de ce principe : « un intérêt est un intérêt quel que soit l'être dont il est l'intérêt ». Ce principe fonde une égalité formelle absolue entre tous les êtres capables de plaisir et de peine. L'antispécisme est un terme forgé par Singer sur antiracisme et antisexisme et fonde son inlassable critique du chauvinisme humain : « Tous les hommes (dont l'homme) sont égaux »⁴⁶⁰.

C'est ici qu'on retrouve l'argumentation qui faisait l'originalité du livre de Salt « *Les droits de l'animal dans leur rapport avec le progrès social* » selon laquelle : « c'est parce que nous admettons la validité des arguments antiracistes et antisexistes, parce que nous sommes, d'un point de vue rationnel, contraints de reconnaître l'égale valeur des intérêts comme tels les intérêts des Africains valent ceux des Européens, ceux des femmes valent ceux des hommes que nous devons faire un pas supplémentaire et accepter le principe fondamental de l'antispécisme »⁴⁶¹.

En fait, par « *spécisme* », on sous-entend un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et de parti pris défavorable envers ceux

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 83-84.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 86-87.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 90.

des membres des autres espèces⁴⁶². Ainsi, les objections formulées à l'encontre du racisme et du sexisme doivent impérativement aussi s'appliquer au spécisme. On peut l'expliquer de cette manière : les racistes eux violent le principe d'égalité en donnant, lorsqu'il y a un conflit entre leurs intérêts et ceux des représentants d'une autre race, plus de poids aux intérêts des représentants de leur propre race. De même, les sexistes violent eux aussi le principe d'égalité en privilégiant les intérêts des gens du même sexe qu'eux⁴⁶³.

En clair, quel que soit le critère retenu : la conscience, la rationalité, la sociabilité, ou encore la capacité de plaisir et peine, il nous faudra, selon Singer, abandonner le spécisme, en raison de la continuité fondamentale entre le genre animal et le genre humain, continuité en vertu de laquelle, dans les cas limites, plus fréquents qu'on ne le pense, l'animal se trouve être supérieur à l'homme selon les critères pertinents possibles⁴⁶⁴. C'est ainsi qu'il faut privilégier le biocentrisme ou le culte de la vie, thème cher à la *deep ecology* ou l'écologie profonde.

L. Ferry voit dans l'écologie profonde un mélange d'idées « brunes » et « rouges », de l'amour du terroir (nazisme) et la nostalgie d'une pureté perdue à la critique du capitalisme et au soutien de l'autogestion (socialisme). Le point central de ces idées serait pour lui une « haine de la modernité » et du temps présent. Son objectif premier est de remettre en question les modèles de pensée conventionnels dans l'Occident moderne et d'y proposer une alternative⁴⁶⁵. L'écologie profonde fera désormais de l'holisme et de l'*antihumanisme* des slogans manifestes de la lutte contre la modernité occidentale.

Comme on le voit, cette précision est très essentielle, d'autant plus qu'elle permet de faire la différence entre un amour de la vie encore « *homocentrique* », c'est-à-dire réservé aux êtres humains seulement et un amour « *holistique* », portant essentiellement sur le tout « *biogénique* » dont notre existence dépend directement ou indirectement⁴⁶⁶. Les hommes ne sont donc qu'une partie infime de l'univers, et à ce titre l'univers entier doit faire objet d'un grand respect par rapport à ce que nous réservons à l'humain seulement.

Enfin de compte, L. Ferry conclut en affirmant que l'écologie profonde plonge certaines de ses racines dans le nazisme et pousse ses branches jusque dans les sphères les plus extrêmes du gauchisme culturel.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 162.

3.3.2.5. *L'écologie nazie*

En effet, L. Ferry présente la législation écologiste mise en œuvre par le régime nazi en s'appuyant sur cet extrait du discours d'Adolphe Hitler de la loi du 24 novembre 1933 sur la protection animale: « dans le nouveau Reich il ne devra plus y avoir de place pour la cruauté envers les bêtes »⁴⁶⁷. Il s'attache aussi aux théories de W. Schoenichen, biologiste et théoricien nazi de l'environnement.

Pour lui, les Nazis reprennent un thème central du sentimentalisme, selon lequel la vraie nature n'est pas celle travaillée, mais celle qui s'identifie à l'authenticité originelle dont la culture des sciences et des arts, nous a fait perdre le sens et du romantique qui est une synthèse du classicisme et du sentimentalisme. La nature est définie comme « vie » l'union divine du corps et de l'âme, de la sensibilité et de la raison⁴⁶⁸. Du coup, il prône la nécessité de protéger la nature vierge, brute qui témoigne encore de l'origine des temps⁴⁶⁹ et non celle transformée par l'art, qu'il rapproche des thèmes développés par l'écologie profonde. La nature est en elle-même digne de respect, indépendamment de toute considération des intérêts des êtres humains.

Ainsi cette déconstruction de la primauté des intérêts humains se solde par une revendication claire et nette du droit des arbres et des rochers. Selon L. Ferry: « Durant des siècles, on nous a rebattu les oreilles avec l'idée que c'était un progrès que de défendre le droit des terres cultivées (Droit de propriété privée). Mais aujourd'hui, c'est en effet un progrès que de revendiquer les droits de la nature sauvage à côté de ceux des champs. Mais aussi des dunes de sable, des marais, des garrigues et des glaciers »⁴⁷⁰. En d'autres termes, la nature originelle et authentique s'oppose à la barbarie destructrice inhérente à l'économie néolibérale dominante.

Pour L. Ferry, la nature véritable n'est pas celle que nous percevons par les sens indirectement, mais plutôt celle que nous saisissons par un effort de l'intelligence⁴⁷¹ ou par la raison. Selon lui, le régime nazi n'était pas orienté vers la technique moderne, mais bien, au moins autant, hostile à ce que nous appellerions aujourd'hui la modernisation économique, vue comme destructrice des caractères ethniques particuliers comme de la nature originelle. C'est ainsi, partant des écrits de Schoenichen, L. Ferry voit dans les théories nazies une

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 193

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 187.

volonté de préserver non seulement la nature, mais aussi un éloge de la différence comme chez les peuples du monde (Tiers-mondisme) dans leur authenticité, contre le péché du colonialisme qui les asservit cruellement.

Pour L. Ferry, « Le nazisme renferme, pour des raisons qui n'ont rien de contingent, les prémices d'un authentique souci de préserver les peuples naturels, c'est-à-dire originels »⁴⁷². Il rapproche des écrits de Schoenichen l'importance que donnent certains écologistes, dont A. Waechter au rattachement d'un être humain à une communauté et à son enracinement dans un territoire. Car « L'attachement à une communauté identifie par son parler, ses traditions, son histoire et l'amour d'un territoire qui exprime par ses paysages, l'âme de cette communauté est une dimension fondamentale de la personne humaine »⁴⁷³.

En bref, l'écologie profonde que L. Ferry défend mordicus et l'esthétique du sentiment réhabilitent les peuples africains, montagnards ou Amérindiens. La conception national-socialiste de l'écologie fait une large place à l'idée que les peuples naturels sont en parfaite harmonie entre leur milieu et leurs mœurs. Et nous pensons que c'est là même la preuve de leur avantage actuellement sur le monde libéral du déracinement et de la mobilité perpétuelle. Leur culture proche du mode de vie animale n'est que le prolongement de la nature. Ce rapprochement a été détruit par la modernité issue des lumières et qu'il est urgent de recadrer.

Du coup, l'homme n'est plus maître et possesseur comme l'a dit Descartes, mais plutôt responsable d'un état sauvage originaire doté des droits intrinsèques dont il lui revient de préserver à jamais la richesse et la diversité⁴⁷⁴. Par ailleurs, le métissage et l'universalisme constituent le mal radical qui domine l'univers de la technique, de la culture et de la consommation de masse. Il paraît urgent de singulariser les modes de vie, de promouvoir les différences culturelles, la diversité de rapport à la nature, contre l'unidimensionnalité, la mondialisation économique, la globalisation et la standardisation du monde moderne en matière du développement durable. Car « la diversité est intrinsèquement désirable, à la fois sur le plan culturel et comme principe de santé et de stabilité des écosystèmes »⁴⁷⁵.

Voilà, pourquoi nous pensons que l'une des tâches essentielles de l'éthique de l'écodéveloppement est de défendre les libertés particulières, les potentialités, la préservation du milieu ethnique, culturel, religieux et naturel des différents peuples du monde. C'est cette

⁴⁷² *Ibid.*, p. 201.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 213.

piste que nous défendons dans notre thèse, en nous appuyant sur la situation concrète des peuples de l'Afrique subsaharienne. A notre humble avis, la reconnaissance et l'attachement à certaines valeurs traditionnelles de la gestion de la nature des différentes communautés africaines peuvent aider à résoudre la crise écologique en Afrique et l'épineuse question du développement de cette région. C'est le fil rouge qui sous-tend cette thèse.

Pour réussir ce pari, L. Ferry conteste le recours à la révolution comme seule voie de faire évoluer la société. Il propose un réformisme agissant dans un large débat d'écologie démocratique, où l'Etat-nation joue son vrai rôle de coordination avec tous les niveaux communautaire et régional. C'est à ce niveau que se situe la dimension de la justice sociale comme participation à un projet décisionnel.

3.3.2.6. Le paradigme de l'écologie démocratique chez L. Ferry

Au regard des préoccupations écologiques actuelles, L. Ferry propose que nous puissions intégrer la question écologique dans un débat largement démocratique, d'autant plus qu'elle est devenue une affaire trop sérieuse dont dépend énormément l'avenir de l'humanité. Et par ce fait, nous ne pouvons jamais laisser seuls aux écologistes profonds le monopole de décider.

Pour asseoir ce paradigme de L. Ferry, nous procéderons par les points suivants : les défis lancés aux éthiques humanistes, la critique interne du fondamentalisme, des devoirs envers la nature et enfin la sensibilité écologique et les passions démocratiques.

3.3.2.6.1. Les deux défis lancés aux éthiques humanistes

L'écologie profonde lance deux défis aux éthiques humanistes qu'elle prétend dépasser. Le premier défi est d'ordre politique et le second est d'ordre métaphysique. Quant au premier, c'est-à-dire politique, il remet en question la logique libérale de la production et de la consommation qui ne laisse personne indifférent et ouvre un nouvel espace d'action et de réflexion. Concrètement, face à cette situation marquée par la fin des utopies ou du romantisme et face à la neutralité très inquiétante des Etats libéraux, il est urgent de penser une éthique collective sur les enjeux de la planète, car les individus sont abandonnés à eux-mêmes et sont de surcroît privés d'une idéologie collective forte⁴⁷⁶.

Il propose d'ouvrir les nouveaux horizons à un militantisme en mal d'investissements plausibles. Par exemple, ne pas faire croire à l'opinion publique que l'écologisme est plus

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 239.

dangereux que les centrales nucléaires qui nous menacent. Il nous suffit de rappeler à ce sujet les désastres de Tchernobyl et plus récemment encore avec Fukushima au Japon.

Le second défi est d'ordre de la métaphysique. A ce niveau, il y a lieu de reconnaître que les deux formes dominantes d'anthropocentrisme, le cartésianisme et l'utilitarisme ne font pas toujours bon ménage avec le sentiment de la nature qui prévaut aujourd'hui. Ainsi quelles que soient nos convictions et intuitions immédiates, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que la nature possède une valeur en elle-même, susceptible de nous étonner, voire de nous émerveiller hors de toute considération de maîtrise et d'utilité⁴⁷⁷. Les meilleures dispositions dont l'harmonie et la beauté sont les preuves visibles que la nature recèle en elle une force paisible ou encore brutale.

Comme nous pouvons le remarquer, à en croire L. Ferry, les affirmations qui s'affrontent dans l'antinomie de l'écocentrisme et de l'anthropocentrisme ne sont pas en mesure à mieux cerner les données du problème. Car l'une accorde trop d'importance à la nature et l'autre trop peu. Chacune se conforte ainsi comme dans toute antinomie, des faiblesses de son adversaire. C'est pourquoi, l'un des critères définissant le projet d'un humanisme non métaphysique réside dans la capacité à saisir les enjeux d'un tel conflit, comparable dans son fond, à celui que nous avons examiné à propos de la libération animale.

Du coup, les deux ordres politique et métaphysique évoqués se rejoignent ici. D'autant plus que l'affirmation des droits de la nature, lorsqu'elle prend la forme d'une instauration de cette dernière comme sujet de droit, implique le rejet d'une certaine conception de la démocratie, notamment celle issue de la Déclaration des droits de l'homme, qui a fait chemin jusque là dans nos sociétés libérale-social-démocrates⁴⁷⁸.

L'écologie profonde a ainsi le mérite de prétendre à la déconstruction de l'humanisme moderne et du monde libéral qui en sont les expressions politiques. La nature dans le contrat juridique conserve le statut d'objet et non de sujet. C'est ainsi qu'il ne faut pas en cette matière procéder à la réforme, mais à la révolution. C'est pourquoi l'écologie profonde malgré ses excès, demeure pertinente quant à sa lutte pour la reconnaissance de la nature comme sujet de droit.

Par contre, une série de questions s'imposent. A la suite de L. Ferry: faut-il, pour assurer la protection de notre environnement, que nous lui accordions les droits égaux, voire

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 240.

la considérer supérieure aux droits des êtres humains ? Jusqu'où et en quel sens peut-on parler de droits de la nature ? Le fait de reconnaître à la nature certaine dignité nécessite-t-il la déconstruction radicale de l'humanisme sous toutes ses formes ? Une critique interne de cette tradition anthropologique ne permettrait-elle pas de faire droit au souci écologiste, sans renoncer aux principes démocratiques ? Et en plus par réciprocité en quel sens et sur quel mode concret le libéralisme politique, celui des droits de l'homme, pourrait-il intégrer les préoccupations d'une éthique de l'environnement ?

Dès lors, il est nécessaire de prendre de risques pour répondre à cette kyrielle de questions. C'est-à-dire proposer des repères théoriques et pratiques à la défense d'une écologie démocratique. Un tel programme ne serait ni en faveur de l'anthropocentrisme cartésien ou utilitariste, ni de l'écologie profonde, mais une proposition médiane, participative et intégrative qui pourrait relever le défi dans les deux ordres évoqués : politique et métaphysique. Pour y parvenir L. Ferry procède par la critique interne du fondamentalisme.

3.3.2.6.2. Critique interne du fondamentalisme

En proposant une telle critique, L. Ferry en arrive aussi à indiquer les effets pervers les plus visibles de ce nouvel intégrisme écologique. En d'autres mots, l'antimodernisme radical fait place à la fascination des modèles politiques autoritaires, le scientisme moral conduit de manière inéluctable au dogmatisme, la divinisation de la nature implique du coup un rejet de la culture moderne, suspecte d'engendrer le déracinement des hommes, et l'éloge de la diversité se fait volontiers hostile à l'espace public républicain, etc.

Au fond, il s'agit dans ce cadre d'évoquer les objections internes faites à l'écologie profonde, qui s'enracinent dans les difficultés inhérentes à une telle position :

1° La première critique renvoie à un paradoxe simple en apparence, mais difficile à dépasser. Nous savons d'emblée que les *deep ecologists* tiennent au rejet de l'anthropocentrisme cartésien ou utilitariste, pour raison de plaider pour les droits de l'écosphère. Cependant, la logique de leur propre réflexion les conduit à retomber dans l'une des formes les plus extravagantes de l'anthropomorphisme. Les écologistes profonds sont eux-mêmes anthropocentristes lorsqu'ils prétendent savoir ce qui est mieux pour l'environnement naturel⁴⁷⁹. Une fois de plus, affirmer que les arbres et les rochers ou la biosphère toute entière possèdent des intérêts, c'est une manière évidente de céder à l'animisme comme au Moyen

⁴⁷⁹ Lire à ce propos « *Legal rights for nature. The wrong answer to the rights question* », *Environmental Ethics*, Vol. II, p. 111.

Age. Il y a là dans le fondamentalisme une insurmontable faute logique. Selon L. Ferry, cette faute logique porte un nom : la « *contradiction performative* »⁴⁸⁰.

C'est donc toujours l'homme qui décide d'accorder un certain statut à des objets, à des entités non humaines etc. Ils restent toujours objets qu'on le veuille ou non et non pas de sujet de droit. En d'autres termes, le projet d'une éthique normative antihumaniste est une contradiction en soi. A ce sujet les fondamentalistes voudraient conserver l'idée de valeur et supprimer ses conditions de possibilité⁴⁸¹. Ils oublient que ce sont eux qui valorisent la nature et non l'inverse. On ne peut pas faire abstraction de l'humaniste ou du subjectif pour projeter dans la nature elle-même une certaine valeur intrinsèque.

Par ailleurs, nous pouvons objecter que l'idée d'un droit de la nature n'est qu'expression de métaphore littéraire, destinée à réveiller l'attention d'une certaine mentalité et opinion publiques plongées dans un sommeil léthargique⁴⁸².

2° La deuxième critique : quand l'écologie profonde fait de la nature une personne juridique, elle en vient à faire de l'univers matériel, de la biosphère ou du cosmos, un paradigme éthique à imiter par les humains. Par là, elle veut affirmer que l'ordre du monde est bon en soi et que toute corruption provient de l'espèce humaine, qui pollue etc. Selon L. Ferry, une telle affirmation ou un tel romantisme conduirait à renier les bienfaits de la culture moderne par exemple en matière de droit, conquis contre le règne naturel de la force, ou l'héritage des Lumières et de la révolution française contre le dogmatisme de traditions et des évidences naturelles⁴⁸³.

En revanche, il est intenable de soutenir intrinsèquement la sacralité de la nature, d'autant plus que la nature prise comme un tout n'est pas « bonne en soi », mais qu'elle contient le meilleur (harmonie, paix et beauté) comme le pire, notamment avec les catastrophes naturelles qu'on peut appeler par catégorie des 'nuisibles'. Peut-on dire qu'elles sont utiles ? Comment alors pourrions-nous juger qu'ils possèdent les mêmes légitimités que nous à persévérer dans leur être ? Pourquoi ne pas alors plaider pour un droit du cyclone à dévaster, des secousses sismiques à engloutir etc.

⁴⁸⁰ Le modèle de cette contradiction performative est fourni par L. Ferry dans ce type de proposition : « J'étais sur un bateau qui a fait naufrage et il n'y a pas eu de survivant ». C'est-à-dire que le contenu de l'énoncé est en contradiction avec les conditions de son énonciation. Cette discordance se retrouve dans le discours juridique des écologistes profonds : s'imaginant que le bien est inscrit dans l'être des choses et ils en viennent à oublier que toute valorisation, y compris celle de la nature, est le fait des hommes et par conséquent toute éthique normative est en quelque sorte humaniste et anthropocentriste. Cfr L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, p. 244.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 245.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 246.

A notre avis, il revient à l'homme bien entendu d'énoncer les jugements de valeur, de séparer le bon grain de l'ivraie. Ainsi, on ne peut nier la beauté de la nature par elle-même, sa générosité, mais cela ne nous empêche pas de souligner qu'elle ne l'est pas de manière volontaire et constante. L'homme a donc le devoir et le pouvoir de modifier la nature comme il a aussi le pouvoir et le devoir de la protéger.

Il est clair que dans les deux ordres politique et métaphysique, où l'homme entre en concurrence avec l'écologie profonde, un humanisme non métaphysique, un anthropocentrisme anticartésien doit expliciter ses choix devant l'impasse écologique. Ils doivent se critiquer à l'intérieur et ouvrir une fenêtre de devoirs indirects envers la nature.

3.3.2.6.3. Des devoirs envers la nature

Rappelons- le, l'écologie profonde dans son projet de faire de la nature un sujet de droit se bute à deux grandes difficultés : la première est que la nature n'est pas un agent, un être susceptible d'agir avec la réciprocité qu'on attendrait d'un *alter ego* juridique. De fait, il est difficile de prétendre que la nature soit un sujet des devoirs envers qui que ce soit. Cependant, on doit reconnaître des devoirs envers la nature dans le cadre de la réciprocité de l'équilibre cosmique. Car en réalité, ce sont les hommes qui ont des obligations, des devoirs au même titre qu'ils bénéficient des droits. Pour les hommes, l'arbre et les autres espèces sont des objets et méritent une forme de respect liée à des législations et non l'inverse.

Quant à la seconde difficulté, elle est moins évidente, dans la mesure où en admettant qu'il est possible de parler par métaphore de la nature comme d'une partie contractante, encore faudrait-il préciser ce qui, en elle, est censé posséder une valeur intrinsèque.

Nous attelant à la deuxième difficulté, les fondamentalistes répondent le plus souvent qu'il s'agit de la biosphère dans son ensemble, car elle donne la vie à tous les êtres et leur permet d'exister. Cependant, nous pouvons dire que la biosphère donne la vie aussi bien au virus, qu'aux autres espèces vivantes, aux microbes etc. Dira-t-on que ces microbes nuisibles sont aussi sujets de droit ? Cette objection ne veut pas légitimer a contrario l'anthropocentrisme cartésien, mais seulement faire ressortir la difficulté qu'il y a à parler du monde objectif en termes de droits subjectifs.

Mais comment dépasser l'antinomie du cartésianisme qui dénie toute valeur intrinsèque aux êtres de nature et de l'écologie profonde qui voit la biosphère pour seul sujet authentique de droit ? Cette question reste ouverte et mérite réflexion dans le débat écologique dans le futur selon L. Ferry. Il faut peut-être tabler sur le caractère non mécanique

qu'incarnent certaines êtres naturels comme ce fut le avec l'animal, afin d'en rechercher les éventuels principes de légitimité et non sur la simple description phénoménologique. Car la sympathie est un fait qui peut se heurter à d'autres faits. Il faut donc aller au-delà de la factualité pour chercher les arguments afin de mieux fonder le droit de la nature.

En clair, nous pensons comme Ferry d'ailleurs qu'il faut tabler sur les signes visibles qui montrent que tel être n'est pas nécessairement un simple automate et sa souffrance nous interpelle et nous invite à nous unir à lui. Il s'agit principalement de rechercher dans ces êtres des sentiments d'humanité tels l'affection, le dévouement ou l'intelligence dont ils sont capables de témoigner. Car tout porterait à croire que la nature en ces êtres tendait en certaines circonstances à se faire humaine, « comme si elle s'accordait d'elle-même avec des idées auxquelles nous attachons un prix lorsqu'elles se manifestent dans l'humanité »⁴⁸⁴. A travers cette humanité, c'est la nature elle-même qui fait signe vers les idées qui nous sont chères et non pas nous qui le projetons en elle, contrairement de ce que pensent les cartésiens. Ce qui demeure vrai, c'est le fait que les fins éthiques, politiques et juridiques ne sont jamais un allant de soi dans la nature. Ce sont les hommes seuls qui sont capables de les penser, les formuler et les appliquer à bon escient.

A notre avis, la nature n'est pas sans valeur et nous avons des devoirs envers elle qui ne font pas d'elle, pour autant un sujet de droit au même titre et sens que l'homme. C'est dans cette optique que nous devons discerner ce qui est respectable d'une part et ce qui est négligeable dans la nature d'autre part, au nom d'un interventionnisme bien éclairé. Si on ne se lance pas dans un tel discernement, l'idée même de devoirs envers la nature perdra tout son poids et sens, d'autant plus que tout en elle ne mérite vraiment pas d'être protégé⁴⁸⁵.

En revanche, hors l'aspect liberté, nous pouvons recourir à deux idées qui valorisent la nature comme méritant de notre part un devoir de respect et de protection : celle de *beauté* et de *finalité*.

En ce qui concerne la beauté, malgré les beautés artistiques et spirituelles, on sait que l'attrait romantique pour la beauté naturelle ou virginité sauvage pour parler comme L. Ferry demeure un fait général qui a ses propres raisons. La nature possède une richesse infinie et une harmonie des couleurs qui orne l'univers matériel. L. Ferry confirme cette beauté en ces termes : « Nul anthropomorphisme dans ce jugement : seulement la constatation du mystère de la beauté naturelle, cet étrange phénomène par lequel le monde, pourtant objectif et

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 260.

étranger à nous, en vient à se faire en quelque façon plus humain qu'on ne l'espérait. Harmonie de la nature : moment où le chaos devient ordre sans que l'homme intervienne pour l'imposer »⁴⁸⁶.

Quant à la seconde idée, celle des finalités naturelles, on constate facilement comment les écosystèmes sont bien organisés, agencés par eux-mêmes que la plupart des constructions humaines⁴⁸⁷. Ceci requiert de la grande prudence de notre part dans notre manière d'intervenir dans l'ordre naturel, d'autant plus que l'homme, même alors croit bien agir, il engendre souvent les conséquences inattendues, parfois des effets pervers. Cette prudence nous rappelle que ce qui est dans la nature doit être respecté et protégé dans la finalité dont elle témoigne, car elle se montre supérieure à nous par son intelligence.

Il est évident que dans ce contexte, il ne s'agit pas d'anthropomorphisme, mais plutôt d'un souci de reconnaissance et si possible de préserver ce qui paraît déjà humain en elle et qui rejoint les idées telles de liberté, beauté et finalité qui nous sont chères⁴⁸⁸.

En définitive, c'est dans cette perspective qu'il faut élaborer une théorie des devoirs envers la nature, tels que celui de la protection, de la gestion en bon père de famille des ressources naturelles, une justice distributive des ressources disponibles (l'eau, terre cultivable) et de la transmission d'un environnement sain, en dehors de toute considération du cartésianisme, de l'utilitarisme comme aussi de l'écologie profonde. Dans ce cadre, on n'insisterait pas dans le sens où elle serait sujet et partenaire d'un contrat naturel, ce qui ne semble pas très sensé selon notre analyse, mais dans le sens où l'équivocité de certains êtres ne pourra laisser indifférents ceux qui tiennent aux idées qu'ils nous font du bonheur d'incarner selon L. Ferry.

En fait, par équivocité, on sous-entend : « êtres mixtes, synthèses de matière brute et d'idées cultivées, ils participent autant de la naturalité que de l'humanité »⁴⁸⁹. Ceci requiert une grande phénoménologie des signes de l'*humanitas* dans la nature pour parvenir à la conscience claire et nette de ce qui, en elle, peut et doit être protégé et valorisé.

C'est au prix de ces limites posées à l'interventionnisme de la technoscience que l'écologie démocratique relèvera le défi que lui lance, dans l'ordre politique comme dans

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 262-263.

l'ordre métaphysique, sa concurrence intégriste. D'où la question écologique ne peut être conciliée qu'avec les passions démocratiques.

3.3.2.6.4. La sensibilité écologique et les passions démocratiques

Il est une évidence que l'amour de la nature paraît actuellement composé des passions démocratiques par tous ceux qui souhaitent éviter la dégradation de leur qualité de vie. Selon L. Ferry, ces passions malgré tout se retrouvent sans cesse récupérées par les deux versants extrémistes dont le néo-conservateur ou néo-progressiste, de l'écologie fondamentale.

En effet, on aurait tort de dénoncer l'écologie en général comme pétainiste ou gauchiste. Ce serait passer en marge de l'essentiel, ne pas comprendre la lame de fond qui s'empare des mouvements démocratiques actuellement. Ce qui semble intéressant dans ces passions démocratiques, c'est de repérer les thèmes qui témoignent de la présence des passions démocratiques dans l'éthique écologique.

Il est important de se rappeler que l'écologie se structure en mouvement politique vers la fin des années 60, en parallèle avec l'apparition des révoltes étudiantes qui culmineront en mai 68. Cette période est marquée par un climat intellectuel et moral qui fait émerger une « *éthique de l'authenticité* ». Il s'agit d'un côté principalement dans cette éthique d'authenticité de rejeter les valeurs aristocratiques, de lutter contre les hiérarchies au nom de l'égalité des personnes. Il s'agit de l'émergence de la démocratie, où toutes les pratiques se valent et que le droit à la différence, à être soi-même, à mener librement sa propre vie demeure légitime. C'est dans ce cadre que nous comprendrons le refus de la discrimination traditionnelle des mouvements de la libération sexuelle, dans la distinction entre le « *normal* » et le « *pervers* ». Cette éthique de l'authenticité a favorisé la déculpabilisation de tous les comportements dénigrés autrefois, au nom d'un idéal normatif hiérarchisant les formes de vie⁴⁹⁰.

De l'autre côté, cette éthique de l'authenticité tient à disqualifier les morales du *devoir* et du *mérite*. Elle prône le libre arbitre. Il est interdit d'interdire dans cette éthique. Les normes transcendantes et l'idéal ascétique ne sont plus en cours. Le seul grand devoir qui demeure important à accomplir est celui d'« être soi-même » et chacun doit devenir pour lui-même sa propre norme. Cette éthique soutient finalement une recherche d'autonomie de l'individu. Et ainsi, l'éthique ne consiste plus à réaliser un certain niveau des normes, ni forcer sa volonté par des lois du devoir du genre : « Tu dois ! ». Elle a plutôt pour tâche

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 264.

essentielle, d'aider à l'accomplissement de soi et que la loi est immanente à chaque personne particulière.

C'est cet individualisme démocratique et authentique que nous retrouvons dans la volonté de préserver la nature ou l'environnement actuellement. Ce fond idéologique fait développer le grand souci de soi, la volonté de bien être chez soi, dans sa peau, dans sa tête⁴⁹¹, le désir de soigner et d'épanouir son corps et son esprit que les lois rigides et mortifères des morales traditionnelles. Cette éthique d'authenticité semble bien le résultat de la gauche libertaire et démocratique et elle soutient maintenant le souci de préserver l'environnement. L'écologie réformiste que défend L. Ferry veut au final obtenir davantage d'autonomie des décisions locales en matière de gestion de l'environnement. Cela se fait par exemple par la demande de l'extension du référendum d'initiative populaire et aussi en participant à l'exercice du pouvoir avec ses inévitables contraintes.

Du côté des militants écologistes, ils préfèrent l'engagement à la carte, c'est-à-dire procéder à des choix concrets, dans les manifestations non violentes et brandissant l'humour et la dérision comme armes. Ils veulent vivre autrement, changer la vie actuelle et vivre sa vie. Ils tiennent à se réconcilier avec l'Etat-nation qui est le premier responsable de la gestion démocratique du pays sans violence, en intégrant l'écologie dans tous les circuits de la vie : marché, transport, industrie, construction, éducation, spiritualité etc.

Enfin, une telle préoccupation pousse nombreux penseurs à se demander si l'écologie ne constitue pas une force politique à part entière, s'il est légitime qu'elle se constitue en Parti ayant dans la mesure du possible la vocation à exercer le pouvoir dans tous les secteurs traditionnels de l'activité gouvernementale ? C'est d'ailleurs cette position que souhaitent les Verts.

A notre avis et aussi si le mouvement écologique veut avancer, il doit accepter de se dire réformiste et qu'il demeure un groupe de pression qui exprime une sensibilité partagée par une large majorité. Elle n'a pas à elle seule prétention à exercer le pouvoir. Elle constitue plutôt une instance critique et interpelle la politique, d'autant plus qu'une fois qu'elle exerce le pouvoir, elle n'est pas démocratique. Pour demeurer démocratique, elle devra renoncer à la prétention d'exercer le pouvoir politique, très glissant actuellement.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 265.

3.3.2.7. Critique du paradigme de l'écologie démocratique de L. Ferry

1° L. Ferry a le mérite d'avoir pensé une alliance entre l'écologie et la démocratie dans un contexte européen où la question écologique demeure un enjeu de taille. Il a aussi le mérite d'avoir pris certaines distances vis-à-vis du courant écologique intégriste, notamment en procédant par la critique interne de certaines thèses du fondamentalisme écologique, en démontrant ses limites et ses contradictions possibles dans l'ordre politique et métaphysique. Il propose une écologie réformatrice dans un cadre d'un débat démocratique.

2° Il a aussi le mérite de laisser à la liberté humaine les soins de prendre la tâche éthique en charge et surtout volontairement la responsabilité de la préservation de notre environnement, dans un réformatisme agissant dans le cadre d'une démocratie laïque.

3° Aussi, même si L. Ferry propose un réformatisme agissant dans une écologie démocratique, c'est toujours la préséance humaine qui demeure centrale dans sa solidité et ses devoirs envers la nature. C'est en fait un certain cercle vicieux, car il retombe dans l'anthropocentrisme déguisé. L'homme est le seul être conscient de sa subjectivité dans cette chaîne et qui soit capable d'accorder respect et protection aux autres êtres dans la biosphère. A notre avis, il faut en fin de compte, un anthropocentrisme responsable, éclairé, dynamique et engagé comme il le dit dans le cadre des passions démocratiques.

4° Pour mieux amorcer ce débat d'écologie démocratique, L. Ferry propose la médiation ou le rôle important que devra jouer l'Etat-Nation, en remettant la question au niveau régional, communautaire et local comme effort de consultation et de participation populaire aux décisions démocratiques en matière de gestion de l'environnement. Cette proposition paraît peut-être la bienvenue dans le contexte occidental où l'Etat-Nation joue vraiment son rôle dans l'exercice de la démocratie comme modèle de gestion politique et pas encore en Afrique.

5° Par contre, elle nous paraît très idéaliste et même illusoire dans un contexte tel celui de l'Afrique décrit dans la première partie, dont nous connaissons bien les enjeux actuels d'un pouvoir démocratique. Concrètement comment cela peut s'appliquer en Afrique ? Voilà pourquoi, nous proposons la médiation de la justice sociale, dans un contexte tel celui de l'Afrique subsaharienne. C'est le travail que nous allons amorcer dans la dernière partie de notre dissertation.

Conclusion du troisième chapitre

Tout au long de ce troisième chapitre de la deuxième partie, nous avons fait la critique des paradigmes d'éthique écologique planétaire par rapport à la question de la préservation de la nature en Afrique subsaharienne. Nous avons relevé trois catégories des paradigmes que nous pouvons résumer de la manière suivante :

1° pour le premier modèle, celui de l'écocentrisme, nous avons analysé le modèle jonassien de l'éthique du futur et celui de Michel Serres sur l'exigence de droit de symbiose avec la nature. Dans son ouvrage « *Principe Responsabilité*, Jonas propose un modèle d'éthique du futur où l'heuristique de la peur doit nous affecter et nous motiver à modérer notre comportement pour garantir l'existence de l'humanité à l'avenir. Confronté au contexte écologique africain, ce modèle présente des limites quant à son constat, son heuristique de la peur, la modalité pratique de son applicabilité sur les réalités africaines.

2° Quant à M. Serres, il pose le problème écologique de notre temps dans son ouvrage « *Le contrat naturel* » et trouve la solution dans un modèle de symbiose ou de contrat entre l'homme et la nature. Pour ce faire, il faut un nouveau type d'homme politique et religieux. Son modèle d'éthique écologique rejoint bien la perception africaine de la nature. Par contre, il présente des limites dans le contexte africain dominé par les conflits politiques et économiques qui influencent largement l'application du droit, de la justice et des violations des droits de l'homme. Aussi, la radicalisation de l'idée du statut juridique de la nature comme sujet de droit est insuffisante pour remédier à la crise écologique dans cette région et à notre avis constitue une méconnaissance grave des bienfaits de la modernité.

3° La deuxième catégorie du paradigme est celui d'une éthique juridique de l'environnement ou mieux encore d'une politique publique de l'environnement avec F. Ost. Il voit la crise actuelle comme celle des liens et des limites, crise du modèle éthique environnemental. La nature est un patrimoine commun aux générations futures, présentes et transcende la distinction du sujet et de l'objet. Il a donc un caractère *transhistorique*. Pour préserver ce patrimoine, il faut une politique publique. Cependant, un tel paradigme d'éthique juridique d'environnement souffre de son application en Afrique qui bat le record en carence d'exercice de droit, de démocratie et de la précarité de ses infrastructures éducatives adéquates.

4° La troisième catégorie du modèle d'éthiques écologiques plus nuancées est celle de D. Bourg et L. Ferry. D. Bourg propose un principe de précaution pour parer aux risques de demain. Ce principe veut poser des limites à des activités humaines sur la nature et donne

surtout des restrictions pour adapter l'idée de progrès. La précaution est donc l'affaire de tout le monde : les autorités de l'Etat, les différentes couches sociales qui doivent opérer des choix technologiques impérieux. Pour l'Afrique, il faut absolument une classe d'experts et des infrastructures modernes pour mesurer les nouveaux risques. Ce qui n'est pas encore un acquis. L'Afrique connaît un retard remarquable en infrastructures technologiques et scientifiques. Ce principe pose donc problème.

5° Enfin L. Ferry, dans son ouvrage « *Le nouvel ordre écologique* », propose un modèle d'éthique écologique qui ferait alliance avec les passions démocratiques. Pour mieux amorcer ce débat d'écologie démocratique, L. Ferry propose la médiation importante l'Etat-Nation, en remettant la question au niveau régional, communautaire et local comme effort de consultation et de participation populaire aux décisions démocratiques en matière de gestion de l'environnement. Par contre, elle nous paraît pour le moment impraticable étant donné le contexte actuel de l'Afrique malade de démocratie, de justice sociale et de respect des droits de l'homme.

SYNTHESE DE LA DEUXIEME PARTIE

Dans cette deuxième étape de notre dissertation, nous nous sommes donné la tâche de faire une herméneutique des paradigmes d'éthique écologique occidentale et la préservation de l'environnement en Afrique subsaharienne. Pour ce faire, nous avons subdivisé cette partie en trois chapitres dont nous relevons succinctement les grandes lignes :

1° dans le premier chapitre, nous avons analysé la protection de l'environnement comme défi au processus du développement humain. L'environnement a été posé comme condition *sine qua non* de développement humain. Il a mis l'accent sur six points essentiels : l'environnement comme héritage intergénérationnel , le pacte intergénérationnel à l'environnement sain, , l'évolution du rapport entre économie humaine et l'écologie de la planète à travers l'allégorie de l'économie du cow-boy et de l'astronaute, l'influence entre la pensée économique et l'environnement, la naissance de l'écologie comme science et enfin la question des obstacles au développement économique : l'explosion économique, la gestion des ressources et l'explosion démographique suite à la préoccupation écologique.

2° dans le deuxième chapitre, nous avons abordé la question des enjeux avoués et inavoués du développement durable face à l'éthique écologique planétaire. Nous avons relevé l'historique du concept du développement durable, l'ambiguïté que cette notion présente et les objections faites par certains penseurs à son sujet, notamment G. Rist, S. Latouche et J. M. Harribey pour voir dans ce concept un camouflage de la croissance économique, les enjeux avoués et enfin les enjeux inavoués de la contention démographique, de l'économie et de l'écologie comme pièges au processus du développement durable surtout dans les pays du Sud.

3° Enfin le troisième chapitre nous avons analysé et confronté trois modèles d'éthique écologique occidentale par rapport à la problématique écologique africaine. Dans le premier paradigme, nous avons abordé la position des écocentristes (biocentristes) représenté par H. Jonas, M. Serres qui revendique la nature comme sujet de droit dans sa totalité, sans négliger aucune forme de vie. Tandis que dans le deuxième paradigme, nous avons touché à l'aspect juridique de cette question avec F. Ost, qui propose une politique publique de l'environnement ou mieux encore une éthique juridique de la gestion de l'environnement. Et enfin comme troisième paradigme, nous avons traité des propositions plus nuancées de D. Bourg avec son principe de précaution et de L. Ferry qui place ce débat écologique dans une alliance avec la démocratie. Nous avons à chaque fois critiqué ces modèles et montré leurs limites à la lumière de la situation sociale et écologique qui prévaut en Afrique subsaharienne.

4° En définitive, cette herméneutique des paradigmes d'éthiques écologiques occidentales et la préservation de la nature en Afrique constitue pour nous une véritable interpellation et provocation du discours théologique dans un contexte tel de l'Afrique. Car la question écologique dépasse le cadre technocratique sur l'économie et des sciences de la nature. Elle interpelle toutes les sciences humaines, dans la mesure où c'est l'homme qui est au centre de ce débat et en constitue aussi la clé de solution. Elle est au fait, une question qui interpelle notre conscience morale individuelle et communautaire.

5° C'est ainsi que dans la dernière partie de notre dissertation, nous proposons de faire un rapport entre l'éthique chrétienne et l'écodéveloppement en Afrique subsaharienne, qui se sert de la médiation de la justice sociale, afin de relever les défis écologiques en Afrique.

Partie III : Ethique chrétienne et Ecodéveloppement en Afrique subsaharienne

Introduction

4. Ecodéveloppement et stratégie de justice sociale pour l'Afrique subsaharienne
5. Regard critique de la doctrine sociale de l'Eglise sur le développement durable des peuples
6. Les valeurs culturelles et spirituelles africaines, gage d'une éthique chrétienne d'ecodéveloppement (de la protection de la nature)
7. Les défis majeurs de la justice sociale d'une éthique chrétienne d'ecodéveloppement en Afrique subsaharienne

Synthèse de la troisième partie

Introduction

Rappelons-le, dans la deuxième étape de notre dissertation, nous avons fait une herméneutique de quelques paradigmes d'éthique écologique planétaire face à la question de la préservation de l'environnement en Afrique subsaharienne. Nous avons souligné le contexte occidental de leur émergence et la pertinence de certains. Néanmoins, ces paradigmes ont présenté aussi des limites du point de vue de leur applicabilité sur les problèmes écologiques particuliers de cette région africaine.

Nous sommes aussi convaincus qu'une telle tâche interpelle fort bien le discours théologique et lui lance des défis quant à une nouvelle intelligence d'une éthique chrétienne de développement durable dans cette région. Car il permet de juger de la solidité et de la pertinence de l'élaboration des politiques planétaires du développement durable.

Cependant, la question qui nous préoccupe dans cette dernière partie et à laquelle nous voulons tenter des pistes de solutions est de savoir : quelle catégorie de justice sociale pouvant servir de médiation pour articuler développement humain et respect de la nature ? En d'autres termes, comment élaborer une éthique chrétienne d'écodéveloppement tout en respectant les hommes, la nature et le désir de mieux survivre dans cette société africaine aux crises multidimensionnelles ? Pour répondre à cette préoccupation, nous proposons de nous appuyer dans cette dernière partie de notre dissertation, sur la catégorie de la justice sociale comme *capabilité réelle ou potentialités réelles* telle que proposée par A. Sen.

Notre préférence pour cet auteur s'explique du fait que ce dernier est conscient d'appartenir à la plus grande démocratie du monde, qui a su poursuivre, dans la mesure du possible, des objectifs de justice sociale en même temps qu'une croissance économique. Il en véhicule la culture multimillénaire qu'il intègre dans sa pensée, avec celles des grands penseurs de l'Orient, du monde méditerranéen et de l'Occident. Il est docteur en sciences économiques de Cambridge en 1959.

Son originalité a été de montrer que si l'on dépasse la stricte rationalité économique de l'individu poursuivant son propre gain, en tenant compte des composantes du comportement humain (compassionnelles, normatives, de solidarité, de coopération, etc.), on peut faire des choix sociaux rationnels intégrant les préférences des individus. Si on prend en compte la multi-dimensionnalité du comportement rationnel de l'homme, on comprendra pourquoi, Sen traite de la rationalité globale dans de nombreux domaines (faim, pauvreté, libertés, situation

des femmes, croissance économique, distribution de la richesse et du revenu), en recherchant l'efficacité des moyens et les possibilités diverses de solution.

Pour lui l'économie est donc une science morale, c'est-à-dire les résultats économiques même s'ils sont performants, ils doivent tenir compte des autres paramètres tels un enfant alphabétisé, une personne guérie, un exclu réintégré, etc., pour apprécier le niveau de développement. Il met en exergue d'autres critères pour apprécier l'indicateur de développement, car les critères monétaires seuls ne suffisent pas.

Partant de cela, nous constatons que Sen connaît mieux les réalités du développement des pays sous-développés. Il est mondialement connu pour avoir été une des principales chevilles ouvrières, avec Mabhub ul Haq, de l'élaboration par le programme des Nations Unies pour le développement de *l'indice de développement humain* (IDH). Cet indice composite classe les pays du monde en intégrant le revenu par tête, la santé (espérance de vie) et l'alphabétisation (taux de scolarisation des hommes et des femmes).

Aussi, signalons le fait que les populations indiennes partagent largement la même croyance animiste que les cultures africaines en matière de leur perception de la nature. Les deux cultures présentent donc beaucoup de similitudes.

Nous subdivisons cette dernière partie en quatre chapitres. Le premier chapitre analysera la stratégie de la justice sociale qu'il faut pour le cas de l'Afrique subsaharienne. Ici, nous ferons appel à la proposition de la justice sociale comme *capabilités* d'A. Sen. Le deuxième fera un regard critique de la doctrine sociale de l'Eglise sur le développement durable des peuples. Nous verrons comment cet enseignement rejoint ou pas la catégorie de la justice sociale d'A. Sen pour répondre à la problématique du développement durable en Afrique subsaharienne ? Le troisième s'occupera d'exploiter les valeurs culturelles et spirituelles négro-africaines comme fondements d'une éthique chrétienne d'écodéveloppement et enfin le dernier chapitre proposera les défis majeurs de la justice sociale à relever par l'éthique chrétienne d'écodéveloppement.

CHAPITRE PREMIER: ECODEVELOPPEMENT ET STRATÉGIE DE JUSTICE SOCIALE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.

1.0. Introduction

Si nous prenons en compte la situation sociale qui prévaut en Afrique subsaharienne, il importe de déterminer les modalités censées concilier le développement durable et le progrès social. C'est-à-dire chercher un équilibre entre les considérations environnementales et les questions sociales africaines, d'où peut découler une véritable éthique chrétienne d'écodéveloppement. En fait, nous estimons qu'une fois la notion de justice sociale bien conçue et bien appliquée dans ce contexte, les conditions d'un développement durable équitable apparaîtront clairement.

Notons dès le départ que penser le développement dans chaque contexte revient à tenir compte des réalités culturelles et des potentialités réelles dont jouit chaque société du monde. C'est ainsi que nous allons nous appuyer sur la catégorie de la justice sociale telle que proposée par A. Sen, pour résoudre cette tension entre population, développement et préservation de l'environnement.

Pour mieux cerner cette préoccupation, nous procéderons par quatre points essentiels : dans le premier point, nous analyserons le développement durable et quel modèle de justice sociale ? Dans le deuxième, nous traiterons de développement durable, environnement et justice sociale. Dans le troisième, on verra l'apport critique d'A. Sen sur le développement humain et l'approche par les *capabilités* et enfin, le dernier point donnera un éclairage sur le développement durable, redistribution, reconnaissance et participation comme dimension tripartite de régulation des tensions entre développement humain et préservation de l'environnement.

1.1. Développement durable et modèle de justice sociale

Dans ce point, nous allons recourir à un argument épistémologique à la suite de l'étude faite par S. Leyens⁴⁹² sur la *protection de la nature ou développement humain* ? Il propose deux arguments pour concilier développement humain et respect de l'environnement. Il part de l'argument épistémologique qui a trait à l'éthique environnementale. Le second est factuel, c'est-à-dire que sur le terrain, les acteurs reconnaissent implicitement, voire explicitement, les

⁴⁹² L'étude porte sur *Protection de la nature ou développement humain ? Propositions de conciliation à partir de la théorie du développement d'Amartya Sen*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*. Actes de la XVIIIème semaine Philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009, p. 124-137.

présupposés de justice sociale, conditions nécessaires afin de mener des actions concrètes pour la préservation de la nature.

1.1.1. Argument épistémologique

Se référant à J. Rawls traitant de l'éthique environnementale, il affirme avec raison que le domaine de l'éthique, qui traite du statut moral de la nature est une urgence qui s'impose dans notre conscience aujourd'hui. A ce propos il distingue trois tendances principales : l'anthropocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme⁴⁹³.

Rappelons-les brièvement : selon l'anthropocentrisme, l'homme seul a une valeur intrinsèque qui en fait un être digne de respect inconditionnel. Les éléments de la nature n'ont de valeur qu'instrumentale. Ils concourent donc au bien-être de l'être ayant seul une valeur intrinsèque : l'être humain. Dans cette perspective, la préservation de la nature est subordonnée au développement humain et n'a de véritable sens que parce que l'environnement naturel est un facteur essentiel au développement et au bien-être humain.

Une éthique biocentriste se distingue de l'anthropocentrisme par la reconnaissance d'un statut moral véritable aux êtres vivants, humains et non-humains, qui doivent dès lors être protégés, en raison de leur propre valeur et non en raison de l'utilité pour le bien-être de l'humanité. Mais, n'oublions pas que seuls les individus vivants possèdent cette valeur morale.

Par contre, pour l'écocentrisme, il n'y a pas seulement que les individus qui possèdent une valeur intrinsèque, mais aussi également toutes les entités de niveau supérieur telles : écosystèmes, biosphère et espèces. Ainsi on parlera plus dans cette perspective même de « *Holisme éthique* ». Par rapport à ce point de vue, les entités non-vivantes se voient évidemment attribuer une valeur intrinsèque. Du coup, l'écocentrisme bat en brèche le biocentrisme et l'anthropocentrisme.

Il découle que l'argument épistémologique s'appuie sur un principe parfois ignoré et appelé « *anthropocentrisme de perspective* »⁴⁹⁴. C'est-à-dire toute position envers la nature est une position due à l'être humain, seul être symbolique. Ainsi, même une position, selon laquelle les espèces non-vivantes ont une valeur intrinsèque, est anthropocentrique (de perspective). Cela revient à dire que la valeur intrinsèque est *attribuée* par un avocat *humain*

⁴⁹³ Pour une présentation et une discussion de ces courants, voir par exemple : M. STENMARK, *Environmental Ethics and Policy Making*, Ashgate, 2002.

⁴⁹⁴ Lire à ce sujet *Perspectival anthropocentrism*-voir: R. ATTFIELD, *The Ethics of the Global Environment (Edinburgh Studies in World Ethics)*, Edinburgh University Press, 1999.

dans cette position. La valeur « *intrinsèque* » de la nature est l'expression d'un système axiologique humain. Sans nier l'importance de la distinction entre les trois éthiques environnementales, il est essentiel de voir que l'être humain reste le centre de l'éthique, « c'est parce que la nature a une place dans mon système de valeurs que j'estime que nous lui devons un certain respect »⁴⁹⁵.

En conséquence, un argument écologique fort est toujours ramené à des considérations relatives aux valeurs humaines. Aussi, une fois que l'on adopte une conception du développement et de la justice sociale qui incluent ce que les êtres humains valorisent, comme on le fera ci-dessous, la dimension environnementale doit être comprise comme un sous-domaine d'une posture plus générale, c'est-à-dire la stratégie sociale. Et c'est cela qui nous hante dans ce travail.

1.1.2. Argument factuel

Dans cet argument, nous nous appuyons sur une étude faite auprès des acteurs de la préservation de la nature en République Démocratique du Congo, plus précisément dans le parc de Virunga, qui permet de corroborer la conclusion tirée de l'argument épistémologique. Il y a trois facteurs (aspects) mis en évidence par différents acteurs de la préservation de la nature, qui ont trait aux populations locales concernées d'une manière plus au moins directe, par la présence de la zone protégée et par les contraintes qu'elle génère. Ces trois facteurs sont les suivants :

1° **la redistribution de biens matériels** ou partage équitable des biens. Il s'agit ici de plusieurs menaces d'injustice sociale et écologique dont la plupart des pays africains font l'objet. A titre d'exemple, les parcs à l'Est du Congo Démocratique qui constituent aujourd'hui une ressource de taille pour relever l'économie, échappent totalement au contrôle et à la gestion du pays, au profit des troupes étrangères qui se livrent à un vrai braconnage des espèces protégées tels les Okapi et autres etc.

Ces bénéfices ou profits aideraient par exemple la RDC soit d'une manière directe, en termes de compensation matérielle sur la zone, notamment la construction des infrastructures pour les populations ; soit indirecte, comme développer les activités d'écotourisme dans la zone concernée comme le cas du Kenya. Autrement dit, l'aspect du développement humain se

⁴⁹⁵ Selon S. Leyens, une façon intéressante de saisir la force de l'argument est de poser la question de la démarcation : reconnaissant la valeur intrinsèque de la nature, en vertu de quoi un biocentrisme est-il disposé à démarquer ce qui est digne de respect de ce qui ne l'est pas (le VIH) ? De toute évidence : en vertu de considérations anthropocentrées.

fait pressant pour des raisons pragmatiques. On ne peut donc pas, dans ce contexte, sacrifier le développement humain en raison de la préservation de la nature. Négliger l'intérêt des populations locales, risquerait de porter préjudice aux actions menées pour protéger la nature.

2° la reconnaissance de l'identité culturelle des populations concernées. Ce deuxième aspect revêt une importance capitale pour notre recherche, car nous pensons que le rapport avec la nature est fondamentalement lié avec la conception culturelle de chaque peuple. L'impact culturel sur l'exploitation de la nature d'un Africain ne sera pas forcément le même que celle sur des populations américaines ou européennes.

En effet, cette prémisse de l'impact culturel du rapport Homme-Nature-Société se retrouve dans plusieurs réflexions dont la plus proche est celle de M. Languy, quand il affirme: « ce que les populations riveraines demandent le plus, pour améliorer leurs rapports avec l'Institut congolais de la Conservation de la Nature, agence gouvernementale responsable de la gestion des aires protégées, ne sont pas tant les bénéfices tangibles (revenus, compensations, etc.), mais bien un changement d'attitude à leur égard »⁴⁹⁶.

Notons en passant qu'à ce niveau, des tensions et conflits peuvent surgir entre les organisations responsables de la conservation de la nature et les populations locales, si on réduit ces rapports seulement à des projets de compensation matérielle. Les populations riveraines demandent d'être reconnues et considérées dans leur identité culturelle. Une politique exclusivement compensatoire demeure insuffisante dans ce contexte. Il s'agit ici de tenir compte de l'anthropologie de la nature ou de l'environnement de chaque société et chaque culture. C'est-à-dire de la signification que représente pour elle la vie, la forêt, l'eau, les montagnes, les espaces protégés, certaines espèces animales. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre de cette partie.

3° la participation active des populations au processus de décision. La participation de la population à tous les niveaux d'intervention, c'est-à-dire de la conception à l'affectation des résultats, est gage de succès. Participer directement aux décisions qui concernent la vie de cette population est en soi un vrai facteur de reconnaissance. Elles deviennent ainsi les acteurs à part entière de politiques qui façonnent leur mode de vie, dans le respect de leur environnement particulier. Ils accompagnent ensemble avec les autres acteurs leur propre processus du développement social.

⁴⁹⁶M. LANGUY, *Le contexte socio-économique et les relations parc-populations en périphérie du Parc National de Virunga*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 179, 1 (2008).

Il ressort de l'analyse de ces trois facteurs, que la gestion de la nature ou des zones protégées renvoie à trois courants majeurs de la justice sociale développés dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle entre autres : la *redistribution* est au cœur de la doctrine libérale en philosophie politique, qui défend la liberté et les mêmes droits pour tous ; la question de la *reconnaissance* a été pensée pour répondre aux insuffisances de l'individualisme libéral et enfin la *participation* est un corollaire du modèle intersubjectif démocratique défendu par l'école de Francfort⁴⁹⁷.

En revanche, nous estimons quant à nous que la vraie recherche de la justice sociale en Afrique subsaharienne permettra à la politique de gestion environnementale de bien avancer ou de s'implanter. Nous pensons que la reconnaissance et la participation peuvent bien s'appliquer au contexte africain dans la gestion des espaces protégés ou des zones tampons avec les populations riveraines. Quant à la redistribution, c'est une question que l'Etat doit régler au niveau supérieur.

Cependant, quel paradigme de Justice sociale est capable de répondre aux impasses écologiques africaines, que nous avons analysées dans le troisième chapitre de la première partie de notre dissertation ?

1.2. Le modèle théorique entre développement, environnement et justice sociale

L'argument épistémologique et factuel plaide en faveur d'une stratégie sociale pour le développement durable. C'est dans le cadre d'une application d'une justice sociale, que la tension entre le progrès humain et le respect de la nature peut être levée. Alors, quel paradigme de justice sociale est capable de satisfaire cette tension ?

Pour répondre à cette question, il faut prendre en compte deux préalables :

D'une part, une nouvelle intelligence sur la conception du développement paraît opportune, en accord bien sûr avec l'idéal du développement durable. C'est-à-dire un paradigme de développement qui prend en compte l'accomplissement de ce que chacun estime une vie réussie, sans évidemment sacrifier le souci des générations futures et en soutenant un environnement humainement viable. C'est à travers cela que nous voyons une piste d'écodéveloppement pour ces populations africaines.

⁴⁹⁷ Lire à ce propos J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 ; C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2005 ; J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.

D'autre part, cette nouvelle intelligence devra incorporer les trois facteurs nécessaires en vue d'une gestion durable de l'environnement : redistribution équitable, reconnaissance et participation. Ici, nous pouvons nous appuyer sur *la théorie de capabilité* de l'indien Amartya Sen, qui semble bien résoudre cette tension en Afrique subsaharienne.

En effet, la théorie de Sen se distingue fort des deux théories de justice sociale, les plus influentes du XX^{ème} siècle, qui sont l'utilitarisme et la théorie libérale de John Rawls⁴⁹⁸. Selon les utilitaristes, le juste est considéré dans la mesure où la société met en exergue la satisfaction des préférences de ses membres. Deux propriétés essentielles la caractérisent :

1° Les critères de justice qu'elle prend en compte sont l'accomplissement des préférences individuelles.

2° Elle ne se préoccupe pas de la distribution des satisfactions de préférence entre les individus de la société, mais uniquement de la somme – l'agrégation – de celles-ci : par exemple une somme supérieure très inégalement répartie est préférée à une somme inférieure répartie de façon égale entre les individus.

De ces propriétés, qu'il nous soit permis de relever que la seconde caractéristique a été l'objet de critiques sévères émises entre autres, par des théories non-utilitaristes, comme celle de John Rawls et de Sen. Une société juste, selon le critère utilitariste, sacrifiera les droits d'une classe d'individus – des esclaves, par exemple – à condition que ce sacrifice augmente la satisfaction des préférences de l'ensemble des membres de la société. Cette conception de la justice humaine semble inopérante pour un modèle d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne.

Quant à A. Sen, il semble original dans sa théorie, car elle a trait à la première caractéristique, qui admet qu'une société utilitariste pourrait être profondément injuste, car elle s'appuie sur l'accomplissement des préférences effectives des individus, sans considération aucune des choix réels qu'ils ont⁴⁹⁹.

Par conséquent, toute personne adapte ses désirs à sa situation. A titre d'exemple, un individu en situation de précarité radicale aura des désirs à la mesure de sa situation. La

⁴⁹⁸ On peut se référer à A. SEN, *Ethique et économie*, « Philosophie morale », Paris, Presses Universitaires de France, 1992 ; A. SEN, *Repenser l'inégalité*, « L'histoire immédiate », Paris, Seuil, 2000.

⁴⁹⁹ SEN cité par S. LEYENS, *Protection de la nature ou développement humain ? Propositions de conciliation à partir de la théorie du développement d'Amartya Sen*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*, Actes de la XVIII^{ème} semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'Institut supérieur de philosophie de l'UCL du 20 au 24 Janvier 2009, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009, p. 132.

« *satisfaction de préférence* » demeure l'étalon de mesure et ceci ne permet pas de répondre à la situation préoccupante de la précarité sociale. Les *réelles* opportunités, qu'ont les individus d'opérer les choix, conviennent d'être prises en compte pour Sen, afin de répondre à l'injustice qui afflige l'indigent. Il n'est pas pour la satisfaction des préférences adaptées toujours à la situation dans laquelle la personne évolue.

J. Rawls, quant à lui, dans sa vision libérale, soutient qu'« est juste une société qui garantit les libertés fondamentales à tous et qui distribue équitablement les biens premiers »⁵⁰⁰. Sen conteste la répartition équitable des biens et des libertés comme critère décisif de justice. Il l'explicite en argumentant que la diversité humaine est telle que la capacité d'un individu de jouir des biens distribués équitablement diffère d'une personne à l'autre. Pour Sen, parler de la justice, c'est supposer considérer les *libertés réelles* des individus et non les biens et libertés formels dont ils bénéficient.

D'où, pour Sen, une société est vraiment juste dans la mesure où elle distribue de manière équitable les libertés réelles ou « *capabilités* ». En d'autres termes, le bien-être d'une personne est expression de la qualité de sa vie. De cette manière, une vie réussie est constituée d'un ensemble de fonctionnements, c'est-à-dire d'états (*beings*) et d'actions (*doings*), que la personne valorise, comme par exemple : être en bonne posture sociale, trouver un bon job, soigner sa famille etc.

Comme on peut le constater, chaque personne peut établir sa liste de fonctionnements à prendre en compte et cette liste est toujours et déjà illimitée. La *capabilité* permet à l'individu de choisir, parmi les ensembles de fonctionnements possibles celui qu'il valorise le plus. Elle apparaît ainsi comme une liberté réelle d'accomplir son idéal de vie, de mener une vie décente. Donc, pour Sen, le critère de justice est la réelle opportunité, ou capacité de choisir les fonctionnements valorisés. Les biens ou les ressources premières (de J. Rawls) sont au regard de Sen des moyens pour jouir de cette liberté et non pas la finalité que doit prôner une théorie de justice sociale. Pour Rawls, ces finalités amènent à l'individualisme.

Somme toute, pour Sen, l'égalité ne trouve pas son fondement – dans l'objet dont l'égalité est requise par le concept même de justice⁵⁰¹ - dans les ressources, ni encore dans les

⁵⁰⁰ Les biens premiers comprennent « les droits et prérogatives, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, le revenu et la richesse, et les bases sociales du respect de soi-même » cfr J. RAWLS, *Théorie de la justice...*, p. 93. Les libertés fondamentales sont les libertés formelles, légales ou constitutionnelles, accordées à toute personne.

⁵⁰¹ Le concept de justice implique une classe de non- discrimination et de traitement égale dans le temps et entre individus : à caractéristique égale, traitement égal. Toute théorie de la justice s'appuie sur un postulat d'égalité

utilités, encore moins dans les biens premiers, ni enfin dans les libertés et droits fondamentaux qui sont à la base d'une société juste, mais plutôt dans les *capabilités*. Ce qui implique pour le développement humain une approche par les *capabilités*, c'est-à-dire des *libertés réelles* et *préférences* des individus dans une société donnée. Cette approche par les *capabilités* peut nous permettre de recadrer un projet d'écodéveloppement dans le contexte africain.

1.3. Approche du développement humain par les capabilités

Le titre anglais de l'ouvrage de Sen : « *Development as Freedom* », littéralement *développement comme liberté*, a pour corollaire « *l'approche par les capabilités* ». Après avoir précisé la quintessence de la théorie de la justice sociale selon Sen, examinons à présent comment elle peut se concilier avec le développement et la justice sociale.

Au fond, le développement et la justice sociale sont chez Sen deux thèmes intimement liés, comme les deux faces d'une même médaille. D'un côté, une société semble juste pour autant qu'elle valorise au mieux les capacités dont jouissent ses membres ; de l'autre côté, le développement ne s'évalue pas à partir du seul Produit National Brut (PNB) et de la croissance économique, il est fonction de l'augmentation des *capabilités*⁵⁰².

On comprend dès lors pour Sen que penser le développement est affaire de *libertés* et de *capabilités*. C'est-à-dire il est considéré comme le processus par lequel les libertés réelles des personnes s'accroissent. C'est en réalité, la poursuite des libertés politiques, sociales et économiques que l'on promeut une société dans laquelle chaque personne peut être l'agent de la formulation et de la réalisation des valeurs qu'elle poursuit, ainsi que son bénéficiaire. Il laisse cependant le soin de définir ces valeurs. La liberté pour chacun de les poursuivre, individuellement et collectivement, dans la mesure de leur compatibilité réciproque, est ce que vise le vrai développement.

Cette conception est à la base de l'Indice de Développement Humain (IDH) adopté par les Nations Unies et qui inclut comme indicateurs pertinents de développement le Produit National Brut ou le bonheur national brut, mais aussi et surtout la possibilité pour chacun de poursuivre son bonheur multidimensionnel, grâce aux libertés individuelles et associatives comme le niveau d'éducation et l'espérance de vie, facteurs de conversion essentiels entre les

dont l'objet varie d'une théorie à l'autre : égalité des biens premiers (Rawls), égalité de ressources (Dworkin), égalité des libertés (Nozick), égalité de traitement des individus dans l'évaluation des utilités (utilitarisme), égalité des capabilités (Sen). ;

⁵⁰² Lire cet ouvrage d'A. SEN, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2000.

ressources dont disposent les citoyens d'un Etat et leur bien-être. Le bonheur n'est pas définissable, mais bien la liberté de le poursuivre.

Les libertés à poursuivre peuvent et doivent se décliner dans de nombreux domaines comme la liberté de ne pas mourir de faim, de disposer d'un revenu comme moyen d'accéder à un certain nombre de biens, à la santé, à l'éducation, à la culture, à une spiritualité choisie, quelle que soit son appartenance sexuelle, religieuse, tribale, nationale etc. Dans bien des cas, les actions de développement commenceront par une lutte contre les non-libertés évidentes dans les domaines politiques, sociaux et économiques comme la non-liberté de la pauvreté, dans celui de l'égalité des chances, de la protection et de la sécurité sociale en Afrique subsaharienne. Il s'agit dans cette région de redynamiser les libertés qui doivent se conforter et se renforcer l'une l'autre.

Et du coup, la liberté politique ou indépendance demeure vide quand il n'y a pas la liberté d'entreprendre et d'utiliser son revenu. De la même manière la liberté de parler, de s'associer, de publier et d'être entendu du système gouvernemental est très indispensable pour former les populations aux valeurs qui seront poursuivies socialement et collectivement acceptées dans un Etat ou dans une société africaine moderne.

Dès lors, développer ces populations africaines, c'est agir avec elles, pour que leurs libertés s'accroissent, en commençant par celles qui sont le plus bafouées. C'est donc à l'aune de la liberté que l'on pourra mesurer le développement. La liberté est fondamentale et centrale pour deux raisons : elle est le critère global permettant d'évaluer le bien-fondé de toute action et aussi parce qu'elle est l'état social le plus efficace, pour permettre à chacun de contribuer lui-même à la poursuite de son épanouissement.

Selon Sen, trois facteurs doivent être mis en exergue pour apprécier le niveau de développement, le *bien-être* ou la *qualité de vie* : d'abord, les biens premiers dont bénéficient les individus, ensuite, les *réelles possibilités* de choisir un ensemble de fonctionnements (*les capacités*) ; enfin, les facteurs de conversion *positifs* et *négatifs* entre biens premiers et les capacités. Il apparaît clairement dans la pensée de Sen, que la *capabilité* demeure le critère d'évaluation, laquelle est fonction des biens premiers et des facteurs de conversion. Pour lui, la meilleure stratégie du développement humain consistera à maximaliser les biens premiers, favoriser les facteurs de conversion positifs tels que la santé, l'éducation, la participation à la vie sociale, etc.

Il faut donc travailler pour éliminer les facteurs de conversion négatifs comme l'analphabétisme, l'handicap, la stigmatisation sociale⁵⁰³, afin de maximaliser l'ensemble des capacités. Ces facteurs positifs et négatifs constituent des vraies questions de justice sociale qu'il faut défier pour un processus de développement durable équitable en Afrique subsaharienne.

En outre, l'approche par *la capacité* de Sen a une spécificité essentielle qui est l'auto-détermination, alors que chez J. Rawls, les biens premiers sont rigidement déterminés. Sen, quant à lui, pense que la détermination substantielle des fonctionnements, capacités et facteurs de conversion se fait dans un contexte précis et avec les acteurs concernés, C'est-à-dire les populations locales.

Ce qui nous semble intéressant dans cette approche de Sen, c'est une nouvelle conception du progrès humain, dans laquelle les biens premiers, les utilités, et plus spécifiquement le revenu, perdent en fait leur prédominance ou hégémonie. Sen nous donne à penser le développement autrement que par la croissance économique⁵⁰⁴. En se focalisant sur les libertés humaines, on évite une définition trop étroite du développement, qu'on réduise ce dernier à la croissance du produit national brut, à l'augmentation des revenus, à l'industrialisation, aux progrès technologiques ou encore à la modernisation sociale⁵⁰⁵.

Evidemment, nous objectons que cette théorie de Sen n'est pas en fait une recette applicable à toute société. Il ne pense pas qu'on puisse arriver, dans le domaine du développement à notre avis, à un indicateur aussi simple que le revenu par tête, qui voudrait tout mesurer. En se focalisant sur la liberté comme étalon, il veut simplement nous donner un cadre qui met sur pied l'égalité de toute action économique ou sociale contribuant à la liberté. La liberté économique d'entreprendre est bien affirmée, mais elle n'est plus la seule façon, loin s'en faut. Cet étalon de liberté permet de guider les choix et de faire les arbitrages par rapport aux contraintes inéluctables.

⁵⁰³ Les facteurs de conversion cités sont illustratifs ; ils peuvent être de toute nature et varient selon le contexte et les personnes. Mais dans le cadre de la région subsaharienne, il apparaît qu'il y a beaucoup de facteurs de conversion négatifs sans oublier les autres qui s'ajoutent par rapport aux enjeux politiques et économiques internationaux : exploitation abusive des richesses naturelles de cette région, la guerre imposée pour faire des affaires etc.

⁵⁰⁴ Notons bien que Sen ne nie pas le rôle important du revenu et autres biens matériels pour assurer le bien-être ; ceux-ci ne sont cependant pas considérés comme des fins en soi, étalons de la justice sociale, mais comme des moyens qui concourent, avec d'autres, au choix d'un mode de vie. La liberté reste préoccupante, car nous ne pouvons pas- étant donné la diversité humaine – mettre un signe égal entre les ressources et la liberté. Lire à ce propos SEN, *o.c.*, p. 62

⁵⁰⁵ A. SEN, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile-Jacob, 1999, p. 15.

Nous pouvons donc noter qu'il s'agit d'un nouveau cadre théorique tout-à-fait ouvert à tout type de fonctionnement et de capacité ; souci de développement et souci des générations futures (un environnement humainement viable) ne sont pas séparés. Le souci des générations à venir peut être considéré comme un fonctionnement valorisé et élément constitutif d'un progrès humain viable⁵⁰⁶.

Manifestement, lorsqu'on veut parler du développement durable dans ce contexte africain, cela suppose donc prendre en compte l'aspect redistribution, reconnaissance, participation et surtout tenir compte des *libertés réelles* de ces populations subsahariennes. C'est cela que nous aborderons dans le point suivant.

1.4. Rapport entre Développement durable, redistribution, reconnaissance et participation

En nous appuyant sur la théorie de Sen, nous cherchions à répondre à la première exigence que doit satisfaire une vraie dimension de la justice sociale pour le cas de la région subsaharienne. Il s'agit de prendre en considération rigoureusement l'accomplissement de ce que chacun perçoit *ad hoc* comme l'expression d'une bonne vie, c'est-à-dire, une vie réussie sans pour autant sacrifier le souci des générations futures et surtout plaider pour un environnement humainement viable.

L'idée générique de *capabilité* est la bienvenue pour l'Afrique subsaharienne. Car il y a quatre éléments qui s'articulent dans cette approche de Sen : les ressources dont disposent les individus, les fonctionnements qu'ils valorisent, les facteurs de conversion et les capacités. Le facteur clé et final est la notion de *capabilité*, c'est-à-dire qu'une action de développement a pour visée d'augmenter et d'égaliser dans la mesure du possible les capacités des membres de la communauté qui en bénéficient.

En outre, il y a d'autres facteurs qui appuient cette capacité : les différentes ressources disponibles sont relevées : revenu, accès aux ressources naturelles, coût de la vie etc. Deuxièmement, les fonctionnements valorisés par la population concernée doivent être explicités : une liste est établie (s'occuper de sa femme, participer à la vie sociale, vivre dans un environnement sain, etc.) et une hiérarchisation de priorité est déterminée. Troisièmement, les différents facteurs de conversion, positifs et négatifs, interférant dans le choix du mode de vie valorisé, sont mis en évidence.

⁵⁰⁶ Lire à ce propos l'article de Stéphan Leyens paru dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable. Actes de la XVIIIème Semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009*, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009, p. 124-138.

D'une manière brève, cette analyse nous permet de percevoir quatre leviers d'action sur un projet de développement :

1° un projet de progrès humain peut s'atteler à l'aspect *redistribution* de biens premiers seulement. Cet aspect ressort de la conception classique de la justice sociale et du développement.

2° la détermination des fonctionnements valorisés est en soi une activité « *éveilleuse de conscience* » dans le cadre d'une enquête qualitative. Il s'agit de privilégier une discussion communautaire sur les fonctionnements qui permet de mettre en exergue des valeurs restées implicites, entre autres : le respect de la nature et de l'environnement, mais aussi de certaines traditions culturelles et religieuses. C'est un aspect important de l'approche par les capacités qui participe à *la reconnaissance identitaire* de la communauté.

3° l'action du développement visera aussi à *réduire* les facteurs de conversion négatifs et promouvoir les facteurs de conversion positifs qu'ils soient matériels ou immatériels (discriminations, niveau d'éducation etc.).

4° la *participation active* de la communauté à ce processus est véritablement une action à part entière de développement, renforçant les capacités sociales et l'estime de soi.

En somme, l'approche par les capacités demeure un outil performant de recherche et d'évaluation qui s'appuie sur trois dimensions essentielles à une gestion responsable et efficace de l'environnement : *distribution équitable, reconnaissance et participation*. Cette approche par les capacités permet de comprendre qu'une théorie de la justice sociale doit répondre aux exigences du contexte africain, en vue d'appuyer une stratégie de développement durable.

La prise en compte de ces facteurs nous permet de bien poser la question de l'écodéveloppement : processus intéressant de conciliation de questions environnementales et de questions sociales dans la région précitée. En d'autres termes, comment espérer marier les motivations de préservation environnementale et la juste volonté du progrès humain ?

Conclusion du premier chapitre

Reprenons succinctement les lignes force de ce premier chapitre de manière ci-après :

1° nous avons analysé la conception de la justice sociale selon J. Rawls dans son ouvrage : « *La justice comme équité. La reformulation de la théorie de la justice* ». Pour ce qui concerne la justice distributive ou sociale, J. Rawls soulève les critères de distribution et de reconnaissance comme dimensions irréductibles de la justice. Ainsi la distribution, la reconnaissance et la participation sont les piliers de la justice recherchés dans notre dissertation. Mais comment peuvent-elles influencer sur la question du développement durable en Afrique subsaharienne ?

2° face à cette question, nous avons recouru à la catégorie de la justice sociale d'A. Sen dans son ouvrage : « *Développement as freedom* », c'est-à-dire « *Développement comme liberté* », pour concilier cette tension en Afrique subsaharienne. C'est dans sa théorie de « *capabilités* » ou *potentialités réelles* que nous avons essayé de résoudre ce conflit. Pour A. Sen, une société est vraiment juste dans la mesure où elle distribue de manière équitable les *libertés réelles* des individus. Le développement est donc affaire de *libertés* et de *capabilités*. Le développement est une face à multiples figure. Donc le bien-être ou la qualité de vie, les libertés réelles et les facteurs de conversion positifs sont trois facteurs majeurs pour apprécier un niveau de développement.

3° dans une perspective purement chrétienne, nous pensons que cette crise écologique est avant tout, une crise des repères spirituels et culturels. Une remise en cause des *potentialités réelles* de chaque société et chaque culture. Comment l'enseignement social de l'Eglise voit cette problématique du développement des peuples ? Tient-il compte des potentialités ou des libertés de choix du terrain africain ?

CHAPITRE DEUXIEME: REGARD CRITIQUE DE LA DOCTRINE SOCIALE DE L'EGLISE SUR LE DÉVELOPPEMENT DURABLE DES PEUPLES

2.0. Introduction

La question du développement durable a pris un accent prophétique que très récemment dans la doctrine sociale chrétienne, mais elle a déjà été longtemps enfouie dans les thématiques anciennes du travail, de la valeur de la terre (création), du développement social et de la lutte contre la pauvreté, de la lutte pour la justice et la paix, revendications majeures de l'éthique chrétienne. Ces problèmes exigent actuellement un nouvel éclairage vu la crise écologique contemporaine.

Nous voulons montrer par-là, que tous les domaines traditionnels de la pensée chrétienne doivent être concernés et sollicités, pour comprendre que la crise écologique met en danger l'anthropologie chrétienne et défie la justice et l'espérance chrétiennes. C'est-à-dire, l'enseignement chrétien doit affronter cette crise écologique et dénoncer dans la mesure du possible, toutes les forces négatives qui blessent le rapport harmonieux entre les hommes et de ces derniers avec la création. Cette tâche exige des nouvelles stratégies pastorales, politiques, économiques, sociales et écologiques, grâce à l'articulation du rapport entre foi et culture précisément.

C'est ainsi que dans ce chapitre, nous voulons interroger l'enseignement social de l'Eglise sur sa capacité réelle, de répondre à la problématique du développement durable et ses traits écologiques spécifiques en Afrique subsaharienne. Nous examinerons s'il rejoint ou pas la catégorie de la justice sociale d'A. Sen, pour une perspective d'éthique chrétienne d'écodéveloppement. En d'autres termes, nous voulons mettre la doctrine sociale de l'Eglise sur le développement durable en relation concrète avec les réalités du terroir africain, en vue de ramener réellement son accent écologique au niveau des populations concernées ? Nous signalons d'avance ici que la même réflexion chrétienne sur le développement des peuples a été aussi menée par Noël Inzenzama dans son ouvrage⁵⁰⁷.

Pour mener cette réflexion, nous ferons ce regard critique en trois grandes notions : le développement des peuples, l'environnement ou écologie et la justice sociale, en vue de découvrir l'intelligence de la doctrine chrétienne sur cette problématique.

⁵⁰⁷N. IZENZAMA MAFOUTA, *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico- anthropologique de l'écodéveloppement*,...p. 285-341.

2.1. Le développement des peuples dans la doctrine sociale de l'Eglise

C'est suite à la prise de conscience de Pie XI, que le thème du développement a pris globalement du relief dans la doctrine sociale de l'Eglise, vu l'importance historique qu'a prise la civilisation industrielle⁵⁰⁸. La civilisation industrielle a aidé l'Eglise à élaborer une doctrine chrétienne sur la question du développement des peuples. Ce thème est abordé dans les encycliques spécialisées de Jean XXIII (*Mater et Magistra* en 1961) et de Paul VI (*Populorum progressio* en 1967), de même que dans la Constitution sur *l'Eglise dans le Monde de ce temps* (*Gaudium et Spes* en 1965) du concile Vatican II.

D'une manière décisive, c'est avec la lettre encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII, que se manifeste pour la première fois une prise de conscience vive de la problématique du développement, dans la doctrine sociale de l'Eglise, telle qu'elle s'est posée à l'ère des autonomies nationales, des jeunes nations africaines et même d'Asie, dites entre autres des pays « *en voie de développement* »⁵⁰⁹. Et selon cette encyclique : « Le problème le plus important de notre époque est peut-être, écrit Jean XXIII, celui des relations entre les pays économiquement développés et les pays en voie de développement. Les premiers jouissent de tous les agréments de la vie, les seconds souffrent d'une misère aiguë »⁵¹⁰.

Nous constatons clairement ici que le contexte économique séculier de l'Europe influence largement l'émergence d'une théorie chrétienne du développement et cette pensée chrétienne s'inspire largement du développement des pays riches et ne part pas des réalités des pays dits pauvres sur le plan du développement. Leur développement devrait donc se calquer sur le modèle des pays occidentaux et ne tient surtout pas compte des capacités des peuples qui doivent s'épanouir librement.

En fait, en 1961, l'année de la publication de l'encyclique *Mater et Magistra*, est une année symbolique sur le plan de l'économie mondiale. Elle est marquée par des effets visibles et sensibles de l'entrée dans les trente glorieuses, pour parler comme J. Fourastié, c'est-à-dire

⁵⁰⁸ J-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée, 1987, p. 390-391. Pour mémoire, dans sa lettre encyclique *Quadragesimo Anno* célébrant le quarantième anniversaire de *Rerum Novarum*, Pie XI prend acte de la nouvelle donne de la civilisation industrielle induite par la complexification du capitalisme entrepreneurial et y encourage les chrétiens à entrer en politique pour contribuer au mieux à la résolution des problèmes sociaux (QA, 152-157). L'un des plus grands mérites du Pape Pie XI, justement, est d'avoir stimulé l'essor de l'Action catholique incarnée par une diversité de mouvements des laïcs engagés dans différents secteurs de l'action sociale : la JOC, la JAC, la JEC, etc. Il a été un des plus grands Papes du XXe siècle et qu'on oublie un peu aujourd'hui. Il a pour ainsi dire commencé ce que les autres ont continué. Lire aussi à ce sujet M. SCHOOTYANS, *Pour relever les défis du monde moderne. L'enseignement social de l'Eglise...*, p. 47-49.

⁵⁰⁹ J-Y CALVEZ, *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 197-211.

⁵¹⁰ *Ibid.*, n° 157.

les trente années de croissance sans précédent dans l'histoire économique⁵¹¹. Il s'agit vraiment de la notion de développement comme croissance économique qui est mise en évidence ici.

Concrètement, la véritable problématique du développement des peuples est abordée, de front dans trois grands documents du Magistère postérieurs à Jean XXIII, notamment *Gaudium et spes*, *Populorum progressio* et *Sollicitudo rei socialis*. La question est celle de « misère et faim » (*MM*, 157), de « contrôle du processus économique » (*GS* 65,3)⁵¹², de « combat contre la misère et de lutte contre l'injustice ; de promotion du mieux-être, du progrès humain et spirituel, du bien commun de l'humanité » (*PP*, 76)⁵¹³, et de « libération par rapport à toute forme d'esclavage, pour l'homme et pour la société » (*SRS*, 46).

Comme on le constate, l'Eglise intervient dans cette problématique pour aider à discerner et lever les ambiguïtés issues de la révolution industrielle et ne donne pas une théorie claire des libertés réelles. Car, « si ce processus exprime une tension de l'humanité vers un surplus d'être, vers plus de plénitude humaine, en soi il n'est pas dit qu'il ne tourne pas à une régression et au malheur de l'homme ; c'est la leçon à tirer soit de l'existence du sous-développement, soit de la grande crise des sociétés industrielles sous l'impact d'une croissance non maîtrisée »⁵¹⁴.

Cependant, elle exprime ce bien-être d'une manière universelle et trop influencée par les progrès économique, par l'augmentation du niveau de vie et pas par l'exigence du développement de soi en tenant compte des libertés réelles. Elle ne propose pas comment les

⁵¹¹ J-L. SCHLEGEL, *Présentation de l'encyclique Mater et Magistra*, dans DENIS MAUGENEST (dir), *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 245.

⁵¹² Le développement doit demeurer sous le contrôle de l'homme. Il ne doit pas être abandonné à la discrétion d'un petit nombre d'hommes ou de groupe jouissant d'une trop grande puissance économique, ni à celle de la communauté politique ou à celles de quelques nations plus puissantes. Il faudrait plutôt qu'un grand nombre d'hommes, à tous les niveaux et au plan international puissent prendre une part active à son orientation. De la même manière il faut que les initiatives spontanées des individus et de leurs libres associations soient coordonnées avec l'action des pouvoirs publics et qu'elles soient ajustées et harmonisées entre elles (Concile Vatican II, La Constitution pastorale « *Gaudium et spes* », Paris, Spes, 1966, n° 65). Cette injonction prophétique des Pères conciliaires s'inscrit sans doute en faux contre la logique individualiste dévastatrice de l'idéologie de la mondialisation néolibérale.

⁵¹³ Cette idée est développée par Paul VI dans sa lettre encyclique *Populorum progressio*, Paris, Spes, 1967, n° 6 : « Etre affranchis de la misère, trouver plus sûrement leur subsistance, la santé, un emploi stable ; participer davantage aux responsabilités, hors de toute oppression, à l'abri des situations qui offensent leur dignité d'hommes ; être plus instruits, en un mot, faire, connaître, et avoir plus, pour être plus : telle est l'aspiration des hommes d'aujourd'hui, alors qu'un grand nombre d'entre eux, sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire ce désir légitime. Par ailleurs, les peuples parvenus depuis peu à l'indépendance nationale éprouvent la nécessité d'ajouter à cette liberté politique une croissance autonome et digne, sociale non moins qu'économique, afin d'assurer à leurs concitoyens leur plein épanouissement humain et de prendre la place qui leur revient dans le concert des nations ».

⁵¹⁴ J-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique...*, p. 391.

résoudre dans des contextes particuliers que celui de l'Occident aspirant toujours à la croissance économique. Ces ambiguïtés concernent plus l'économie européenne ou mieux occidentale que celles des autres régions du monde. C'est donc une occidentalisation de la question. Cette description faite par le Pape concerne plus particulièrement l'Afrique, mais comment l'expliciter concrètement, c'est là le vide que représente cette doctrine. En plus ce développement n'est pas vu en termes des potentialités réelles ou les capacités réelles du contexte de ces pays pauvres.

Dans ce premier point, nous allons examiner les grands traits de la vision chrétienne du développement à travers deux catégories bibliques, notamment celles de vocation de l'homme et de libération de ce dernier des contraintes naturelles, en vue de réagir contre une unidimensionnalité des paradigmes de développement dominants du capitalisme libéral et du socialisme marxiste.

Mais avant d'aborder ces deux catégories, nous allons esquisser les traits majeurs de l'anthropologie chrétienne tels que pensés par *Gaudium et Spes* et développés par la réflexion théologique post-conciliaire.

2.1.1. *Gaudium et Spes* et l'anthropologie chrétienne du développement

La doctrine de l'Eglise sur la question du développement met au centre la personne humaine comme acteur principal. Elle a une vision anthropocentrique du développement. L'homme est bien institué comme intendant fidèle de Dieu, dans l'ordre de la création, sur l'impératif de la Genèse: « Emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1,28). Ce texte de Genèse donne à l'homme une mission essentielle vis-à-vis de la nature. A ce sujet, J-M Aubert affirme: « Le texte fondamental de la Genèse 1, 28 trace à l'homme une mission fondamentale à l'égard de la nature, dont il a besoin pour sa propre existence et croissance : mission de dominer le cosmos, de se l'assujettir par le travail, c'est-à-dire fait de créer des valeurs économiques, puisqu'on sait que le but de l'économie est justement d'adapter la nature à l'homme, de la faire correspondre à ses besoins, en la transformant par le travail. On peut donc dire que l'activité économique est une des plus naturelles, comme voulue par Dieu, et entrant dans la définition de l'existence humaine. Bref, il s'agit d'une mission de mise en valeur, de gérance de l'univers, pour le faire fructifier »⁵¹⁵.

Il apparaît que l'économie est vue comme effort de l'homme et est désormais au service de la croissance et du progrès. Cependant, cette mission que Dieu confie à l'homme

⁵¹⁵ J-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique...*, p. 392.

de gérer l'univers dès la création et qu'il essaie d'accomplir par son intervention technique, s'imposera comme un impératif évident à la responsabilité chrétienne. La nature n'est pas seulement un objet de production et de jouissance, mais aussi un lieu de médiation, de rencontre entre l'homme et son semblable. Il est le lieu de manifestation de liens authentiques entre Dieu et l'homme et de ce dernier avec son semblable et les autres créatures. La nature est aussi une théophanie et le lieu de réalisation de ma vie avec autrui.

Du coup, toute atteinte infligée à la nature influe aussi sur la qualité de ma relation avec Dieu et avec mon semblable. C'est ce fil rouge que nous poursuivons dans notre dissertation. La meilleure justice consistera donc à refaire les liens authentiques blessés par les structures du péché de notre système économique néolibéral qui a envahi toutes les cultures et civilisations.

Cette réalité a été soulignée par Pie XII dans son *Radiomessage de Noël* 1957, en précisant la mission authentique de l'homme selon la religion chrétienne : « La vocation du christianisme n'est pas une invitation de Dieu à la seule contemplation esthétique de son ordre admirable, mais l'appel obligatoire à une action incessante, austère et dirigée en tous sens et vers tous les aspects de la vie »⁵¹⁶. A travers ce texte, on peut découvrir la base d'une théologie du travail, de la valorisation de la technique et de l'activité économique favorisée par l'Evangile. C'est ainsi que la question de la croissance économique est aussi un aspect important de la mission de l'homme⁵¹⁷, dans la mesure où une vie menée dans la précarité détruit la véritable image de Dieu en nos semblables et en nous-même.

En conséquence, cet apport théologique nous semble intéressant et nous invite à un bon discernement surtout dans le contexte actuel de la crise écologique, dont certains attribuent la responsabilité particulière à la tradition judéo - chrétienne. De fait, si on pense qu'il y a un lien d'enracinement de la civilisation industrielle dans la tradition judéo-chrétienne ou dans un anthropocentrisme biblique, ne pouvons-nous pas répondre à cette accusation, en faisant prendre conscience, qu'effectivement l'univers et toutes les créatures appartiennent à Dieu ? Aussi cet anthropocentrisme biblique peut-il être universalisable, applicable et justifiable dans les autres cultures de la planète ? Puisque les études anthropologiques démontrent maintenant la pluralité de vision de l'homme et de la nature d'une société à une autre.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 392.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 392-393.

Cette mission de travailler la nature est confiée à l'homme en tant que créé à l'image de Dieu (Genèse 1,26). C'est dans ce sens que Michel Schooyans dira : « Plus précisément, l'homme est invité par son travail, à participer, librement et de façon responsable, au projet créateur continué de Dieu. La création n'est donc pas un événement ponctuel qui se serait produit une fois pour toutes à l'origine du monde. Elle est un événement constant. Nous sommes en état de création permanente, et l'homme, précisément parce qu'il est raisonnable et libre, est associé de façon strictement personnelle à l'activité créatrice continue de Dieu »⁵¹⁸.

L'homme apparaît dans ce texte comme le seul être ontologiquement créé avec grande capacité de raison, d'intelligence et de liberté comme le disait H. Jonas, qui lui permet de gérer la nature en respectant les autres créatures.

Au final, on peut se demander si l'homme est sujet ou fin du développement pour la doctrine chrétienne ? Quelle est la spécificité de la vision chrétienne du développement face à la vision de la mondialisation néolibérale ? C'est probablement le fait qu'il soit créé à *l'image de Dieu* qui constitue l'élément essentiel de la vision chrétienne du développement.

Il nous semble donc important de relever l'ensemble des notions anthropologiques pour mieux saisir la spécificité de la vision chrétienne du développement, comme vocation, mais aussi comme processus de libération.

2.1.1.1. L'homme créé à l' « image de Dieu »

Face à la pluralité de crises de notre temps, l'homme semble désorienté et apparaît comme *décentré*. Il est présent partout, sauf au centre de la création. A. Todisco décrit cette évolution centrifuge de la manière suivante : « L'homme a subi la perte gravissime de son histoire : la perte du centre. Il est devenu une réalité excentrique, analysé objectivement par l'œil du philosophe, soit myope, qui réduit son être à la structure biologico-pulsionnelle, ou presbyte, projetant son donné ontologique sur une prise de responsabilité fantomatique. Dans cette réalité sans repères sûrs, cosmiques ou anthropologiques, la capacité cognitive de l'homme est réduite à l'apprentissage d'informations fluides dans le grand aquarium où les divers mollusques sont interchangeables. L'homme est invité à boire la coupe jusqu'à lie,

⁵¹⁸ M. SCHOYANS, *Pour relever les défis du monde moderne. L'enseignement social de l'Eglise...*, p. 24.

pour la passer ensuite aux autres. Pour lui, rien n'a de sens, parce que lui est : le sans sens »⁵¹⁹.

Cependant, cet homme sans repères éprouve aujourd'hui le besoin de se recentrer. Ce qui représente pour un retour à sa vraie identité originelle. Dans un tel contexte, l'enseignement chrétien rend justement à l'humanité désorientée la véritable essence de l'homme : créé à l'image de Dieu. Au fond, c'est cette qualité *d'image de Dieu* qui rend à l'homme sa fierté et sa gloire. Elle lui confère une dignité incomparable. C'est dans ce sens que *Gaudium et spes* cite le texte du Ps 8, qui célèbre cette dignité humaine, image de Dieu dans la création : « Qu'est donc l'homme, pour que tu te souviennes de lui ? Ou le fils de l'homme pour que tu te soucies de lui ? À peine le fis-tu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur : tu l'établis sur l'oeuvre de tes mains, tout fut mis par toi sous ses pieds (Ps 8, 5-7) »⁵²⁰. Cette donnée biblique n'est-elle pas justement en contradiction avec le courant de biocentrisme ou écocentrisme en écologie et ne donne-t-elle à l'homme le pouvoir de se croire supérieur aux autres créatures et de tout se permettre ?

Notons tout de même que, l'homme comme « *Image de Dieu* » donne de la consistance et de la valeur à l'identité de la personne humaine reliée à Dieu par l'intermédiaire du Christ. Cet attribut donne sens à sa présence au monde en tant que tel, entouré des autres créatures. Du coup, l'homme existe pour Dieu et les autres créatures. Au nom de Dieu, la nature et ce qu'elle contient lui est confié pour le gérer.

En somme, *Gaudium et spes* identifie quatre attributs ou traits majeurs qui manifestent la grandeur et la dignité de l'homme issus dès son origine. Ils sont valorisés par la rédemption du Christ. Ils sont les suivants : *l'âme, l'intelligence, la conscience et la liberté*⁵²¹. C'est en regardant ces traits majeurs et d'ordre divin que l'on peut dire quand même que l'homme ne se trompe pas, quand il se reconnaît favorisé par rapport aux autres créatures. Son intériorité l'aide à dépasser l'univers visible. Il est libre de décider de sa destinée.

Cependant, on ne passera pas par quatre chemins pour reconnaître que cette vision de l'homme, de la création et de l'économie est forcément occidentale, héritière de la tradition chrétienne. Mais cette pensée chrétienne ne dit pas non plus ce que représentent l'homme et la nature dans d'autres cultures telles que celles de l'Afrique. L'homme est symbole de force parmi tant d'autres et la nature n'est pas initialement vouée à une activité économique au sens

⁵¹⁹ A.TODISCO, *Limiti e istanze positive del capitalismo democratico di Michael Novak alla luce del Magistero sociale della Chiesa*, dans *Rassegna di Teologia*, 45, 3 (2004), p. 382-383.

⁵²⁰ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°12, §3, Paris, Spes, 1966.

⁵²¹ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 14, 15, 16, 17.

du gain à maximaliser. C'est là le vide que nous constatons dans cette anthropologie chrétienne de *Gaudium et spes*.

Quand l'homme prend conscience qu'il y a en lui une âme spirituelle et immortelle, il se rend compte qu'il est une vraie réalité mystérieuse⁵²², composée d'un donné matériel périssable qui est le corps, mais aussi d'un donné impérissable qui est son âme.

2.1.1.2. La personne humaine comme « corps et âme ou chair et esprit »

Toute la tradition chrétienne se repose sur une conception de l'homme faite de corps et d'âme. Cette anthropologie a été surtout synthétisée par les études de Thomas d'Aquin, qui voit en l'homme une unité et une totalité ontologique faite du corps et de l'âme ; mais à la fois, il est aussi chair et esprit. Il constitue donc avec son âme spirituelle et immortelle une unité indivisible. Jean-Paul II l'affirme de cette manière : « L'âme spirituelle et immortelle est le principe d'unité de l'être humain, elle est ce pourquoi il existe comme un tout- *corpus* et *anima unus* – en tant que personne »⁵²³.

Dans sa célèbre pensée philosophique du *cogito*, R. Descartes a identifié l'âme avec la pensée spirituelle et rationnelle, capable de réfléchir sur elle-même. La pensée est ce qui définit essentiellement l'homme véritable selon R. Descartes. C'est de cette pensée découle son credo scientifico-philosophique : *Cogito ergo sum* (*Je pense, donc je suis*). Le corps humain était vu comme une simple partie du monde matériel ou physique et de ce fait, il faisait partie de l'étendue (la « *res extensa partes extra partes* »), propriété commune de la matière, qui fonde l'objectivation scientifique⁵²⁴. C'est ainsi que dans la vision philosophico-scientifique cartésienne, l'âme était un principe bien distinct du corps qui le servait. Tous les deux sont situés dans un rapport similaire à celui du cavalier (âme) et de la monture (corps)⁵²⁵.

En revanche, le courant phénoménologique contemporain met en évidence l'idée selon laquelle le corps est sujet. De cette manière, il apporte une preuve magistrale sur l'unité de

⁵²² CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 14, § 2.

⁵²³ JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, n°38 ; CONCILE DE VIENNE, *Constitution Fidei catholicae*, 1312, DS 902 ; CONCILE DU LATRAN V, *Bulle Apostolici regiminis*, DS 1440. PONTIFICIO CONCILIO DEL, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 129, 2004.

⁵²⁴ Lire R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 1637. On constatera que le dualisme cartésien n'a pas été balayé par l'anthropologie personnaliste moniste. Il subsiste et constitue même en bioéthique, la base du courant de pensée autoproclamé, la bioéthique laïque, qui veut réduire le corps humain à un simple matériel biologique, ici allusion faite au cas de l'euthanasie et des manipulations génétiques.

⁵²⁵ J-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique...*, p. 56.

l'âme et du corps, de la conscience et de l'étendue, unité mise longtemps en crise par le dualisme anthropologique cartésien, tributaire de la tradition philosophique helléniste.

Sur le plan de la phénoménologie de la perception, le rapport de l'âme et du corps n'est donc pas, un rapport d'un *dedans* et d'un *dehors* déconnectés, mais un rapport d'une *intérieurité* et d'une *extériorité* compacte, en fusion. C'est par le corps que le sujet humain accède au monde des objets. Le corps devient la modalité essentielle de la personne d'« être-au-monde ». Il n'est plus une prison de l'âme; mais plutôt la condition de se réaliser pour l'homme au sein d'un monde précis, au sein d'une histoire donnée comme le dira J-M. Aubert⁵²⁶.

Cependant, selon la tradition philosophique chrétienne, le corps comme principe matériel a une fonction instrumentale par rapport à l'âme, qui est le principe spirituel qui anime et vivifie le corps. L'âme est le principe spirituel grâce auquel le corps fait de matière est un corps humain et vivant⁵²⁷. C'est pour cette raison que l'âme est justement immortelle, d'autant plus qu'elle est d'un seul tenant, elle n'est pas composée de diverses parties comme l'est le corps, capable de décomposition amenant la mort.

C'est cette vision immortelle qui fonde la croyance en la survie de l'âme dans la philosophie occidentale, depuis Socrate et qui a caractérisé la vision de l'homme passée dans la religion chrétienne. Cette vision ne semble pas rejoindre celle de la culture africaine qui voit les deux entités en communion profonde.

Selon J. Guitton, l'unité de la personne est affirmée à partir de la structure tripartite de l'anthropologie paulinienne de la première Epître aux Corinthiens (1Cor), présentant l'homme comme un tout unique, intrinsèquement indivisible, constitué de trois éléments dont le *soma*, la *psyché* et le *pneuma*. Pour ce philosophe français, le *corps* ou le *soma* a une fonction plus qu'instrumentale, car il est le langage et le moyen de communication de l'homme au monde ou pour dire mieux avec son environnement⁵²⁸.

Dans cette perspective, le corps serait alors moins un instrument, ni un organe seulement, ni encore moins une matière cosmobiologique qu'autre chose. C'est-à-dire une expression, un langage qui sert à communiquer, mais aussi à unir les consciences⁵²⁹. Ceci constitue une vision très symbolique du corps. Au fond, chez J. Guitton, mis à part la fonction

⁵²⁶ J-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*..., p. 58.

⁵²⁷ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n° 365, 1998.

⁵²⁸ J. GUITTON, *Filosofia della Risurrezione*, Paoline, Rome, 1981, p. 16.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 16.

communicative et langagière, le corps est davantage expression maximale de la temporalité de l'être humain, en quelque sorte la préfiguration d'une certaine atemporalité⁵³⁰, le corps humain est promesse d'un achèvement ou d'un accomplissement glorieux et mystérieux. Autrement dit, elle renvoie à quelque chose presque de mi-matériel et de mi-spirituel par expérience artistique.

En outre, la question de l'unité psychosomatique de l'être humain et sa singularité irréductible sont encore bien démontrées par M. Oraison sur le plan psychologique. Pour ce dernier, le rapport ou la relation entre l'âme et le corps ne doit pas être compris au sens du *contenu* et de *contenant*. A tous les niveaux où elle se déroule, la vie psychique s'exprime sur le registre somatique autant que dans la conscience de soi ; et le retentissement, sur les mécanismes biologiques, apparaît finalement comme plus important encore qu'au niveau affectif des traumatismes, que l'être humain peut rencontrer dans sa confrontation avec le monde extérieur par sa limite somatique.

D'après lui, il est donc superficiel et voir même faux de séparer le soleil de ses rayons, qui ne sont que l'expression de lui-même en tant qu'il nous atteint. De la même manière, il est artificiel de dissocier le corps de l'âme⁵³¹. Ce constat rejoint la conception de l'unité de la personne humaine que Saint Thomas d'Aquin se faisait par raisonnement philosophique. Le corps et l'âme forment un sujet et donc il n'y a pas mon corps d'un côté et mon âme de l'autre. Il y a « *moi ou je* », un tout indivisible. Cette option est partagée largement par beaucoup de sociétés, si bien que le corps est entouré de beaucoup de soins avant la sépulture, comme en Afrique subsaharienne.

Dans une telle dialectique, la morale chrétienne est celle d'une lutte pour la conversion perpétuelle. Comme on le voit, cette conception biblique est à situer dans une perspective eschatologique, celle de la résurrection des corps à la fin des temps, qui finalement redonnera à chaque personne un corps renouvelé, comme promesse de plénitude anthropologique, c'est-à-dire la vraie condition humaine est celle d'être âme et corps en même temps⁵³². A l'opposé de la pensée philosophique grecque, qui éprouve du mépris pour le corps, senti et ressenti comme lourdeur pour l'activité théorétique de l'homme, le message chrétien quant à lui,

⁵³⁰ L. NEGRI ET G. BIANCHI, *L'antropologia di Jean guitto*, dans *Revue théologique de Lugano*, II, 1 (1997), p. 96.

⁵³¹ M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, Paris, Fayard, 1964, p. 30.

⁵³² J.-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique...*, p. 59.

redonne de la valeur au corps, dans la mesure où le corps est promis, comme l'âme, à la gloire de Dieu, à la résurrection bienheureuse des justes⁵³³.

Pour clore cette réflexion, la pensée de J. Guitton et celle des autres auteurs cités tels que J-M. Aubert et M. Oraison sur l'unité de la personne comme corps et esprit ou chair et âme, nous a permis de déconstruire l'image ou la vision anthropologique du *cogito cartésien*, en proposant une anthropologie qui prend pour première expérience existentielle de l'être humain, non plus la *pensée* ou le « *cogito cogitans cogitata* », mais la vie humaine immergée, éprouvée, tendue et étendue dans la temporalité. Comme on le voit, J. Guitton met l'accent plus sur une approche existentielle et phénoménologique orientée vers la notion du temps. Le temps devient la caractéristique ou la première évidence non négligeable dans l'expérience subjective, d'autant plus qu'il est la seule réalité que l'homme connaît sans intermédiaire⁵³⁴.

Dès lors, le « *je pense* » s'inscrit essentiellement dans la durée, il est fondamentalement *attente et tension*. Nous ne pouvons plus parler d'une expérience ou d'une pensée qui soit atemporelle. Le *cogito* est attente continuelle d'un événement et tension vers le futur, vers une éternité pressentie mais voilée, qui est en tant que telle mystère⁵³⁵. C'est ainsi qu'en lieu et place du *cogito* cartésien, J. Guitton propose un *cogito* de la vie comme destin. Il le dit en ces termes : « L'on a souvent parlé du cogito, observe Jean Guitton. La philosophie moderne apparaît avec le *cogito* cartésien. Mais le *cogito* de Descartes se révèle artificiel, superficiel et abstrait dans sa profondeur ! Le véritable *cogito*, ce n'est pas le *cogito* de la cogitation abstraite : c'est le cogito de la vie comme destin. « *Cogito me viventem* », je me pense, en tant que vivant. Voilà le vrai cogito. « J'ai été, je serai et donc je suis ». « *Ego aeternus ero* »... C'est avec ce genre d'expressions, que je traduirais le véritable fondement de toute philosophie, comme de toute pensée »⁵³⁶.

Il découle que le temps est identifié essentiellement au futur pour J. Guitton. C'est vrai qu'il a conscience du temps présent et du passé. Mais le futur sonne fort chez lui, car il s'avère l'unique dimension temporelle vraiment existante pour l'homme. C'est en cela qu'il dépasse la tripartition temporelle de saint Augustin dans son œuvre « *Des confessions* ». Dans

⁵³³ P. MASSET, *Incarnation de Michel Henry. Quelques éléments-clés pour en faciliter la lecture et en apprécier la portée*, dans *Cahier*, 2 octobre 2001, p. 11-12.

⁵³⁴ J. GUITTON, *Histoire et destinée*, trad. Italienne par R. Rossi, *Storia e destino*, Casale Monferato, Piemme, 1992, p. 35.

⁵³⁵ L. NEGRI ET G. BIANCHI, *L'anthropologia di Jean Guitton, a.c.*, p. 94.

⁵³⁶ J. GUITTON, *Histoire et destinée*, p. 64.

son optique, ce qui existe n'est sûrement pas le passé, ni le présent, c'est bien l'avenir ou pour dire mieux, la projection de ma personne dans ce qui n'est pas encore⁵³⁷.

Cette vision du temps chez J. Guitton, nous permet de mieux comprendre et surtout interpréter la notion de la durabilité (*soutenabilité*) contenu dans le paradigme du développement durable dans le cas de l'Afrique. Cela revient à dire que la tension de l'homme vers l'avenir ou le futur qui est justement la conception du temps chez Guitton, devrait aider l'homme africain, à placer l'attention nécessaire à la préoccupation pour la qualité de vie des générations futures, exprimée en termes d'équité intergénérationnelle comme nous l'avons vu avec H. Jonas et F. Ost etc.

Il découle qu'un projet d'écodéveloppement doit porter une attention particulière à l'intégrité physique et à la santé des personnes. Comment voulez-vous que le corps réagisse au mieux s'il n'est pas en bonne santé ? Comment voulez-vous qu'il se laisse bien guidé par l'esprit si l'homme n'est pas bien dans sa peau ? Donc une politique du développement doit comporter les mesures efficaces de santé publique en Afrique subsaharienne. Nous avons déjà montré les indicateurs sociaux sur la question de la santé publique dans cette région.

Ce pari n'est possible qu'en considérant l'homme comme une personne humaine, c'est-à-dire dotée de moralité ou d'éthicité et surtout comme partageant son existence avec les autres dans une communauté. C'est l'objet de la réflexion suivante.

2.1.1.3. L'homme comme singularité et comme sociabilité

Pour rappel, l'anthropologie chrétienne nous a défini l'homme comme fondamentalement *image de Dieu*. Il est une unité indivisible faite de chair et d'âme. Cet homme est aussi à la fois une personne (un être, un individu), mais aussi membre d'une communauté humaine. Ces deux dimensions fondamentales sont les conditions *sine qua non* de son épanouissement social et de son plein accomplissement selon le plan divin.

2.1.1.3.1. L'homme comme personne humaine

Le terme de personne humaine signifie entre autres « *être individuel* ». Il s'agit dans ce cas précis non pas de l'être humain abstrait de la métaphysique, mais plutôt d'un être humain bien concret, réel, existant et de sa singularité dans sa complexité inépuisable⁵³⁸. On entend par cette expression : « Tout ce qui est spécifique en l'homme, ce qui le met à part des autres êtres et fonde sa dignité et ses droits..., la personne humaine ne désigne pas que l'aspect

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁵³⁸ M. ORAISON, *Une morale pour notre temps...*, p. 29.

spirituel de l'homme, son âme, mais elle concerne l'être humain global, elle désigne l'homme comme esprit incarné, corps et esprit à la fois »⁵³⁹.

M. Oraison peut nous éclairer davantage sur l'apport de la psychologie moderne sur le processus de constitution de la personnalité individuelle. Il dit ceci : « La personnalité individuelle se situe et s'élabore, dès la naissance au plus tard, dans les relations vécues avec les personnalités concrètes de l'entourage immédiat. C'est par exemple la confrontation dite œdipienne, pour ne prendre qu'un moment de cette longue et obscure histoire... Mais il est bien évident que chaque enfant vit ces relations non pas avec le père et la mère abstraits, mais avec tel homme et telle femme eux-mêmes tributaires de leur propre histoire personnelle. Ou avec l'absence de ce qui devrait être... Aucun être ne vit la même histoire. L'idéal de la maturité peut en somme se décrire comme étant justement cette solitude pleinement assumée ; solitude étant entendue dans le sens de conscience de soi totalement autonome et distincte, seule possibilité de vivre la distance à l'autre, sans laquelle il n'y a pas de dialogue- et donc d'existence-possible »⁵⁴⁰. Ces considérations justifient la protection de la famille et de l'environnement dans lequel l'enfant évolue. Ces conditions posent problème en Afrique subsaharienne.

En clair, c'est de la nécessité naturelle que découlent les droits de la personne humaine, de disposer des biens indispensables à sa croissance ou encore à sa progression humaine. Ces biens couvrent l'ensemble des domaines de la vie humaine (social, politique, culturel économique et environnemental). La constitution du concile Vatican II *Gaudium et spes* mentionne quelques-uns de ces biens⁵⁴¹. Ces droits sont expression de l'extension de la personne humaine. Ils constituent son espace grâce auquel elle peut assurer son indispensable autonomie, sa capacité de décider, d'exercer une influence sur son environnement. Ils sont liés à sa destinée transcendante et éternelle et ils expriment ainsi un certain ordre objectif des choses qui s'impose à nous tous⁵⁴².

Cet ordre objectif nous pousse à affirmer et à souligner avec rigueur le *principe de l'éthique catholique de subordination de l'économie à l'éthique*. Il met en exergue le rôle premier de l'économie, celui d'assurer au mieux la satisfaction des besoins de l'homme et de

⁵³⁹ J.-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique...*, p. 59-60.

⁵⁴⁰ M. ORAISON, *Une morale pour notre temps...*, p. 32.

⁵⁴¹ Il faut donc, déclare le Concile Vatican II, rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple : nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse

⁵⁴² J.-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique...*, p. 61.

ce fait, on peut réaffirmer sans se tromper que les biens économiques ne sont que des simples moyens au service du développement et de la croissance humaine. En dehors de cette visée, ils deviennent des obstacles et dangers pour la paix et l'épanouissement humain. Le Concile Vatican II affirme cette subordination en ces termes : « Dans la vie économique-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la société. C'est l'homme en effet qui est l'auteur, le centre et le but de toute l'activité économique »⁵⁴³. Mais quels sont des outils ou des potentialités qu'il faut mettre en place pour cette promotion humaine et dans quelle société ? A ce sujet *Gaudium et Spes* demeure limité.

Comme on l'observe, on peut comprendre par ce principe que les systèmes et les théories sociales ne sont nullement des réalités neutres, mais elles impliquent toujours une certaine vision de l'être humain et donc elles doivent impérativement être évaluées selon ce critère fondamental. Aussi, dans l'analyse de la crise économique, l'éthique chrétienne distingue l'économique comme telle et le système éthico-culturel. Ce dernier est porteur d'une certaine philosophie de la personne propre à chaque groupe social. Cette philosophie Sen la traduira en termes de *capabilités réelles*.

Ces devoirs de la personne humaine découlent de sa vie en communauté avec d'autres personnes qui, eux aussi sont sujets des droits et des devoirs. Ceci nous amène à aborder l'autre aspect qui est la sociabilité, comme cadre de vie et d'évolution naturel de la personne.

2.1.1.3.2. L'homme comme membre d'une communauté

Pour Aristote l'homme est un « *animal politique* », tandis que selon Th. d'Aquin, il est *l'image de Dieu* et *membre d'une communauté*. C'est là la nature essentielle de l'Homme. Cette nature a été occultée par les différentes théories politiques du contrat social, base de l'émergence de l'Etat moderne⁵⁴⁴ à en croire Th. Hobbes. L'aspiration profonde de l'homme à la sociabilité est tributaire même de sa qualité d'image de Dieu. Car Dieu n'a pas créé l'homme solitaire. L'homme ne se réalise que par ses relations avec autrui, qui l'aident à vivre et à s'épanouir⁵⁴⁵.

⁵⁴³ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 63.

⁵⁴⁴ Les théories politiques du contrat social parlent d'un état de nature primitif et fictif, où l'homme était un loup pour l'homme, selon l'expression chère à Hobbes et il situe ainsi l'origine de la société humaine dans une convention collective (contrat social) passée entre les hommes pour la défense commune de leurs propres intérêts.

⁵⁴⁵ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°12,4.

Le Concile Vatican II a à maintes reprises souligné cette sociabilité en disant entre autres que « la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. La vie sociale n'est donc pas quelque chose de surajouté : aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation »⁵⁴⁶. Par ailleurs le Concile ne définit pas les modalités de cette sociabilité. Cette modalité de la sociabilité rejoint la mentalité africaine soutenue par une matrice culturelle communautaire.

En outre, cette sociabilité est exprimée de la manière suivante par la conférence nationale des évêques catholiques des Etats-Unis: « La plénitude de la communauté ne se réalise que grâce à un amour actif de Dieu et du prochain. Les chrétiens aspirent à une vraie communion de tous les hommes entre eux et avec Dieu. L'Esprit du Christ est à l'œuvre dans l'histoire pour tisser des liens de solidarité entre les hommes jusqu'au jour où leur union atteindra la perfection dans le royaume de Dieu »⁵⁴⁷. Cette communion est vécue en réalité de manière différente selon les cultures et les sociétés.

En clair, nous pensons que c'est l'amour du prochain, image de Dieu, qui fonde essentiellement notre exigence de justice dans cette pensée chrétienne : « L'amour du prochain et la justice sont inséparables. L'amour est avant tout exigence absolue de justice, c'est-à-dire reconnaissance de la dignité et des droits du prochain. Et, pour sa part, la justice n'atteint sa plénitude intérieure que dans l'amour. [...] Parce que tout homme est l'image visible de Dieu invisible et le frère du Christ, le chrétien trouve en chaque homme Dieu lui-même avec son exigence absolue de justice et d'amour. Le message chrétien intègre dans l'attitude même de l'homme envers Dieu son attitude envers les autres hommes : sa réponse à l'amour de Dieu qui nous sauve par le Christ ne devient effective que par l'amour et le service des autres »⁵⁴⁸. Cette justice est vue en termes d'amour du prochain n'est pas vécue de la même manière dans les autres cultures que dans l'Occident 'chrétien'.

En somme, cette analyse nous a permis de mieux comprendre la vision chrétienne sur la personne humaine. La personne humaine n'est pas d'ordre mécanique ni d'ordre mystique seulement. L'homme est un être de chair et d'esprit qui forme un tout indivise, un être

⁵⁴⁶ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 25,1.

⁵⁴⁷ CONFÉRENCE NATIONALE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DES ETATS-UNIS, *Justice économique pour tous. Lettre pastorale des évêques des Etats-Unis sur l'enseignement social catholique et l'économie américaine*, Albeuve-Paris, Castella-Cerf, 1988, n°64.

⁵⁴⁸SYNODE DES ÉVÊQUES, *Justice dans le monde*, 1971, n°37 ; Lire aussi J-Y. CALVEZ, *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Eglise...*, p. 66.

singulier, mais aussi un être social. Cette approche chrétienne de la personne est bien l'une parmi tant d'autres, notamment les matérialistes qui ne voient en l'homme que la matière destinée à disparaître sans résurrection. Ce cadre de la sociabilité est une valeur morale intéressante pour l'Afrique, en vue de faire asseoir une éthique de la responsabilité collective en matière d'écologie et surtout y définir les modalités concrètes.

Après avoir élucidé ces notions liminaires sur l'anthropologie chrétienne du développement, nous pouvons à présent aborder la question du développement autour de la catégorie biblique de *vocation* et de *libération*.

2.1.2. Le développement comme expression de la vocation humaine

La pensée chrétienne sur le développement s'articule autour de la catégorie de vocation et surtout avec l'impulsion donnée par le Père L.J. Lebreton, qui a fondé le *Centre* et la *Revue Economie et Humanisme*, qui ont inspiré largement l'encyclique *Populorum progressio* (*Le développement des peuples*) du pape Paul VI⁵⁴⁹.

Dans ce point, nous verrons la problématique de la vocation et le droit au développement selon le Père L.-J. Lebreton, la vocation des peuples au développement, les limites de cette vocation, et enfin, le droit des peuples de chaque pays à un modèle de développement spécifique ou contextuel.

2.1.2.1. La vocation et le droit des peuples au développement

Le Père Lebreton fait valoir que toutes les réflexions sur les modèles du développement capitaliste et marxiste élaborés au lendemain de la Seconde Guerre mondiale avaient perçu la question du sous-développement des pays du Tiers Monde simplement comme retard technique et d'organisation de leurs structures. D'où, on proposait de les aider, afin de combler ce retard. C'est pourquoi : « on avait repéré une dizaine de signes caractéristiques du sous-développement : une haute mortalité, surtout infantile ; une forte fécondité non contrôlée ; une alimentation déficiente ; une hygiène rudimentaire ; la condition inférieure de la femme ; le travail des enfants ; la primauté de l'agriculture ; la faiblesse de l'instruction ; l'absence de suffrage universel libre, la rareté des classes moyennes »⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ La sensibilisation aux questions du développement, les différentes expressions connexes à ce thème telles que « développement intégral », « développement de tout homme et de tout l'homme », « développement authentique », « développement solidaire », « vocation à la croissance » etc. ainsi qu'un bon nombre de solutions proposées par *Populorum progressio* proviennent de la réflexion et surtout de l'expérience du Père L.-J. Lebreton, militant du développement. On peut lire V. COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise*, Paris Cerf, 1979, p. 12-16.

⁵⁵⁰ B. CHENU ET ALII. (dir.), *La foi des catholiques...*, p. 492.

En fait, on a pensé qu'une fois le diagnostic posé, on pouvait facilement appliquer des thérapies techniques. Malheureusement, on a abouti à un *mal-développement* ou un *contre-développement* ; en effet, de simples transferts technologiques, qu'ils se fassent ou non clés en main, accélèrent habituellement le processus de déstructuration des sociétés traditionnelles, sans pour autant les mettre à l'aise face à une assistance à sens unique et assez mal adaptée à leurs besoins profonds ⁵⁵¹.

Cette question a été abordée largement dans l'analyse du modèle de développement occidental appliqué en Afrique avant et après les indépendances nationales. Nous avons vu certaines théories du développement et leurs effets pervers en face des pratiques des sociétés traditionnelles. Il y a eu donc des victoires et des déboires colossaux comme le dira P. Bairoch. Le Père L.-J. Lebreton s'inscrit en faux contre cette conception du développement essentiellement *technocentriste* et *économétrique*, résultante des théories dominantes. Il va élaborer toute une *anthropologie chrétienne du développement*, dont on retrouve les apports essentiels dans les deux encycliques *Populorum progressio* de Paul VI en 1967 et *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II en 1987. Il fut un militant du développement des peuples, et surtout il croyait en la capacité de l'Eglise de *changer le monde*⁵⁵², grâce à sa mission prophétique de la diffusion du message de salut universel de Jésus-Christ. Son message a-t-il vraiment bien résonné dans les Eglises particulières et chez la Magistère ?

Notre humanité, selon lui, ressemble au blessé du chemin de Jéricho, attendant un Samaritain pour lui sauver la vie, tandis que les prêtres et les lévites sont ceux qui continuent calmement leur chemin de développement sans regarder la misère des autres populations, sans amour du prochain qui fonde l'exigence de justice sociale.

Bref, ce petit regard historique sur la question du développement et la référence faite au Père L.-J. Lebreton, nous permettent de bien comprendre la spécificité et la dimension de l'anthropologie chrétienne du développement, dont il semble être le pionnier. Il est clair que, selon ses convictions, c'est le développement humain qui demeure authentique. Ce développement humain concerne toutes les cultures et sociétés de la planète. Mais de quel humain s'agit-il ? Car nous savons que la pluralité des sociétés fait émerger aussi une pluralité de vision humaine.

Cette trouvaille constitue un apport original et très déterminant. Il sera reconnu trente ans plus tard et solennellement par le programme des Nations Unies pour le Développement

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 492.

⁵⁵² V. COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1979, p. 11.

(PNUD), en s'en arrogant la paternité. L'homme est donc appelé au développement et doit être libéré par le développement.

2.1.2.1.1. La vocation des peuples au développement

En effet, la vocation des peuples au développement est l'intitulé du cours du Père Lebreton dans lequel il synthétisait sa conception. C'était en 1959 à Angers, à la 46^{ème} Semaine Sociale de France. Selon le Père, la notion de développement est essentiellement corrélative de la notion de vocation à la différence de l'enrichissement, de la mise en valeur, de la croissance, de l'expansion, de la maximalisation, elle implique uniquement l'humain⁵⁵³. Pourquoi vocation humaine ? On voit comment le Père Lebreton met déjà de côté toute notion de revenu, de gain, de croissance matérielle et veut voir le développement en terme de la valeur humaine. Mais comment appliquer cette valeur humaine partout dans le monde ?

A en croire le Père, selon le plan divin, le développement est une faculté ou une caractéristique exclusive de l'homme, à la fois individuelle, sociale et collective. En d'autres termes, c'est l'appel au développement, à la réalisation maximale, plénière de son être, de ses potentialités naturelles. C'est ainsi que « La vocation d'une personne, dit le père Lebreton, est déterminée par un ensemble d'aptitudes. En première approche, répondre à sa vocation subjective, pour une personne, c'est utiliser ses aptitudes pour devenir le maximum qu'elle pouvait être. La vocation subjective dépendrait ainsi de ce que chacun porte en soi, en puissance, pour se réaliser en plénitude. Chacun serait appelé, dans le plan de Dieu, à devenir le plus qu'il peut être, en fonction de ce qu'il est »⁵⁵⁴.

L'expression '*en fonction de ce qu'il est*' à la fin de cet extrait dit tout. C'est-à-dire en fonction de chaque condition humaine et les aptitudes culturelles particulières. Il n'y a donc pas de modèle unique et matrice mère des autres. Comme nous le voyons, la *vocation* est définie comme un *projet*, toujours en lutte pour se réaliser au prix de sacrifices, face aux limitations personnelles et extérieures. Ces limitations proviennent de nos propensions à être moins et de nos propres faiblesses. Il s'agit d'une certaine injustice envers nous-mêmes et envers les autres. D'où il faut un certain dépassement et une maîtrise de soi pour surmonter

⁵⁵³ L.-J. LEBRET, *La vocation des peuples au développement*, dans *La montée des peuples dans la communauté humaine, Actes de la 46^{ème} Semaine Sociale de France*, Angers, Chronique sociale, 1959, p. 147.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

ces limites. L'homme est donc appelé à la grandeur, à une longue ascension et surtout à devenir lui-même en plénitude⁵⁵⁵, sans copier ou imiter servilement l'autre.

Quant aux obstacles extérieurs à la vocation humaine, ils sont imposés par l'ordre social et environnemental. Cela revient à dire que la vocation n'est pas seulement un fait personnel, mais aussi un fait de sociabilité. Il s'agit de devenir plus humain, dans le respect et la protection des droits des autres. Chacun de nous ne sera mieux et plus humain que dans la mesure où il tiendra aussi compte des autres. C'est cela la vraie justice interpersonnelle à appliquer en Afrique et pourquoi pas dans les autres sociétés dans le monde. Car le véritable bien personnel comporte entre autre une exigence de bien communautaire qui doit être recherché⁵⁵⁶.

Aussi, le père parlera des « *vocations avortées* » pour des personnes qui ont préféré la voie des facilités et des « *vocations gonflées* » pour ceux qui, par leur recherche de profit personnel mettent en difficulté des vraies vocations authentiques et légitimes⁵⁵⁷. Ces vocations avortées et gonflées favorisent l'émergence des structures d'injustice et créent finalement des relations interpersonnelles injustes et des milieux injustes tels que nous l'avons décrit pour le cas de l'Afrique dans la première partie de cette dissertation.

Il fait remarquer que la vocation humaine est donc limitée extérieurement par trois facteurs: le *respect de l'autre*, les *exigences du bien commun* et le *possible*. Ces facteurs posent problème en Afrique au regard de la description faite dans cette région. Le *possible* concerne les opportunités offertes par l'environnement ou le milieu de vie. C'est en ce sens que A. Sen, que nous avons vu dans le chapitre précédent, parlait de *capabilités*, des *libertés réelles* dont il faut tenir compte dans chaque contexte et milieu de vie.

Du coup, aspirer à devenir plus, qui constitue l'essence même de la vocation, n'est possible que dans un ensemble de conditions limitées restreignant les probabilités de réussite. De telle manière qu'un enfant si intelligent qu'il soit, ne pourra apprendre à lire et écrire que s'il y a des maîtres. Sa vocation d'intelligence se trouve donc limitée par le milieu etc. C'est

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 145. Cette idée de développement comme vocation du Père Lebreton a été consacrée par Paul VI, dans son encyclique *Populorum progressio*. Il le dit en ces termes : « Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer car toute vie est vocation. Dès la naissance, est donné à tous en germe un ensemble d'aptitudes et de qualités à faire fructifier : leur épanouissement, fruit de l'éducation reçue du milieu et de l'effort personnel permettra à chacun de s'orienter vers la destinée que lui propose son Créateur. Doué d'intelligence et de liberté, il est responsable de sa croissance ou de son salut. Aidé parfois gêné par ceux qui l'éduquent et l'entourent, chacun demeure, quelles que soient les influences qui s'exercent sur lui, l'artisan principal de sa réussite ou de son échec : par le seul effort de son intelligence et de sa volonté, chaque homme peut grandir en humanité, valoir plus, être plus » (PP 15).

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 146.

vraiment la théorie de la justice sociale comme *capabilités* de Sen qui se retrouve déjà dans la pensée du Père Lebreton. Il a donc été le précurseur d'A. Sen dans son approche du développement humain.

En ce qui concerne le mot *développement*, notion corrélative à la vocation, le Père Lebreton le définit d'abord négativement, par opposition aux notions matérialistes et quantitatives d'enrichissement auxquelles le réduisent généralement la théorie et le discours économiques. Pour lui : « L'enrichissement n'est que le plus avoir ; la mise en valeur n'est que l'utilisation des ressources physiques ; la croissance n'est que l'élévation du revenu global, sans que l'on tienne compte de sa distribution entre les couches sociales ; l'expansion n'est que le dynamisme de la croissance, la maximalisation n'est que le meilleur rendement du capital et du travail, autant de concepts, utiles sans doute, mais qui masquent le problème humain. Le succès, en chacune des perspectives ainsi définies, n'est que quantitatif. La valorisation humaine de tout l'homme et de tous les hommes, est escamotée. Elle n'entre pas en ligne de compte »⁵⁵⁸. Développer ici revient à une croissance économique, la réalité humaine dans ses multiples facettes n'est pas prise en compte.

Par contre, le développement authentique peut-être défini comme humain intégral harmonisé. Il l'affirme comme suit : « Le concept de développement, au contraire, ne peut faire abstraction de l'homme qu'en se qualifiant par l'adjectif économique. De soi, le développement est intégral, comme celui de l'être vivant. Tout, chez l'être vivant qui se développe, doit croître en même temps, dans l'harmonie. Le seul développement authentique est le développement intégral harmonisé, celui de tout l'homme et de tous les hommes, celui de toutes les unités territoriales et de toutes les couches sociales »⁵⁵⁹.

Cette définition met en évidence la pluralité de modèles selon les cultures, les peuples et les territoires. Il ne s'agit sûrement pas d'un modèle unique. C'est plutôt une vision large et beaucoup plus humaine. Cette définition promeut à notre avis l'écodéveloppement, objet de notre recherche présente. D'une manière plus technique le Père la définit de cette manière : « La série des passages pour une population déterminée et pour toutes les populations partielles qui l'intègrent, d'une phase moins humaine, à une phase plus humaine,

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 148. Cette approche a été aussi celle de Paul VI dans *Populorum progressio* : « Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. Comme l'a fort justement souligné un éminent expert (Le père L.-J. Lebreton que le Pape cite nommément ici en note infrapaginale) : « Nous n'acceptons pas de séparer l'économie de l'humain, le développement des civilisations où il s'inscrit. Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité toute entière » (PP, 14).

au rythme le plus rapidement possible, au coût le moins élevé possible, compte tenu de la solidarité entre toutes les populations »⁵⁶⁰.

En somme, cette approche du développement souligne la dimension universelle de ce processus de transformation multidimensionnel. Il commence par les entités les plus petites aux plus grandes, du village au peuple et du peuple à un niveau mondial. R. Dumont l'avait aussi signifié que tout développement doit commencer par les petits villages pour le cas d'Afrique. Une telle approche est objet même d'une économie humaine selon le Père Lebreton, c'est-à-dire une économie qui crée davantage les possibilités de solidarité au niveau local, national et même international que de chercher du profit égoïste.

Ainsi l'aspiration au plus être des peuples se confondra désormais avec leur aspiration au développement authentique. Et cette aspiration est un droit à un développement intégral et bien harmonisé. Mais malheureusement cette vocation se heurte aussi à des obstacles.

2.1.2.1.2. Les obstacles à la vocation humaine au développement

L'aspiration au développement semble hypothétique surtout dans les pays du Sud : faiblesse dans la transformation des ressources naturelles, absence des conditions sociales et politiques à la réussite et mauvaise gestion de l'environnement.

Le premier obstacle concerne surtout les ressources techniques, financières et les experts ou les cadres en la matière. Mais signalons aussi certains problèmes du sol vus dans la première partie de notre dissertation pour les pays africains: salinisation, latéritisation, sécheresse, pluviosité abondante, manque des sources d'énergie et beaucoup d'autres etc.

Quant au second facteur, c'est là où les conditions naturelles permettent la réalisation du développement, mais où manque la volonté politique des gouvernants comme dans la plupart des pays africains, alors que les conditions sociales sont gages de succès. Selon le Père Lebreton : « Les classes dirigeantes n'ont pas souci du peuple ; les gouvernants sont instables et parfois même oppresseurs ; les administrations sont corrompues ou incapables ; les partis s'affrontent stérilement, faute de programme constructif. Le développement possible ne se produira pas. La vocation du peuple entier au développement sera frustrée. Mais même dans les cas plus prometteurs, il y a toujours manque de techniciens et insuffisance ou mauvaise orientation de l'épargne. Ici, il s'agit de pratiques traditionnelles de l'usure dont le taux peut atteindre jusqu'à 25% par mois ; là les placements se font principalement en

⁵⁶⁰ Ibid., p. 148 et voir aussi *Populorum Progressio*, n° 20 : *Vers une condition plus humaine*.

opérations spéculatives ; souvent devant les probabilités d'inflation, les capitaux qui seraient disponibles fuient vers les pays développés à monnaie stable »⁵⁶¹.

En d'autres termes, le Père Lebreton révèle ici par ces mots, le triste sort du continent africain et nous dit ce qu'on aurait dû faire à la veille des indépendances nationales. Il fallait absolument changer les choses et surtout de vision du développement. Ce militant du développement avait prévu les catastrophes naturelles actuelles qui étaient déjà inscrites dans les contradictions du système économique néolibéral universalisé.

Par ailleurs, il proposait de résoudre ces contradictions et de créer des changements nécessaires entre les peuples, comme entre les différents groupes sociaux. On sent sa volonté de prendre en compte les potentialités du terrain et du vécu culturel pour faire assoir un projet de développement local et spécifique, d'autant plus que le développement demeure un droit.

2.1.2.1.3. Le droit des peuples au développement

Au fond, le droit des peuples au développement est une conséquence directe de leur vocation universelle. Par contre, selon le Père Lebreton, ce droit diffère selon la nature et l'urgence de chaque pays, si bien qu'« Il ne peut y avoir de droit strict que si le peuple et ses élites ne sont pas responsables de l'état de sous-développement. Chaque peuple voulant faire jouer la solidarité internationale doit d'abord accomplir ce qui est en son pouvoir pour sortir de la misère et de l'insécurité »⁵⁶², or ce n'est pas le cas pour l'Afrique. Elle épouse des grandes théories du développement et de l'écologie au niveau international, sans pour autant gérer ses problèmes fondamentaux. C'est au fond sauter au planétaire sans prendre du recul.

Concrètement, c'est dans la doctrine du *bien commun*⁵⁶³ que le Père Lebreton trouve les fondements théologique et philosophique du droit des peuples au développement. Il affirme ce qui suit : « La doctrine du 'bien commun', désormais remise en honneur, ne se confond pas avec celle de l'intérêt général. En disant 'bien', qu'il s'agisse des personnes ou des groupes, on se place sur le plan du développement authentique. N'est bien que ce qui fait plus valoir. L'intérêt a toujours quelque aspect sordide. Le bien est ce qui épanouit, ce qui donne plus d'être »⁵⁶⁴. Par cette conception du bien, le père ouvre un éventail d'approches du bien, du

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 153-154.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 154.

⁵⁶³ Le principe chrétien du *Bien commun* de la doctrine sociale de l'Eglise dérive de la dignité, de l'unité et de l'égalité de toutes les personnes, en tant qu'images de Dieu, comme nous l'avons signifié plus haut. Le bien commun est un bien universel de nature morale. L'expression « *bien commun* » est utilisée par Léon XII, dans *Rerum novarum* (RN, 37), comme synonyme de l'expression « *intérêt commun* ».

⁵⁶⁴ L.-J. Lebreton, *La vocation des peuples au développement*, a.c., p. 154.

bonheur pour chaque société et culture. Il n'a pas une application universelle en matière de développement.

Mise à part, la doctrine du *bien commun*, le droit au développement puise également son fondement juridique dans la Charte des Nations Unies à son article 55, qui prescrit à tous les pays membres de travailler à la promotion du progrès social et d'offrir un meilleur standard de vie dans une liberté très élargie. Egalement, la déclaration des droits de l'Homme, en son article 25, stipule que chacun a droit à un bon niveau de vie pour sa santé et son mieux-être pour lui et sa famille, ceci incluant la nourriture, le vêtement, le logement, les soins médicaux, les services sociaux nécessaires et le droit à la sécurité en cas de chômage, d'incapacité, de veuvage, de vieillesse ou d'autres carences⁵⁶⁵. En revanche, cet article ne dit pas comment l'appliquer ni le vivre dans chaque contexte culturel. C'est à chaque contexte de définir les modalités de l'application de ce qu'est un bon niveau de vie par rapport à ses réalités du terroir. C'est cela bien la théorie des capacités de Sen que nous avons analysée.

Du coup, ce droit n'est plus réservé qu'à un seul peuple dans un coin du monde. Cette approche nous aide à apprécier de manière critique le discours unique sur les stratégies du développement, comme également sur la prétention d'imposer un paradigme par toute forme de méthodes allant jusqu'à légitimer la violence. C'est pourquoi : « Quand un peuple ne se développe pas par la faute de ses élites, il appartient d'abord à ce peuple d'en fomenter de plus valables. Une pression extérieure ne peut intervenir que si elle est totalement désintéressée et postulée, directement ou tacitement, par l'ensemble du peuple. La prise en tutelle ne peut être le fait de quelque gouvernement étranger agissant de son propre chef »⁵⁶⁶.

Concrètement, ce droit au développement implique pour le moment une grande solidarité, en vue du bien commun de l'humanité, objet justement de la justice sociale. Mais les solidarités entre les différents peuples doivent être encouragées et même légitimées en ce temps de crise écologique.

En résumé, le Père Lebreton a insisté sur l'urgence de l'éclairage théologique de la vision chrétienne du développement, comme expression de la vocation humaine. Cet approfondissement sur le plan théologique s'est opéré à partir du Concile Vatican II, surtout avec l'impulsion donnée par la problématique de l'anthropologie dans *Gaudium et spes* et s'est poursuivi dans *Populorum progressio* du Pape Paul VI et surtout encore dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II. H. Cazelles la présente comme vraiment

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 155.

un écho de la révélation et une certaine adaptation de l'enseignement social de la Bible par rapport aux nouvelles situations de développement des peuples⁵⁶⁷. Le Dieu de l'histoire du salut, c'est-à-dire celui d'Abraham et d'Israël est nettement un Dieu de vie. Dès lors tout signe de vie, dans chaque histoire humaine, est un signe d'une présence divine.

La Tour de Babel (Gn 11) constitue une grande œuvre humaine de développement, mais malheureusement, elle a abouti à la division des langues, des cultures. Car elle était le symbole de l'impérialisme culturel et technique babylonien. Ici, le processus du développement est vicié par le péché qui pervertit le cœur humain, en abusant de son intelligence et de sa volonté, jusqu'en faire le rival de Dieu.

Donc le vrai droit au développement des peuples ne se réalise qu'en utilisant leurs potentialités réelles avec modération, discernement et sagesse dans chaque contexte social. Les gouvernements et ceux qui pensent le développement devront être prudents et entourés des sages conseillers capables de bien réfléchir, de bien juger et de bien agir. Cela voudrait simplement dire que le développement n'est pas seulement une vocation et un droit, mais aussi un processus de libération des peuples du monde.

2.1.3. Le développement comme processus de libération des peuples

Dans son discours-programme, condensé dans la *déclaration messianique* d'Isaïe 61,1-2, inaugurant son ministère public dans la synagogue de Nazareth, Jésus-Christ affirme d'une manière évidente sa mission de libération. Il dit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur » (Lc 4, 16-19).

Plus loin encore, Jésus dit que l'Evangile est une épée tranchant et surtout un feu dévorant (Mt 10,34-36 ; Lc 12, 49-53). L'Ecriture dit à ce sujet : « Je suis venu jeter un feu sur la terre et comme je voudrais que déjà il fût allumé ! [...] Pensez-vous que je suis venu apporter la paix sur la terre ? Non, je vous le déclare, mais bien la division. Désormais en effet, dans une maison de cinq personnes, on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois. On sera divisé, père contre fils et fils contre père, mère contre sa fille et fille contre sa mère, belle-mère contre sa bru et bru contre sa belle-mère » (Lc 12, 49.51-53).

⁵⁶⁷ H. Cazelles, *Lo sviluppo come espressione della vocazione umana alla luce della Scrittura*, dans *Quaderni de « L'Osservatore Romano »*, *L'uomo misura dello sviluppo*, Città del vaticano, Libreria vaticana, 1988, p. 24.

Il découle que le Dieu de Jésus-Christ s'est montré libérateur tout au long de l'économie du salut avec son peuple. Il résiste aux orgueilleux, à l'injustice, aux inégalités et dénonce de tout ce qui ne respecte pas la dignité de l'homme créé à son image. Il combat toutes sortes d'idoles et des paradis superficiels que les hommes auraient créés sur terre. Dieu par sa parole éclaire son peuple et le guide. Cette histoire comme dira V. Cosmao est « *révélatante* »⁵⁶⁸, c'est-à-dire une histoire qui s'interprète dans le temps, se réalise et dit la présence même de Dieu parmi son peuple. Une histoire du salut actualisée.

C'est dans ce registre évangélique de '*libération*', que s'inscrit le courant latino-américain, dénommé la *théologie de la libération*, née à partir de la misère sociale des populations. Elle invite les chrétiens à s'engager dans le mouvement de libération des structures de péché qui les écrasent. V. Cosmao proposait déjà, à la publication de l'encyclique *Populorum Progressio* en 1967, l'idée d'une *théologie du développement*, « Non pas au sens d'un discours théologique sur le développement selon la doctrine sociale de l'Eglise, mais au sens d'une interprétation de la vie de la foi à partir de sa réalisation dans une pratique de développement »⁵⁶⁹. Il fallait donc partir de l'expérience humaine et en déduire une pratique du développement. Ici, l'impulsion doit venir de la praxis existentielle et non d'un discours élaboré d'en haut et donc bureaucratique.

2.1.3.1 L'émergence du courant de la libération

Rappelons-le encore que pour les pays d'Afrique et d'Asie récemment indépendants, le développement avait été pensé en termes de vocation et de possibilités d'accès à la modernité à la manière occidentale. Par contre, pour les pays de l'Amérique du sud, indépendants depuis longtemps, le développement était vu comme processus de *libération*, qui sera repris dans la problématique théologique relative à cette Eglise particulière.

C'est vers les années 1970 que cette théologie de la libération a été pensée et structurée comme au service de la vie des populations américaines. Elle s'articule autour des trois grandes directives pastorales fondamentales de la conférence fondatrice de Medellin en 1968 dont : *l'option préférentielle pour les pauvres*, *la libération intégrale de l'homme* et les *communautés ecclésiales de base*⁵⁷⁰. L'innovation consiste dans l'abandon du terme onusien

⁵⁶⁸ V. COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise...*, p. 187.

⁵⁶⁹ V. COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise...*, p. 13.

⁵⁷⁰ « Medellin c'est en Colombie. Ici on introduit un schéma de l'analyse de la situation qui a réussi à associer les contributions des sciences sociales, nécessaire à une compréhension globale de la réalité, avec le riche patrimoine doctrinal de l'Eglise, qui sert de critère valable de l'analyse pour la réalité dans une démarche qui est non seulement technique mais pastorale. Grâce à cette démarche méthodique, les évêques ont pu se plonger en partant de considérations abstraites, dans le monde réel, et ressentir de la sorte l'impact des situations humaines

de *développement*, au profit du concept biblique de *libération*. Car ce dernier a plus de signification existentielle pour les populations latino-américaines.

Nous pouvons à la suite du théologien péruvien *Gustavo Gutierrez*, initiateur du mouvement, découvrir son contenu et son programme, dans son ouvrage clé *Teologia de la liberacion. Perspectivas*: « La théologie de la libération est une théologie du salut dans les conditions concrètes, historiques et politiques d'aujourd'hui. Les médiations historiques et politiques actuelles, qui sont des valeurs par elles-mêmes, changent la manière de vivre et de penser 'le mystère caché depuis tous les temps et révélé', le mystère de l'amour du Père et de la fraternité humaine, le mystère du salut. C'est cela que le terme de '*libération*' voudrait rendre présent. Une réflexion théologique dans le contexte de la libération part du fait de percevoir que ce contexte même nous oblige à repenser radicalement notre être chrétien et notre manière d'être l'Eglise. Cette réflexion sur la Parole accueillie dans la foi en appellera aux différents langages de la pensée contemporaine, aux sciences humaines et à la philosophie. Mais surtout elle fera référence d'une manière neuve à la praxis historique. Ceci manifeste sa différence avec tout essai visant à maquiller de '*préoccupations sociales*' ou à rajeunir avec un vocabulaire de '*libération*' des vieilles positions pastorales et théologiques »⁵⁷¹.

Il ressort de ce texte que le choix du terme '*libération*' révèle tout un programme. C'est par opposition à un certain nombre de termes venus des pays riches qu'on l'a choisi. De cette manière, on ne parlera plus de '*tiers-monde*' d'une manière neutre comme à la conférence de Bandoeng en 1955. Avant on parlait de *développement* et de *sous-développement*. Mais vers 1965, ces vocables ont été évacués.

En réalité, ces termes évacués illustraient que l'évolution des pays riches devait être un modèle et que le type de rapport Nord-Sud devait être maintenu. C'est pourquoi les théologiens latino-américains engagés dans le combat anti-impérialiste préfèrent parler de lutte de '*libération des peuples dominés*'. Il s'agit de montrer que l'initiative et l'orientation

qui exigent une intervention prophétique » On peut lire à ce sujet S. BERNAL RESTREPO, L'Amérique latine, dans R. BERTHOUSOZ ET R. PAPINI (éd.), *Ethique, économie et développement. L'enseignement des évêques des cinq continents (1891-1991)*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires Fribourg- Editions du cerf, 1995, p. 86.

⁵⁷¹G. GUTTIÉREZ, *Théologie de la libération. Perspectives*. Trad. Française par F. MALLEY, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 325.

de cette lutte ne viendrait que des populations elles-mêmes⁵⁷² et non d'une autre instance d'en haut ou d'extérieur.

En fait, cette *libération* est définie par les théologiens latino-américains comme essentiellement une théologie de la vie. En d'autres termes, la notion de *libération* est étroitement liée à la *promotion de la vie* des masses populaires. Ces masses sont opprimées et exploitées par le paradigme économique du capitalisme libéral par l'entremise des sociétés transnationales, des forces armées qui repoussent violement des revendications légitimes des populations, des organismes culturels complices d'aliénation et même les missions chrétiennes avilissantes⁵⁷³. Ces populations subissent donc des situations graves d'injustices sociales. Cette situation est de même vécue par les populations africaines. La *libération* a été conçue comme la garantie du droit de tout homme à la satisfaction des besoins fondamentaux par le travail. C'est ainsi que sur le terrain, on a vite fait un rapprochement entre la théologie de la libération et les mouvements socialistes⁵⁷⁴.

En revanche, le surgissement de ce courant théologique a été ressenti comme un véritable coup de foudre dans la pensée théologique post-conciliaire. Car elle s'est affirmée en rupture avec le paradigme théologique traditionnel, c'est-à-dire magistériel et officiel. Alors qu'il est vraiment la texture d'une intelligence théologique contextuelle pour la survie des peuples opprimés. Ces derniers sont tous mobilisés au nom de l'Evangile, en vue d'obtenir une certaine indépendance politique, économique, sociale et culturelle contre l'oppression et d'exploitations imposées entre autres par les Etats-Unis et leurs alliés européens.

En premier lieu, cette théologie s'est intéressée à la politique, pour la simple raison que les régimes militaires au pouvoir étaient très répressifs. Il fallait donc se battre pour la démocratie. C'est ainsi que les préoccupations politiques et la défense des droits de l'homme étaient au premier plan dans l'élaboration de ce courant théologique. Il fallait éclairer et conjuguer l'action politique et la foi par rapport aux situations d'injustice des populations.

En deuxième lieu, les questions économiques étaient aussi au rendez-vous dans la relégation au dernier plan des préoccupations sociales. Cette perception des choses conduira les théologiens latino-américains, à rechercher la raison de l'enracinement des régimes

⁵⁷²G. CASALIS, *Libération et conscientisation en Amérique Latine*, dans *Idéologies de libération et message du salut*, IVème Colloque du Cerdic organisé Strasbourg du 10 au 12 mai 1973, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1973, p. 170-171.

⁵⁷³*Ibid.*, p. 165.

⁵⁷⁴*Ibid.*, p. 104.

répressifs dans les questions économiques locales et internationales. Il a été aussi prouvé que le modèle économique soutenu par ces régimes était carrément du type néolibéral radical⁵⁷⁵.

En revanche, cette pratique théologique différente du monde romain, lui valut l'épithète de « *théologie politique* », de « *pur marxisme* », de « *théologie pro dépendantiste* »⁵⁷⁶, donc de théologie à tendance *non-catholique* et donc dangereuse pour la foi. Une théologie qui s'écarte de la vraie mission de l'Eglise, qui consiste à annoncer l'Evangile ! Et pourtant on a perdu de vue, qu'on pouvait déduire de l'Ecriture des registres appuyant le développement, qui soient ouverts à tout homme et dans toutes circonstances historiques. Nombreux sont des théologiens qui reconnaissent aujourd'hui, que la foi en Dieu ne contredit pas le discours sur le développement. Au contraire, elle s'y inscrit, mais avec discernement⁵⁷⁷.

Evidement, les tenants de ces courants ont reconnu certaines erreurs dans sa mise en œuvre. Ces théologiens furent condamnés par le Magistère à cause d'une certaine interprétation marxiste de l'Evangile et surtout de l'exégèse de l'Exode 3,7-8⁵⁷⁸. Ce verset les a impliqués sérieusement dans l'analyse de la situation sociopolitique et économique de la région. C'est cette implication qui a été vigoureusement condamnée à deux reprises par la Congrégation de la Doctrine de la foi⁵⁷⁹.

D'une manière générale, on reconnaît que c'est en 1971, avec la publication par Gustavo Gutierrez, qui essaie d'interpréter la Bonne Nouvelle à la lumière de la théorie marxiste, que la théologie de la libération a fait son irruption. M. Dean le résume comme suit : « Les théologiens de la libération voient dans le marxisme la seule théorie capable d'offrir une analyse systématique et précise sur les causes de la pauvreté de même qu'une proposition concrète et radicale pour l'abolir. La lutte des classes c'est, en somme, prendre le parti des dominants. La neutralité sur ce point est impossible »⁵⁸⁰. C'est le piège dans lequel sont tombés les tenants de ce courant théologique contextuel. On a vite constaté que l'engagement

⁵⁷⁵ H. ASMANN E F. J. HINKELAMMERT, *Idolatria del mercato...*, p. 65.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 59-62.

⁵⁷⁷ B. CHENU ET ALII. (DIR.), *La foi des catholiques...*, p. 494-495.

⁵⁷⁸ Dans ce verset Dieu dit à Moïse, j'ai vu la misère de mon peuple en Egypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses chefs de corvée. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour les délivrer de la main des Egyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays, un pays ruisselant de lait et de miel...

⁵⁷⁹ A ce sujet, nous pouvons nous référer à deux Instructions de la sacrée Congrégation de la Propagande Fide, publiées en deux ans d'intervalle : *Instructions sur quelques aspects de « la théologie de la libération » Libertatis nuntius* du 6 août 1984 et *Instruction sur « la liberté chrétienne et la libération » Libertatis conscientia* du 23 mars 1986.

⁵⁸⁰ M. DEAN, *La théologie de la libération*, dans <<http://www.web.apc.org/drainvil/viejios/octobre/libération.com>>

radical, dans le combat contre le pouvoir oppresseur en place, a amené de nombreux chrétiens à se joindre aux différents mouvements de guérillas. Cet aspect de violence armée a été condamné fermement.

Quoi qu'il en soit, on peut reconnaître aujourd'hui que la théologie de la libération demeure pertinente et juste dans certains pays comme manière de lire et de mettre en pratique la Bonne Nouvelle du salut. Et d'ailleurs, Jean Paul II a levé, dans *Sollicitudo rei socialis*, la suspicion générale qui entachait ce courant, en rapprochant les deux notions *développement* et *libération* contrairement à ceux qui les voyaient opposées⁵⁸¹. Pour lui, « L'aspiration à la libération par rapport à toute forme d'esclavage, pour l'homme et pour la société, est, affirme Jean-Paul II, quelque chose de noble et de valable. C'est à cela que tend justement le développement, compte tenu de l'étroite relation existant entre ces deux réalités. Un développement purement économique ne parvient pas à libérer l'homme, au contraire, il finit par l'asservir davantage. Un développement qui n'intègre pas les dimensions culturelles, transcendantes et religieuses de l'homme et de la société contribue d'autant moins à la libération authentique qu'il ne reconnaît pas l'existence de ces dimensions et qu'il n'oriente pas vers elles ses propres objectifs. L'être humain n'est totalement libre que lorsqu'il est lui-même dans la plénitude de ses droits et de ses devoirs : on doit en dire autant de la société tout entière »⁵⁸². Pour lui développer, c'est intégrer les dimensions culturelles, transcendantes et religieuses de l'homme. C'est exercer les potentialités réelles de chaque condition humaine.

Comme nous le remarquons, le vrai enjeu théologique consiste à montrer que le discours chrétien sur le développement des peuples, demeure toujours à la fois contextuel, historiquement déterminé, mais toujours en relation avec l'éclairage biblique et dans ce cas, il y a donc du sens pour les hommes auxquels il s'adresse. C'est là en fait le sens même de la question d'éthique théologique. Cette réalité concerne aussi bien le rapport entre l'économie et la théologie de libération.

2.1.3.2. Rapport entre l'économie et la théologie de la libération

La question du rapport intrinsèque entre la théologie et l'économie a été approfondie d'une manière systématique par certains théologiens et sociologues depuis 1976, dans le Département Œcuménique d'Investigations (DEI). Il a été fondé par le brillant théologien et sociologue brésilien Hugo Assmann, un des initiateurs du courant de la libération et

⁵⁸¹ J-Y. CALVEZ, *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Eglise...*, p. 210-211. On peut aussi à ce sujet lire C-J PINTO DE OLIVEIRA, *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1992.

⁵⁸² JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 46.

l'économiste allemand Franz J. Hinkelammert comme figure de proue. Leur réflexion en matière d'économie et de théologie peut se résumer en termes d'idolâtrie du marché, qui sacrifie et détruit en abondance les vies humaines. D'où il faut réfléchir sur le rapport entre le Dieu de la vie et les conditions sociales de ces pays.

Cette théologie place son analyse du développement sur le paradigme économique, dans la mesure où l'économie est devenue actuellement un enjeu de taille. En raison de son caractère stratégique, elle est le lieu de questionnement éthique, culturel et surtout d'interpellation de nos sociétés modernes.

En réalité, la réflexion chrétienne en matière d'économie a connu un peu de retard, suite au fait que cette dernière, « née comme science d'une revendication d'autonomie de la philosophie pratique, affirmée comme action spécifique qui se distingue de la charité et des raisons du bien commun au bénéfice des intérêts personnels et surtout de l'échange des marchés, a été le facteur le plus puissant de la transmutation des valeurs du monde moderne. L'économie est devenue peu à peu culture, dans le sens anthropologique, et a trouvé en elle-même ses règles et ses finalités »⁵⁸³.

C'est pourquoi, la théologie de la libération affronte la situation économique en place, en se référant au thème théologique central de *Dieu de la Vie* et la vie sociale. Autour de ce thème, tournent d'autres encore, qui renvoient évidemment à la situation économique de ces pays, tels le *Dieu libérateur*, le *Dieu des pauvres*.

2.1.3.2.1. Rapport entre Dieu de la vie et la vie sociale

La plupart des discours de ces théologiens concernent surtout la sphère de la *religion économique*. De prime à bord, cette dernière est disqualifiée comme idéologique et fallacieuse. Il s'agit du fameux dogme anthropologique de l'*homo oeconomicus* néoclassique qu'il faut analyser. Ces théologiens tentent d'approcher les hommes dans leur vie concrète, leurs besoins réels et pas simplement dans le monde du marché. Ils dénoncent une certaine inadéquation entre la vie réelle de ces populations avec les théories économiques mises en œuvre. Ils ont pour visée fondamentale : la sécurité sociale et une réponse aux besoins de première nécessité.

En effet, ces théologiens contestent la position de certains économistes, qui soutiennent que l'échec de leurs théories est dû surtout à leur mauvaise application par ceux

⁵⁸³R. PAPINI, *Introduction au Colloque de Fribourg sur l'enseignement des évêques en matière d'éthique économique du développement...*, p. 23.

qui en bénéficient. Ils déclarent clairement que « Les modèles économiques adoptés par nos pays, malgré leurs variantes formelles, obéissent à une logique contraire à la satisfaction des besoins élémentaires des populations. Même si l'on ne fait pas des analyses affinées des présupposés de la théorie économique qui sous-tendent ces modèles, l'on constate et l'on dénonce le fait qu'ils n'opèrent nullement en faveur de la vie des majorités. Les théologiens de la libération n'entendent pas, ce faisant, blanchir les politiciens, mais il est fort difficile, relèvent Hugo Assmann et Franz J. Hinkelammert, de trouver des affirmations claires et nettes, à la seule charge des mauvais politiciens. Il y a donc l'intime conviction générale qu'il existe bien des mensonges économiques et des théories économiques équivoques et fallacieuses »⁵⁸⁴.

En d'autres termes, ils soutiennent, partant de leur expérience auprès des pauvres et de leur réflexion biblique qu'« une vision de l'économie qui sépare les variables économiques des variables sociales est inacceptable, parce que les sujets de l'économie sont des êtres humains avec des nécessités réelles non satisfaites et non des simples acteurs sur le libre marché, qui exercent le libre choix rationnel, selon leurs préférences subjectives; les modèles économiques élaborés et les théories sur lesquelles ils se fondent opèrent avec des critères inacceptables, parce qu'ils n'établissent pas leurs priorités à partir de la satisfaction des nécessités réelles de la vie humaine des masses appauvries »⁵⁸⁵.

Voilà pourquoi, la théologie de la libération donne une place importante à l'analyse des thèmes tels que le « *Dieu des pauvres* », « *l'idolâtrie* », « *les forces de la vie* » contre les « *forces de la mort* », la « *théologie de la vie* » contre la « *théologie nécrophile* », la « *dimension sociale du péché* » et les fameuses « *structures de péché* » qui sont sérieusement abordées dans ce courant théologique de la libération. Nous pensons que ces thèmes devraient inspirer aussi l'actualité théologique en Afrique subsaharienne, car les populations traversent les drames similaires aux populations latino-américaines.

Au fond, ces théologiens pensent que l'économie est incontestablement un domaine aussi bien de la *charité* que de l'*espérance* chrétienne, dans la mesure où elle est le terrain de la rencontre avec l'autre, lieu de la production et de la reproduction des biens matériels pour la survie. C'est à ce niveau qu'ils remettent en honneur le thème traditionnel du '*Dieu de la*

⁵⁸⁴ H. ASSMANN ET F. J. HINKELAMMERT, *L'Idolatrie de mercato... (En français c'est l'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché)*, Paris, Cerf, 1993, p. 57.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 58. Lire aussi Ch. Ansperger, *L'économie c'est nous...* Ce livre essaie aussi de voir dans la même direction la réalité économique. L'auteur fait une critique des systèmes économiques et montre que le sens éthique de l'économie c'est d'abord de satisfaire l'homme et non l'économie pour l'économie.

vie connu depuis longtemps dans la tradition biblique : « Si Dieu est le Dieu de la vie, il est aussi le Dieu de la vie humaine. Alors, sa volonté est que tous les hommes puissent vivre. Si Dieu est le Dieu de la vie, il est le Dieu de la possibilité concrète de vivre. Le Dieu de la vie est ce Dieu qui fait des pauvres l'objet de sa prédication. Puisque les pauvres sont marginalisés dans leurs possibilités concrètes de vie, leur Dieu ne peut être autre que le Dieu de la vie. Ainsi, la plus grande offense à Dieu a lieu là où l'homme est privé de telles possibilités. L'acte de foi en Dieu consiste, dès lors, à affirmer l'option préférentielle pour les pauvres et à réaliser, à travers elle, la volonté de Dieu »⁵⁸⁶.

Du coup, l'affirmation de la vie, en commençant par celle des marginalisés et des laissés-pour-compte de notre système économique, demeure le nerf central de l'articulation théologique de ce courant de libération. Cette affirmation est centrée sur son caractère historique réel et concret, car il n'est pas seulement question de préserver la vie physique menacée sur le plan matériel, mais de la vie au sens large, c'est-à-dire sociale, fraternelle et écologique. Il y a là un lien réel à établir entre le corps du pauvre qui souffre et le corps des autres hommes dans le monde. On retrouve là la notion de *fraternitas* qu'il faut évoquer comme élément constitutif de la vie⁵⁸⁷. Cette pensée de la vie rejoint fort la mentalité africaine et l'importance de la notion de *fraternitas*⁵⁸⁸.

Nous savons par ailleurs qu'en Amérique-Latine comme en Afrique subsaharienne, la question de pauvreté relative est évoquée comme nœud du *sous-développement*, selon les théories onusiennes et qu'il faut éradiquer pour accéder au développement. Notons par contre que cette pauvreté n'est pas naturelle, mais elle est plutôt expression de l'accaparement des revenus de productions entre les mains d'une minorité. F. Perroux la qualifie de l'« *avarice des nations* »⁵⁸⁹. Cette dernière est plus dangereuse que l'avarice individuelle, dans la mesure

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 382-383.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 367.

⁵⁸⁸ On peut revoir l'explicitation de cette notion de *fraternitas* à travers l'analyse faite dans la première partie de cette thèse sur la solidarité africaine et le sens de la famille élargie.

⁵⁸⁹ F. PERROUX, *De l'avarice des nations à une économie humaine*, dans *Richesse et misère. Croissance et répartition du revenu National*, 39^e semaine Sociale de France, Dijon, Chronique Sociale de France, 1952, p. 195-212. Cette expression veut dire dans l'optique de François Perroux que le Produit national bénéficie aux seuls nationaux. La plus libérale des nations est dotée d'un Etat qui exerce le monopole de la violence légitimée : les polices, les marines, les flottes, parfois les forces spirituelles sont mobilisées pour établir ou modifier les cadres politiques à l'intérieur desquels les marchands feront leurs affaires. Parce que la plus libérale des nations tire tout le parti possible d'une sorte de transfiguration collective, de moralisation de l'avarice quand elle peut se dire nationale. Gagner pour soi est respectable : faire gagner sa nation est pire. Affamer un ouvrier, rosser un noir ou un jaune est parfois une cruelle exigence de l'équilibre d'une firme : agir de même pour la grandeur du pays passera pour une décision de politique réaliste [...] Les gloires mercantiles des économies dominantes du XIX^e et XX^e siècle font oublier les plaies des faubourgs et les hontes des établissements d'outre-mer. Des peuples entiers, classes ouvrières incluses, célèbrent avec bonne conscience, *l'avarice triomphante des nations*.

où « ne cherchons pas ailleurs les raisons d'une optique faussée sous laquelle nous confondons quelques performances d'Européens et d'Occidentaux avec le progrès de l'économie des hommes »⁵⁹⁰.

Grâce à la lumière d'*avarice des nations* de F. Perroux, nous comprenons des notions éthiques de *péché social*, de *structures de péché*, de *mécanisme pervers*, qui se sont infiltrées dans la sphère économique et politique des institutions humaines et sont régies par le seul désir du gain et la soif du pouvoir comme le dit Paul VI : « L'avarice est le véritable visage du sous-développement moral »⁵⁹¹. On voit bien que l'échec de la promotion au développement à l'échelon mondial est justifié, dans une option typiquement chrétienne, par des causes éthiques, c'est-à-dire une implication de la responsabilité morale de l'agir de l'homme.

Il est évident que les véritables barrières à la justice sociale et au vrai développement humain ont pour cause profonde *les structures de péché*. Il s'agit du péché personnel, toujours lié à des actes concrets des personnes qui les introduisent dans la machine sociale, les consolident et en font des pratiques normales. Ces dernières se renforcent, se répandent et deviennent à leur tour causes des autres péchés qui conditionnent les conduites humaines dans le temps et l'espace.

C'est ainsi que faire des pauvres une option préférentielle, implique concrètement pour l'Eglise chrétienne : adopter une attitude claire et distincte en matière de production et de distribution, objet de l'économie. C'est à ce niveau que nous pouvons porter un jugement éthique entre l'idolâtrie du marché et les sacrifices humains.

2.1.3.2.2. Rapport entre l'« idolâtrie du marché » et les « sacrifices humains ».

Commençons par signaler que ces expressions sont propres à Hugo Assmann et Franz J. Hinkelammert. Dans la suite de notre dissertation, nous donnons à « *sacrifices* » le sens des faits sociaux pervers. Ne parle-t-on pas aujourd'hui des travailleurs sacrifiés aux lois du marché ? Précisons aussi le sens que nous donnons à « *idole* » : il s'agit d'une conception économique dominante qui guide les responsables trop convaincus de sa pertinence. On peut donc dire qu'il s'agit d'une simple métaphore et non d'un langage hyperbolique. C'est pourquoi nous les mettons entre guillemets ou en italique.

⁵⁹⁰ F. PERROUX, *De l'avarice des nations à une économie du genre humain*, a.c., p. 198-199.

⁵⁹¹ PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 19, 1967.

La problématique du *sacrificialisme idolâtre* du marché est analysée par les théologiens de la libération au départ de l'« *inconscient théologique* »⁵⁹² de la « *religion économique* », basée sur les modèles de l'intérêt privé et du système en vigueur. Au centre de ce modèle économique, nous retrouvons des oppositions fondatrices du monde religieux *ordre/chaos* et *vie/mort*, qui ont accompagné la rationalité moderne à partir des Lumières.

En effet, le *sacrificialisme* de la « *religion économique* » a pour racines l'*Etat-Léviathan* de Thomas Hobbes et le *Moloch-capital*. « Le Léviathan de Hobbes, c'est le « *dieu mortel* » identifié à l'Etat, l'idole vorace, au plan politique, qui étend les tentacules de son pouvoir dans toutes les directions. Le Moloch-capital est une idole encore plus implacable, étant l'idole post-hobbesienne du paradigme économique : il se déclare donc autonome vis-à-vis de l'Etat et crée, pour la première fois dans l'histoire humaine, une religion « *catholique* », entendez radicalement universelle, transcendant les frontières nationales »⁵⁹³.

Nous constatons que la nature « *sacrificatrice* » du paradigme économique actuel, intelligemment voilée par la séduction publicitaire et se révèle totalitaire, car *seul le marché* et *seule la planification* ont le dernier mot, sans oublier tous les paradis superficiels, comme voie unique du bonheur. Il apparaît de plus en plus clair que les deux paradigmes économiques d'idéologie post-moderne, c'est-à-dire le *capitalisme* et le *collectivisme* s'inscrivent totalement dans la *logique sacrificatrice* de *l'ordre religieux*. Rappelons encore ici qu'il s'agit d'un transfert d'une attitude mentale à une réalité matérielle.

En outre, à en croire Hugo Assmann : « en promettant la *meilleure* et la *plus efficiente réalisation* du *bien commun* et du *bonheur humain*, ils [les paradigmes économiques] tendent à évacuer l'interrogation autour des sacrifices humains. La confiance qu'on exige élimine la dialectique entre désirable et le possible, parce que seul ce qui est admissible à l'intérieur du paradigme présélectionné peut-être effectivement désiré. La promesse même du meilleur des mondes possibles cherche à empoisonner les rêves du désirable dans les limites étroites de l'observance de ce que permet le peu d'élasticité du paradigme. L'horizon utopique est éliminé par l'utopisation des formes institutionnelles propres du paradigme imposé. La *prétention d'exclusivité* et de *validité universelle* fait en sorte que *l'élimination* des obstacles

⁵⁹² Il s'agit ici dans cette expression d'un transfert d'une attitude mentale vers une réalité matérielle. Une absolutisation d'un désir mental, qui devient une religion.

⁵⁹³ H. ASSMANN ET FRANZ J. HINKELAMMERT, *Idolatria del mercato...*, p. 316.

sur l'unique *voie empruntable se transforme en opération indispensable*. Le coût en vies humaines se transforme en *sacrifice nécessaire* »⁵⁹⁴.

Il apparaît donc que l'institution du marché procède bien de la logique et du mécanisme des « *sacrifices* » et non de la rationalité économique comme on l'a souvent prétendu. Il faudrait que le marché se reformule totalement, en tenant compte du sens à donner à la vie humaine complexe dans nos sociétés actuelles.

En d'autres termes, c'est la réalité qui doit s'adapter aux nécessités du marché et non l'inverse. Cela veut dire simplement que le marché est considéré comme une institution parfaite et donc il faut l'imposer totalement et parfaitement au prix de sacrifice des questions sociales telles le chômage, la pauvreté, la destruction de l'environnement, qui ne s'ajustent pas par des solutions réalistes. Par contre, ce sont ces réalités qui doivent s'adapter au marché actuellement et non l'inverse. Car le marché au niveau mondial est devenu de plus en plus une sphère totalement indépendante et autorégulatrice.

Objectons d'avance que la véritable menace vient du monde politique complaisant ou impuissant. La mauvaise gestion de la politique fait que le marché est au-dessus de tout et qu'il élimine tout ce qui lui résiste. Il est devenu la seule voie pour accéder au bonheur.

C'est pourquoi, repenser une éthique chrétienne à contre-courant paraît plus qu'urgent. C'est-à-dire un discours contextuel, osons le dire, « anti-sacrificiel » et « anti-idolâtrique » convaincant, qui renouvelle notre manière d'habiter ensemble le monde face à la crise écologique et surtout de restituer au marché son vrai rôle.

2.1.3.2.3. Nécessité du discours théologique « anti-sacrificiel » et « anti-idolâtrique »

Rappelons-nous que ce discours du marché capitaliste mondialisé a beaucoup inversé les valeurs, en se représentant un dieu qui adore les « sacrifices » et parfois du sang humain. Ce dieu est opposé diamétralement au Dieu chrétien, humain, miséricordieux, qui a horreur du sang, des crimes et de la mort des pécheurs invités à se convertir en permanence. Le Dieu chrétien, par le sacrifice unique de son fils, veut nous donner un cœur nouveau, un esprit nouveau et la vie en abondance (Jn 10,10 et Ez 18, 23;31-32).

En effet, le sacrifice suprême de Jésus-Christ est vraiment aux antipodes des « sacrifices idolâtriques »⁵⁹⁵. Le Christ meurt pour effacer le sacrifice sanguinaire et pour

⁵⁹⁴ H. ASSMANN ET F. J. HINKELAMMERT, *Idolatria del mercato...*, p. 270.

⁵⁹⁵ On peut lire ici les idées de R. GIRARD dans son ouvrage sur « *La violence et le sacré* » et surtout des « *Choses cachées depuis le commencement du monde* ». Il montre que le Christ inverse le sens des sacrifices de

témoigner contre les antivaleurs et toutes les idoles de nos paradis terrestres éphémères. Il s'offre ainsi en rançon contre les pratiques païennes dont fait partie le marché actuellement. Avec le Christ c'est un sacrifice véritablement méritoire, salvateur et rédempteur.

Par sa lutte, il voulait démontrer que le vrai Dieu qu'il nous révèle est en accord avec les valeurs qu'il prêche et s'insurge contre les antivaleurs. Ces dernières ne doivent jamais être objet d'une valorisation et d'une vénération, car elles ont été vaincues par la croix et la résurrection du Christ l'unique sacrifice valide pour nous les croyants bien sûr.

En clair, le courant « sacrificiel » et « idolâtrique » de notre système économique met au centre de sa perversité l'*adultération* de l'amour de Dieu et du prochain, qui sont à notre avis l'essentiel même de la foi chrétienne. Ce courant met en évidence une morale individualiste qui l'oppose à la charité chrétienne. Une morale qui se préoccupe trop peu des valeurs qui fondent et défendent la vie humaine, telles la solidarité, la justice, le partage, la fraternité, l'écoute des autres cultures et le sens de la réciprocité dans les relations interpersonnelles.

Il est important de signaler que, dans une telle morale individualiste le sens de la justice consiste seulement à veiller sur la propriété privée et à respecter les contrats entre les individus. Une justice distributive et les préoccupations écologiques ou naturelles n'ont pas de place. Alors que ce modèle de justice est justement à la base de la crise économique et écologique que nous décrivons, car il remet en question la charité qui, évidemment n'est pas une norme, ni une obligation, mais une vertu. Mais si elle peut être évoquée dans un tel contexte, c'est suite aux résultats économiques auxquels nous sommes arrivés. La charité peut interpellier ce modèle de justice en matière économique. Car l'éthique qu'elle engendre détruit certaines relations authentiques entre les hommes et la nature, en les réduisant rien qu'à une relation mercantiliste. Dans un tel climat, '*rien pour rien*' devient la mesure de son action éthique et le fait d'ignorer l'autre est érigé en obligation.

Bref, nous pouvons dire que l'éthique chrétienne doit réhabiliter les vraies valeurs théologiques et doctrinales de la foi, notamment la praxis de l'amour de Dieu qui nous conduit à l'amour du prochain et monter ensemble des stratégies contextuelles, pour rendre percutante l'espérance chrétienne, qui valorise les relations humaines, les efforts à engager pour une nouvelle fraternité et une nouvelle terre. Cette nouvelle pensée théologique devra

religions païennes qui désignaient un bouc émissaire supposé responsable des malheurs que l'on sacrifiait et qui était alors honoré comme l'auteur bienfaisant de la paix retrouvée. Jésus est au contraire de R. Girard, la victime émissaire qui meurt pour avoir subi une violence salutaire et s'être aussi constitué en victime émissaire qui maîtriserait toute violence

éviter de sacraliser et de pérenniser toute institution quelle qu'elle soit. Car aucune institution humaine ne peut véritablement combler le sens profond de l'existence humaine.

D'où une relecture critique de la tradition chrétienne, de ses sources et ses interprétations s'avère importante pour amorcer la crise écologique contemporaine.

2.2. La réflexion critique sur la vision chrétienne de l'écologie

D'une manière générale, les problèmes écologiques apparaissent dans les documents de l'Eglise, pour la première fois en 1971. Dans sa lettre adressée au cardinal Roy, le pape Paul VI notait que l'homme a pris brusquement conscience que, par une surexploitation de la nature, il risque de détruire cette dernière et de devenir à son tour victime de cette entreprise de dégradation⁵⁹⁶. Ce qui nous semble un peu tard par rapport à sa prise de conscience par d'autres sciences humaines et courants écologiques.

En la même année, quelques mois plus tard le texte sur « *La justice dans le monde* » adopté par le synode des évêques à Rome, fait allusion au problème de l'environnement en ces termes : « La demande de ressources et d'énergies des pays plus riches-capitalistes ou socialistes-est telle (tout comme les efforts de leurs déversements dans l'atmosphère et les océans) que les éléments essentiels de la vie terrestre que sont l'air et l'eau seraient irréparablement dévastés si les normes de haute consommation et de haute pollution en croissance constante devaient s'étendre à toute l'humanité »⁵⁹⁷.

Comme nous la remarquons, cette réflexion de l'Eglise s'intéresse plus aux réalités des pays du Nord 'riches' et fustige leur économie fratricide. Nous pouvons donc la considérer comme un point de vue parmi tant d'autres et qui ne peut avoir la prétention d'universalité sur le plan de la gestion de l'écologie.

Nous allons dans ce sous-point, mettre cet enseignement chrétien sur l'écologie au défi des questions écologiques soulevées de la région subsaharienne dans la première partie de cette dissertation et voir vraiment s'il valorise la catégorie de justice sociale d'A. Sen, c'est-à-dire s'il considère les *potentialités* culturelles et spirituelles réelles des populations africaines dans leur rapport à la nature, dans le souci de répondre efficacement au défi écologique mondial.

⁵⁹⁶ Lettre apostolique pour le quatre-vingtième anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, 14 mai 1971 ; *Documentation Catholique*, n°1 587(Juin 1971).

⁵⁹⁷ *Documentation Catholique*., n°1 600 (2 janvier 1972).

Nous l'examinerons à travers les points ci-après : le point de vue de l'Eglise sur le sommet Terre en 1972, le déploiement de l'écologie dans la doctrine sociale de l'Eglise à partir de 1979.

2.2.1. Le regard de l'Eglise sur le sommet terre de l'ONU en 1972

Le pape Paul VI a adressé un message fort à M. Strong, secrétaire général de la conférence des Nations- Unies sur l'environnement, tenue à Stockholm du 05 au 17 juin 1972, dont la visée était de respecter et surtout d'améliorer le milieu naturel, de stimuler un premier geste de coopération mondiale⁵⁹⁸. Ce message peut se résumer en ces points:

1° une seule terre : le pape insiste sur le fait que l'homme et son milieu sont inséparables. Car le milieu conditionne essentiellement la vie et le développement de l'homme. Et à son tour l'homme perfectionne et ennoblit son milieu par sa présence, son travail et sa contemplation. Il y a donc un rapport dialectique entre l'homme et la nature. Il précise encore que la capacité créatrice de l'homme ne sera efficace que dans la mesure où ce dernier respectera les règles qui régissent l'élan vital et la capacité de régénération de la nature. Il ne précise pas ses règles et nous laisse les soins d'en établir selon notre conscience.

2° une terre hospitalière aux hommes de demain : l'homme a pris désormais conscience que les progrès scientifiques et techniques s'avèrent ambivalents. Leurs excès contribuent à appauvrir et à détériorer l'environnement et à compromettre ainsi la survie de l'homme. Un défi nous est donc lancé : dépasser des objectifs immédiats et partiels afin d'aménager aux générations futures une terre hospitalière. Le pape plaide dans ce sens pour une justice sociale qui met au centre la solidarité intergénérationnelle et qui implique une certaine éthique collective et des sacrifices collectifs. Mais il ne dit pas concrètement comment appliquer cette solidarité dans chaque contexte social et culturel.

3° la maîtrise de la croissance, la modération et la reconversion : notre civilisation, à force d'exercer une domination sur le milieu humain, pourra-t-elle trouver à temps une issue pour maîtriser la croissance matérielle, la modération dans l'usage des biens terrestres et surtout avoir assez d'humilité pour opérer d'urgence les reconversions ? Cependant quels sont les outils concrets que le Pape met en place pour opérer cette maîtrise, cette modération et cette reconversion ? Cette pensée ne se comprend-elle pas que dans une société de consommation qui, en première instance, a pris conscience de cette crise écologique ? L'Afrique a-t-elle

⁵⁹⁸ Message de Paul VI, du 1^{er} juin 1972, *Documentation Catholique*, n° 1 613 (16 juillet 1972).

vraiment un excès de croissance économique à tel enseigne qu'il lui faut impérativement de la maîtrise et de la modération à ce moment ?

4° une création à régir et à parfaire: se référant au livre de la Genèse qui affirme que tout ce que Dieu a créé est bon, saint Paul (1 Tm 4,4) voit la complaisance de Dieu en chacune de ses œuvres. Ainsi, régir la création, revient à la parfaire et non à la détruire, ni à la transformer en un chaos inhabitable. D'où, personne ne peut donc s'approprier le milieu naturel de manière égoïste et absolue, d'autant plus qu'il n'est pas un *res nullius*, à savoir la propriété de personne, mais qu'il est par contre la *res omnium*- un patrimoine commun de l'humanité. Cette notion de patrimoine commun a été proposée aussi par F. Ost et elle peut trouver échos dans le contexte africain. Le pape plaide pour une certaine justice sociale, mais elle ne rencontre nullement la catégorie d'A. Sen.

5° L'équilibre écologique et le développement : le développement qui suppose l'épanouissement intégral de l'homme doit être en équilibre avec la gestion de l'environnement. Ici le pape nous suggère une piste d'écodéveloppement. On doit favoriser un juste équilibre de prospérité entre les centres industriels et leur immense périphérie. Car la grande misère des pays du Sud constitue aussi la pire des pollutions. Par conséquent, les riches ne doivent pas craindre la lutte en faveur d'un environnement sain. C'est plutôt une lutte pour la justice à rendre aux autres. Mais quelle modalité de justice ?

Comme on peut le constater, ce message à différents points s'adresse à la société occidentale et veut trouver aussi des pistes pour celle-ci. Cependant, tous ces points analysés ne font nullement allusion à la catégorie de la justice sociale comme *potentialités* ou *possibilités réelles* des populations concernées pour affronter la crise écologique d'une manière contextuelle. Les réalités des perceptions de la nature des autres sociétés sont escamotées.

2.2.2. Le déploiement de l'écologie dans la doctrine sociale de l'Eglise à partir de 1979

A partir de cette conférence des Nations Unies, la question écologique a pris de l'ampleur depuis 1979 dans la pensée sociale du Magistère. Nous pouvons dire que la doctrine sociale de l'Eglise n'a pas une pensée écologique systématique et très contextuelle, mais on peut relever quelques contributions à travers certains messages et chapitres des encycliques de certains souverains pontifes, notamment Jean-Paul II dans *Redemptor hominis* promulguée en 1979, au n°15, où il dit que l'homme est menacé par ce qu'il fabrique ; *Sollicitudo rei socialis* en 1987, au n° 26,§ 7, il dit que le développement doit aller ensemble

avec le respect pour la nature invisible ; *le message de la journée mondiale de la paix* en 1990 où il signale le dessein originaire du créateur ; *un cri d'alarme en Amazonie* ; *Centesimus annus* en 1991 : *l'écologie repose sur une saine anthropologie*, *Evangelium vitae* en 1995 : l'ancrage écologique dans la genèse.

On peut dire que Jean-Paul II, par exemple, n'a cessé de cultiver le respect de l'environnement et surtout d'inviter les chrétiens à s'y engager. Il a tenté de toucher aux questions cruciales de la crise écologique moderne, mais les pistes de solutions ne sont que sur les éclairages de la bible et de la tradition chrétienne et ne prend pas en compte les apports des sciences modernes. Pour l'émergence d'un monde nouveau, il propose la justice comme fondement de notre rapport à Dieu, à autrui et à la création tout entière. C'est dans le même élan que Benoit XVI et François vont presque répéter ce qui est déjà dit par leurs prédécesseurs.

Aussi, ces encycliques analysées ne semblent pas très ouvertes à d'autres perceptions de l'écologie et de la justice sociale. Elles ont un style classique et révèlent une pensée d'autorité morale universelle. Elles ont le danger de tout ramener à une vision occidentale de la nature et de l'homme, laissant de côté la pluralité de perceptions des autres cultures à vocation chrétienne.

En somme, tous les différents messages des souverains pontifes nous semblent d'une manière générale une reprise de la loi naturelle. Pour la rendre percutante et engageante, il nous paraît urgent de l'affronter aux différents contextes, en prenant en compte la catégorie de la justice sociale telle que Proposée par A. Sen. Ceci étant, jetons aussi un regard sur l'approche de la justice sociale par cette doctrine sociale de l'Eglise.

2.3. Approche de la doctrine chrétienne de la justice sociale

Comme vu aux deux points précédents, parler du développement des peuples, c'est surtout rétablir la justice sociale pour les pays en voie de développement. Car le manque de la praxis de la justice sociale provoque beaucoup de tensions, de conflits politiques, économiques et sociaux, qui finalement détruisent l'environnement. Il convient aussi de bien préciser qu'une *inégalité* n'est pas nécessairement une injustice, mais une *injustice* peut engendrer une inégalité

En effet, l'enseignement social de l'Eglise, fidèle à son maître Jésus Christ, a toujours annoncé et prôné la charité envers l'Autre, notre semblable. Mais puisque par le péché nous blessons l'image de l'Autre, cette doctrine parle bien de justice et des structures d'injustice.

Elles procèdent de décisions ou d'omissions des uns à l'égard des autres. Elles ne sont surtout pas le fruit du hasard ou encore moins de causes naturelles. C'est de cette manière que dénoncer les injustices et établir la justice devient une des devoirs primordiaux de l'Eglise.

Dans ce point, nous allons présenter quelques aspects de l'enseignement social de l'Eglise sur la justice sociale, notamment sur la justice sociale interne aux nations, sur la mondialisation de la question de la justice, le rôle de l'Eglise dans un monde injuste et la justice sociale gage du droit au développement intégral harmonisé.

2.3.1. Le problème de la justice sociale interne aux nations

Depuis la promulgation de l'encyclique *Rerum Novarum* par Léon XIII en 1891, l'enseignement de l'Eglise visait la justice sociale. Elle concernait essentiellement les rapports entre patrons et ouvriers ainsi que les devoirs qui en découlent. Dans la même optique, c'est-à-dire dans le cadre de la réflexion sur « *Capital et travail* » dans l'encyclique *Quadragesimo anno* de 1931, la justice sociale devait assurer la répartition équilibrée des ressources produites par l'économie entre les individus et les diverses classes sociales. A ce propos l'encyclique précisait : « La justice sociale ne tolère pas qu'une classe empêche l'autre de participer à ses avantages (...). Il importe donc d'attribuer à chacun ce qui lui revient et de ramener aux exigences du bien commun ou aux normes de la justice sociale la distribution des ressources de ce monde, dont le flagrant contraste entre une poignée de riches et une multitude d'indigents atteste, de nos jours, aux yeux de l'homme de coeur, les graves dérèglements »⁵⁹⁹. Comme on le voit il s'agit essentiellement d'une justice distributive.

En outre, durant la période d'avant 1960, on insistait sur des conditions décentes de production et de redistribution équitable des biens dans une société donnée. De nombreuses déclarations allaient dans ce sens : des lettres pastorales d'évêques etc. Les évêques d'Afrique s'en préoccupaient, notamment ceux d'Algérie qui, en 1954, après l'insurrection dans les Aurès, déclaraient qu'il était urgent d'intensifier la lutte contre la misère, le chômage, de remédier à l'insécurité de vie qui est celle du prolétariat, il est urgent de travailler à relever le niveau de vie des régions sous-développées.

Beaucoup de conférences épiscopales nationales et régionales dénonçaient à cette période les injustices. La conférence épiscopale du Congo démocratique, par exemple, en a fait son cheval de bataille dans différentes déclarations pastorales, surtout pendant la crise des

⁵⁹⁹ Lettre encyclique *Quadragesimo anno*, n° 63 et 64.

institutions de la deuxième république et des différentes rebellions qui menacent l'intégrité territoriale jusqu'à nos jours.

C'est dans le même élan que les évêques d'Amérique centrale dénonçaient des formes d'injustice comme les salaires insuffisants pour survivre, les *latifundia* et les odieux monopoles, comme si Dieu avait voulu que seulement certaines personnes jouissent des biens de la terre, pourtant créés pour tous. Ils dénonçaient le fait que le droit de propriété n'est pas absolu. Ils affirmaient : « Ces enseignements, qui se répètent de siècle en siècle, sont difficilement écoutés et aujourd'hui, lorsque nous parlons ainsi, il semble à beaucoup que nous portons atteinte à leurs intérêts et au droit de propriété. Ils ont recours à cet argument facile de nous appeler communistes »⁶⁰⁰. Ces évêques voulaient que les gouvernants puissent vraiment veiller à une meilleure justice sociale, à une bonne gestion de la terre, à la protection du faible, de l'ouvrier et du paysan qui est aussi indispensable pour la bonne marche de la nation. Cette société juste, c'est en quelque sorte une grande famille qui doit s'assurer que les biens produits doivent satisfaire aux besoins de tous⁶⁰¹.

Il apparaît que les biens naturels ont été créés par Dieu et lui seul. De ce fait, ils doivent être à la disposition de tous qui doivent à la fois produire et recevoir. Nous savons d'avance que l'Eglise défend bien le droit de propriété, par contre elle insiste sur le fait qu'il ne doit pas être absolu et ne peut être exercé d'une manière égoïste, exclusive et surtout en privant à la majorité de la population de ses droits à une vie décente.

En revanche, Paul VI pour le soixante - quinzième anniversaire de *Rerum novarum*, le 22 mai 1966, précise la notion de justice sociale en ces termes : « L'Eglise a fait sien, non seulement dans la doctrine spéculative (comme ce fut toujours le cas depuis qu'a résonné le message évangélique qui proclame bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice) mais encore dans l'enseignement pratique, le principe du progrès de la justice sociale, c'est-à-dire la nécessité de promouvoir le bien commun en réformant les dispositions légales en vigueur, lorsque celles-ci ne tiennent pas suffisamment compte de l'égale répartition des avantages et des charges de la vie sociale. En plus, d'un concept d'une justice statique sanctionnée par le droit positif et protectrice d'un ordre légal déterminé. Un autre concept de justice dynamique, découlant des exigences du droit naturel, le concept de justice sociale, est intervenu dans le

⁶⁰⁰ Cfr Lettre pastorale des évêques d'Amérique Centrale du 27 mai 1956, D.C, n°1234 (16 septembre 1956).

⁶⁰¹ *Ibid...*

développement de la société humaine ...»⁶⁰². La justice sociale est donc une justice dynamique qui découle du droit naturel.

Toutefois, un des aspects de cette justice sociale n'est pas seulement la répartition des biens, mais aussi une attention particulière à la reconnaissance de la valeur de l'homme, au respect qu'il mérite et spécialement celui de son travail. Ce fut l'accent mis par les évêques brésiliens dans un manifeste publié en 1966. Ils réaffirmaient leur solidarité avec les opprimés, les affamés et les victimes d'injustices. Ils tenaient à mettre en valeur le travail des hommes et leur dignité humaine qui passent avant tout intérêt économique. Ils ne croyaient pas à un développement harmonieux ni à la promotion de la société et encore moins à un christianisme désincarné, là où le respect de la personne humaine pose question comme dans la plupart des pays d'Afrique subsaharienne.

Concrètement, la notion de justice sociale dans ces différents textes analysés est d'une approche distributive seulement comme préoccupation de l'Eglise en occident. Elle n'est nullement mise en relation avec les réalités culturelles de chaque peuple chrétien. La justice sociale n'était nulle part mise en lien avec la question du développement humain.

Par contre, il apparaît clairement que la meilleure réalisation de la justice sociale peut correspondre à ce que nous appelons le développement interne d'une société humaine. C'est ainsi que la justice sociale doit prendre une dimension mondiale avec la crise du développement économique de ces temps.

2.3.2. La mondialisation de la justice sociale

L'expression « *justice sociale* » a pris une dimension planétaire ou une signification nouvelle, suite à la publication par Paul VI de l'encyclique *Populorum progressio*. Pour cette encyclique, la justice sociale, qui concernait le rapport patron et ouvrier, se pose en d'autres termes. Dans une dimension planétaire, elle est posée en termes de rapport inégal entre pays pauvres et riches. C'est de cette manière qu'on peut parler de la justice sociale internationale.

Dès lors, le sous-développement procède de l'injustice. A ce propos Mgr Camara, archevêque de Recife au Brésil, exprimait une position conforme aux orientations prises à Medellin, par l'ensemble de l'épiscopat latino-américain et marquées par la recherche de la justice. Il montrait que l'injustice constitue aussi un sous-développement et pensait que les chrétiens portaient une lourde responsabilité dans la gestion prudente des richesses face à ceux qui en profitent. Selon lui, « il est facile et commode, aux pays riches de penser le

⁶⁰² *Documentation Catholique*, n°1473 (19 juin 1966).

développement en termes d'aide. Il l'est moins de le penser en termes de changements effectifs des structures économique-sociales et politico-culturelles des pays pauvres »⁶⁰³.

Du coup, il y a urgence de changer les structures qui génèrent l'injustice. Il pense que ces changements de structures seront impossibles, aussi longtemps que les pays du Nord ne changeront pas de politique économique. Le modèle économique en présence génère les structures d'injustice, usant même de la violence armée comme moyen pour s'imposer dans les pays du Sud. C'est à cette forme d'injustice structurée qu'il faut s'attaquer en Afrique.

C'est pourquoi, l'Eglise en Afrique ne doit pas rester indifférente face à ces structures d'injustice. Elle doit les dénoncer comme faisant partie de sa mission évangélisatrice, mission de conversion des cœurs, des mentalités et des structures politiques, économiques et sociales qui saccagent l'environnement.

Comme on peut le constater, la mondialisation de la justice sociale devient une option fondamentale pour garantir le développement et protéger l'environnement. Mais cette justice ne semble pas rencontrer les attentes des différents sociétés dans le monde, pour la simple raison qu'elle semble étrangère aux préoccupations sociales locales. Elle est plus vue en termes la réparation des biens et non en terme de *capabilités réelles* dont nous avons fait allusion avec A. Sen. Elle n'est qu'une reprise du droit naturel sur les biens communs. Pour Sen, la vraie justice sociale est celle donc qui valorise les capacités de chaque milieu.

2.3.3. Le rôle de l'Eglise dans un monde injuste

Le synode épiscopal d'octobre 1971 à Rome décrit la situation de la justice dans le monde de cette manière : oppressions, atteintes aux droits de l'Homme, épuisement des ressources naturelles au Sud, inégalités sociales, violences armées etc. La justice est devenue ainsi une notion englobante. Elle est devenue le programme et l'horizon de celui qui s'engage à transformer notre monde blessé par toutes sortes de structures de péché.

Dans un monde qui étouffe les libertés des autres, l'Eglise doit être proche des pauvres et des opprimés. Elle doit être présente au cœur du monde pour annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle, aux opprimés la délivrance, aux affligés la joie⁶⁰⁴, d'autant plus que des efforts sont faits pour la paix, l'unité etc.

La mission de l'Eglise doit être engageante et très mobilisante dans ces pays du Sud. Dans son action et son message, le Christ lui-même a uni de manière indivisible le rapport

⁶⁰³ Cfr *Documentation Catholique*, n°1558 (1^{er} mars 1970).

⁶⁰⁴ Pour plus de détails, lire *La justice dans le monde*, *Documentation Catholique*, n° 1600 (2 janvier 1972).

entre l'homme et Dieu, et de l'homme avec les autres créatures. C'est ce message chrétien de justice sociale qui doit se réaliser dans l'action du monde pour qu'il soit crédible en Afrique subsaharienne aujourd'hui. Mais quelle catégorie de justice sociale ? Comment l'appliquer dans des contextes différents ?

2.3.4. La justice sociale gage du droit au développement

La justice sociale devient la clé ou la porte du droit au développement. La conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement (C.N.U.C.E.D) a fait sienne cette option du droit des peuples au développement, en mettant la justice au centre. Elle formule des souhaits pour que se réalise le droit au développement des peuples :

1° Que les peuples ne soient pas empêchés de se développer selon leurs propres caractéristiques culturelles. Ce souhait fait mention de la dimension de la reconnaissance des identités culturelles particulières dans l'approche d'une théorie du développement.

2° Que dans la collaboration mutuelle, chaque peuple puisse être lui-même le principal artisan de son progrès économique et social. Ce deuxième souhait fait remarquer que le progrès ou le développement ne s'impose pas, mais qu'il jaillit de l'effort de chaque peuple et selon ses atouts. Le développement n'est pas du tout du « *copier- coller* ».

3° Que chaque peuple puisse prendre part à la réalisation du bien commun universel comme membre actif et responsable de la société humaine, sur un plan d'égalité avec les autres peuples. Ce souhait met au centre le fait que pour changer le monde, chaque peuple doit contribuer et participer de manière responsable et particulière à ce projet de bien commun de l'humanité qu'est la protection de la planète. La contribution locale est donc requise ici.

Comme nous avons analysé, l'accent est plus mis sur la justice distributive. Mais avec un peu de recul, la doctrine sociale admet la possibilité notamment dans ce point ci-dessous, de la justice comme gage de développement d'un peuple. Cette justice n'est pas vue en termes de *capabilités réelles*. C'est là la limite que connaît cet enseignement social de l'Eglise. Par contre, cette justice sociale ne favorisera l'émergence d'un modèle du développement harmonieux, que dans la mesure où nous aurons aussi une idée claire et nette sur la philosophie de la nature ou encore sur l'anthropologie de l'environnement de chaque culture et société humaine.

Conclusion du deuxième chapitre

Tout au long de ce chapitre, nous avons examiné la question du développement durable, en nous appuyant sur les notions de développement, d'écologie (environnement) et de justice sociale, en vue de découvrir le regard chrétien sur cette question. Quelles perspectives éthiques envisage-t-il pour relever le défi du développement durable en Afrique subsaharienne ? Prend-il en compte la notion de la justice sociale comme *capabilités réelles*, pour favoriser un écodéveloppement ? On peut le résumer de la manière suivante :

1. le développement est avant tout une vocation des peuples à la plénitude de vie comme don de Dieu. Corrélativement, c'est une libération des hommes et des peuples de toutes les structures humaines contraignantes et destructrices. Une approche de l'anthropologie chrétienne, nous a permis de comprendre que l'homme est au centre et la raison même du développement dans l'enseignement social de l'Eglise. Mais cet homme est perçu dans une vision purement occidentale, issue de la tradition grecque qui a largement façonné cette anthropologie chrétienne. Cependant, elle présente des limites, dans la mesure où elle n'implique pas d'autres approches culturelles et sociales de l'homme. En Afrique, par exemple, l'homme est symbole de force en interaction avec bien d'autres dans le cosmos.

2. le monde économique occupe sans doute une place importante et déterminante dans la vie humaine. Il est un véritable lieu de production et de distribution des biens nécessaires à la vie. Mais le paradigme économique en vigueur s'est dégénéré en un système totalitaire et déshumanisant avec la « *sacralisation* » du marché, dont nous avons décrit et critiqué les mécanismes pervers dans l'optique d'une véritable théologie de libération des peuples.

3. les notions de vocation et de libération ont été deux manières complémentaires d'appréhender le développement du point de vue chrétien. Le développement est donc vu comme anticipation de la félicité éternelle promise et attendue aux temps eschatologiques. Au fond, ce qu'il faut développer, ce ne sont pas les territoires, les pays, les économies, des bâtiments, des finances et des moyens de production etc. Ce sont plutôt des peuples, des cultures et des communautés humaines en croissance, en tenant compte de leur vision du monde.

4. au sujet de l'environnement, nous constatons que la pensée écologique fut déjà l'objet d'encycliques et des messages des papes surtout adressés au monde à travers le thème du développement, de la justice, de la paix et de l'écologie. La morale chrétienne met l'homme et la nature dans un rapport dialectique de confiance. Elle rejoint à ce sujet pratiquement un peu

la philosophie africaine du rapport à la nature. L'homme est donc l'unique être créé avec la faculté ontologique de donner sa véritable valeur et sa vraie place à la nature (création).

5. Par contre, cette doctrine sociale semble déconnectée des vrais problèmes écologiques des différentes cultures, notamment africaines. Elle est moulue dans un style classique, magistériel et à prétention universelle auquel toute la chrétienté doit se soumettre. Alors que le magistère devrait simplement favoriser la pluralité de perception sur l'écologie, vu la diversité de la philosophie de la nature des cultures et peuples. Il devra stimuler une approche pluridisciplinaire de la réalité écologique planétaire, d'autant plus que les différents mouvements et courants écologiques présentent des pistes aussi intéressantes de solution.

6. Quant à la justice sociale, l'enseignement de l'Eglise reconnaît que le sous-développement procède de l'injustice et la meilleure réalisation de la justice sociale peut correspondre à ce que nous appelons le développement interne des sociétés humaines. Par contre, cette pensée de l'Eglise sur la justice sociale semble focaliser une approche de la justice et ne la définit pas comme *capabilités réelles* d'une culture d'un peuple pour favoriser son écodéveloppement. La justice sociale est vue plus en termes de théorie de distribution ou de partage équitable des biens communs dans une société et oublie d'autres dimensions aussi importantes telles la reconnaissance des identités particulières et la participation des peuples aux décisions importantes de leur milieu de vie.

7. Bref, l'analyse de la doctrine sociale de l'Eglise sur développement durable des peuples, nous a permis de souligner le caractère universel et classique des propositions de cet enseignement. C'est-à-dire qu'elle est presque une réhabilitation de ce que disent les écritures, et la tradition chrétienne. Pour la rendre plus intelligible, engageante et percutante en Afrique, nous pensons qu'il faut l'affronter aux traditions culturelles et spirituelles africaines, dans leur confiance collective, quant à la gestion de la biodiversité, afin d'aspirer à un nouvel enfantement, en attendant un nouveau ciel et une nouvelle terre où habitera la justice (2P, 3,1). Car l'éthique de la biodiversité on ne l'impose pas, mais on la découvre dans les coutumes et les us d'une culture déterminée. C'est l'objet de l'étude du chapitre suivant.

CHAPITRE TROISIEME: LES VALEURS CULTURELLES ET SPIRITUELLES, FONDEMENTS D'UNE ETHIQUE CHRETIENNE D'ECODEVELOPPEMENT EN AFRIQUE SUBSAHERIENNE

3.0. Introduction

La crise écologique que traverse cette région est essentiellement de forme humaine, on ne peut vraiment la comprendre et la soulager, qu'en questionnant les africains, leurs sociétés et leurs traditions culturelles et spirituelles, et cela sans a priori et surtout pas dans l'intention de leur imposer un paradigme unique, pour préserver leur milieu de vie, par des solutions parfois mal adaptées. Il s'agit de se référer plutôt à leur propre génie, de les interroger sur les forces secrètes qui leur ont permis de survivre, malgré les drames qu'ils ont connus dans leur histoire et qu'ils traversent encore aujourd'hui sur le plan politique, social, économique et écologique.

En fait, l'enjeu de ce chapitre consiste répondre à cette question : *Y-a-t-il moyen de trouver désormais une interaction féconde entre l'éthique chrétienne et les traditions culturelles et religieuses, de la philosophie du monde africain, taxées souvent d'animisme?* En d'autres mots, comment trouver des points d'accrochage et promouvoir les mécanismes de la conservation de la biodiversité de la rationalité traditionnelle, fondés sur la confiance mutuelle des différents membres de la communauté, afin de les intégrer dans un programme cohérent et de formation critique des population et relever les défis de l'écodéveloppement. C'est dans cette interaction que nous pourrons, à notre avis, frayer des pistes de solution d'une éthique chrétienne d'écodéveloppement. Telle est la problématique que cet avant dernier chapitre voudrait bien élucider.

Cet enjeu éthique peut être explicité en ces termes : l'Afrique ne peut-elle pas constituer une réserve de souffle écologique, au moment où le modèle néolibéral du développement semble dans l'impasse ? Car le pouvoir d'influencer le cours de l'histoire mondiale n'est pas réservé à un seul système culturel, économique et politique dans la perpétuité. Chaque civilisation possède l'énergie nécessaire pour donner du sens à l'histoire. Ernest Lavisse, historien, disait à ce propos que « Toute force s'épuise, la faculté de conduire l'histoire n'est pas une propriété perpétuelle ; l'Europe, qui l'a héritée de l'Asie, il y a deux mille ans, ne la garderait peut-être pas pour toujours »⁶⁰⁵.

⁶⁰⁵E. LAVISSE, *Histoire de France*, t. I., Paris, Hachette, 1903-1911 ; t. II, Paris, Hachette, 1921-1922, cité par EDEM KODJO, ... *Et demain l'Afrique...*, p. 90.

Cette philosophie de l'histoire d'Ernest Lavisse nous stimule dans notre recherche des *potentialités* naturelles, culturelles et spirituelles, pour affronter le défi écologique à partir du terroir africain. Nous voulons montrer, que le défi théologique consiste à porter une intelligence du christianisme, qui assume les valeurs des traditions culturelles et religieuses africaines de la préservation de la biodiversité. Tel est le fil conducteur de ce chapitre. Nous allons nous appuyer sur Edem Kodjo dans son ouvrage : *Et demain l'Afrique* ; J.Y. FABERON, *Palabres et procès verbaux* et surtout l'anthropologue G. DE PLAEN, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*. Nous ne manquerons pas de recourir à la connaissance des réalités écologiques du vécu de ces populations et à notre propre observation.

Pour mener à bien ce troisième chapitre de la dernière partie, nous le subdivisons en quatre sous points : dans un premier, nous présenterons d'une manière succincte la cosmologie ou la philosophie de ce monde particulier. Dans un deuxième, nous montrerons le dynamisme de ses traditions culturelles et religieuses. Au troisième point, nous analyserons les mécanismes traditionnels de la justice sociale, pour la gestion et la préservation de l'espace naturel (biodiversité), et enfin, nous exploiterons ces valeurs culturelles et spirituelles à intégrer, tout en les enrichissant par une vision chrétienne d'écodéveloppement.

3.1. Brève présentation de la cosmologie africaine

Il est très prouvé que l'idée que l'homme se fait du monde, des choses et de la vie influe son organisation sociale dans tous les domaines. C'est au fond l'esprit qui commande les pensées et les actions humaines. P. Gaxotte écrit : « les hommes pensent et sentent avant d'agir, les erreurs des peuples et des gouvernements sont d'abord celles de l'esprit »⁶⁰⁶. Les structures sociales prennent d'abord naissance dans l'esprit de l'homme avant d'être mises en place dans un schéma précis. Cette position est en accord avec les pères du constructivisme dont R. Descartes, Th. Hobbes et Leibniz.

Ceci étant, les Africains n'échappent pas à cette dynamique, d'autant plus que les structures de leurs sociétés traditionnelles ne sont pas l'expression d'une évolution spontanée. Elles résultent, par contre, d'une philosophie fondamentale et dans un contexte bien défini, l'africain se considère avant tout comme un élément d'un ensemble plus vaste, qui est la nature (le cosmos).

Cette vision influence l'ensemble de son organisation sociale qu'il faut connaître, afin de mieux le comprendre. Les civilisations et les sociétés africaines sont les fruits d'une vision

⁶⁰⁶ P. GAXOTTE cité par EDEM KODJO, ... *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985, p. 71.

du monde spécifique, d'une cosmologie fondée essentiellement sur le respect sacré de la vie, comme principe directeur de toute action, duquel découlera une conception de la vie, de l'homme et de son existence terrestre. Tout ceci conditionne notre méthode de recherche⁶⁰⁷. Cette vision du monde ne peut être bien saisie que par le sage africain, qui pourra conférer aux traditions culturelles et religieuses une unicité essentielle.

Quant au cosmos, il est sorti du chaos originel et au sortir d'une confusion générale. Il en est parvenu l'ordre, sous toutes ses formes, œuvre majeure d'un être supérieur non créé, transcendant et immanent au créé. Cet architecte se retrouve dans toutes les traditions africaines. Il porte des noms différents selon les groupes tribaux. C'est lui qui a créé les divinités inférieures qui gouvernent à l'origine, les religions animistes, les hommes et toutes les autres espèces visibles et invisibles.

C'est pourquoi chaque ethnie conserve un panthéon sur lequel règne l'être suprême. Ces divinités inférieures sont réputées aider Dieu dans la gestion et l'administration de l'univers. Elles commandent les forces naturelles visibles et invisibles. Ces forces ont une influence concrète dans la vie réelle, par exemple, elles déclenchent des catastrophes naturelles, des calamités, des épidémies, qui sont autant d'expressions de rupture de confiance, d'équilibre et de manque d'harmonie dans le rapport avec la création. Elles sont des intermédiaires entre l'ensemble du cosmos et la nature visible qui est le lieu où s'exercent leurs forces en permanence.

En clair, l'univers entier reste lié dans une unicité fondamentale et les objets restent en interdépendance. Il y a une sorte d'alliance entre toutes choses, entre Dieu et les divinités inférieures, entre les morts et les vivants, les êtres inanimés et animés etc. Cette alliance est basée sur la confiance sur la force de parole de chaque membre à observer des interdits, tabous etc. Toute rupture de confiance ou atteinte à cette alliance fondamentale crée un déséquilibre entre les créatures visibles et invisibles, entre êtres animés et inanimés. Ce déséquilibre peut avoir des effets néfastes sur les vivants, telles les catastrophes naturelles.

Ainsi, l'élément, le plus important, dans la vision du monde est la conception de la vie, l'élément psychologique capital. Le concept de paradis perdu, fondamental dans la pensée judéo-chrétienne, considère l'homme comme un déchu, obligé de se racheter par le labeur. « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » (Gn 3,19). La tradition protestante renforce encore ce contexte, en exhortant l'homme à s'efforcer de gagner son salut par le labeur. Ceci

⁶⁰⁷ EDEM KODJO, ... *Et demain l'Afrique...*, p. 72.

suppose la maîtrise des contraintes naturelles, par la science et les techniques. Tout homme est donc mobilisé à travailler, en vue de son propre salut et celui des autres. Cette intuition protestante a permis de se lancer dans la révolution industrielle⁶⁰⁸, dont les chrétiens en ont tiré profit. Ce dogme religieux n'existe, par contre, nulle part dans les traditions religieuses africaines. Celles-ci ne semblent donc pas davantage mentionner la notion de damnation originelle.

L'Africain demeure en permanence à l'écoute de la nature avec laquelle il vit en symbiose, sans trop chercher à la dominer, ou à bouleverser complètement son cours. Au contraire, dans la pensée judéo-chrétienne, la régénération par le travail assure à l'homme son bonheur et son salut par la grâce divine. La conception judéo-chrétienne, renforcée par la réforme protestante, a libéré l'homme des contraintes psychologiques, lui permettant désormais d'assouvir sa soif de connaissance et de découvertes.

On comprend dès lors les réticences des populations africaines face aux grands efforts psychologiques que réclame le processus de développement néolibéral. L'homme n'apparaît plus comme maître de lui-même et de son avenir. Ce sont les différentes forces spirituelles qui interfèrent sur sa vie et son avenir.

C'est ainsi que chez les Africains, la vision spirituelle de la vie et de la nature les prédispose à une confiance et symbiose harmonieuse, que l'opinion mondiale considère comme de la résignation, voire comme du fatalisme. Signalons cependant, que cette conception ne justifie en aucun cas, de considérer les civilisations africaines comme retardées ou leurs mentalités comme primitives. Car la nature des hommes reste unique, ce sont plutôt leurs pratiques, leurs us et coutumes et religions qui les distinguent comme le disait Confucius.

Dès lors, les bases philosophiques des traditions culturelles et religieuses africaines proposent, à la personne et aux mentalités, une autre conception du progrès, une interprétation différente du langage moderne de la croissance économique et sociale, à savoir : vivre en confiance avec la nature, en harmonie avec les forces invisibles, avec Dieu, se réconcilier avec les vivants et les morts. C'est de cette philosophie que découle tout dynamisme social et tout projet de préservation de la biodiversité.

⁶⁰⁸ Lire à ce propos les thèses de MAX WEBER dans son ouvrage « *Ethique protestant et l'esprit du capitalisme* »...

La société africaine contemporaine a pourtant besoin de vivre en harmonie avec les autres civilisations. Le moment est venu pour elle de s'ouvrir de manière éclairée au langage moderne du progrès économique, social et politique, et d'intégrer partant de sa philosophie de la nature, les idées combien fécondes à la vision prométhéenne de l'homme, de la vie et de la nature. Mais, cela nécessite non seulement certains renoncements, mais aussi certains enchaînements dans une nouvelle figure de la société africaine. Il s'agit d'un homme averti et éclairé, qui va gérer la nature à bras le corps, afin d'en tirer le meilleur possible pour sa survie, sans pour autant plagier le modèle économique actuel, aux conséquences environnementales dangereuses. Ceci n'est possible, qu'en prenant en compte le dynamisme de ces traditions spirituelles et culturelles.

3.2. Le dynamisme des traditions culturelles et spirituelles

O. Bimwenyi Kweshi observe que la civilisation occidentale, caractérisée par la rationalité scientifique, et technique a envahi les traditions africaines qualifiées de primitives et de préscientifiques. Mais cette manière de conceptualiser n'est-elle pas l'arrêt de mort des anciennes traditions ? Le bosquet n'a-t-il pas flambé ? La modernité n'a-t-elle dévoré l'africanité⁶⁰⁹ ?

Quoi qu'il en soit, nous constatons de nos jours que les traditions culturelles et spirituelles africaines continuent à mobiliser et à influencer les comportements, et les mentalités des populations. Elles restent le fruit d'une longue maturation de génération en génération. C'est donc une grande illusion que de pouvoir rejeter dans un passé archaïque, ce qui constitue la situation de vie réelle et actuelle de la majorité de populations africaines. Qu'on se réfère aux ruraux ou aux habitants des grandes villes, il apparait clairement que les peuples africains mènent une vie qui, d'une manière ou d'une autre, cadre avec leurs propres traditions culturelles et spirituelles, qui fondent leur sens moral, social et même politique. En d'autres termes, ces traditions restent encore bien vivantes, dynamiques et non moribondes.

C'est pourquoi, la relecture critique de ces valeurs nous apportera un éclairage enrichissant et prometteur, pour une éthique chrétienne de la préservation de la biodiversité. Concrètement, cette interaction devrait être le fondement même du sens de notre engagement politique, économique, social et environnemental d'aujourd'hui.

⁶⁰⁹O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 368-369.

En outre, en matière de respect de la vie sous toutes ses formes et du rapport des humains avec la nature, l'Afrique semble maintenir encore un équilibre, une certaine réserve, grâce à ses traditions spiritualisantes et vitalisantes. Ses traditions font encore obstacle à la vision du développement prométhéen, qui suppose une violence contre la nature, un fossé entre l'homme et la nature à la place de la confiance et du respect. Cela est justifié probablement par l'imbrication entre culture et religion.

Ces cultures et religions sont généalogiques, c'est-à-dire que les ancêtres sont au centre de leurs croyances et de leurs rites⁶¹⁰. Ces derniers sont mystérieusement proches de la communauté et lui apportent assistance sociale et spirituelle. Les tabous, les interdits et les contes, constituent un code de conduite morale, instituant le rapport sain, c'est-à-dire de confiance entre les hommes et l'usage éclairé de la nature.

Il faudrait aussi signaler, que la tradition orale reste la voie de transmission de toutes ces valeurs de relation avec la nature et tout ce qu'elle contient. La force de la parole fonde la confiance des uns aux autres dans la communauté. La sagesse et la tradition sont inculquées par les chants, les contes, les mythes, les proverbes, les devinettes et énigmes, qui sont assimilées le soir, autour du feu par la jeune génération. Cette conception de la nature est ésotérique. Elle implique un respect à l'égard des personnes initiées. Celles-ci détiennent la clé des mystères de la nature. Nier ces cultures et religions, revient à annihiler tout espoir de progrès social ou de développement, car les peuples puisent leur énergie vitale dans les esprits et dans la terre sacrée.

D'où, il paraît très important donc d'aborder ce débat de développement durable en Afrique subsaharienne, avec ce background des rapports de confiance entre les hommes et la nature dans une philosophie du monde teinté d'animisme. Cette philosophie est à la base des mécanismes traditionnels de la justice sociale.

Passons à présent aux mécanismes traditionnels de la justice sociale dans la gestion et de la préservation de l'espace naturel surtout dans les milieux ruraux.

3.3. Les mécanismes de justice sociale pour la gestion de la biodiversité

Rappelons-le, les croyances animistes dominant dans le rapport entre l'homme et la nature. Elles sont plus répandues dans les milieux ruraux. Les milieux urbains mondialisés s'en sont un peu affranchis, en adoptant les croyances importées du christianisme, de l'islam, de la modernité et de l'humanisme etc. Les Africains des milieux urbains se comportent vis-à-

⁶¹⁰J. ROSTKEUSKI, *Interview sur l'Esprit des Origines*, dans *Actualité religieuse*, 154-15 (1997), p. 25.

vis de la nature dans un syncrétisme résultant des différentes nouvelles croyances. Il s'agit à la fois d'une évolution, mais aussi d'une permanence d'attitude animiste. Ce *statu quo* peut se retrouver dans tous les pays subsahariens, d'autant plus que la plupart des forêts encore vierges sont situées en plein milieu rural.

En réalité, même si les normes actuelles, en vigueur dans ces pays en matière d'environnement sont fortement imprégnées du droit occidental, les solutions durables pour un écodéveloppement ou encore pour une gestion harmonieuse de l'environnement doivent passer nécessairement par la reconnaissance de leurs pratiques traditionnelles.

Nous signalons par ailleurs, que cette analyse du système de gestion de l'environnement en Afrique traditionnelle a été aussi menée par Garry Sakata Moke dans sa thèse en droit de l'environnement sur « *La gouvernance en matière de ressources naturelles* »⁶¹¹. Il plaide pour une gestion décentralisée et participative pour le cas des forêts en RDC. Quant à nous, nous soulèverons les aspects éthiques et spirituels de cette gestion traditionnelle et nous verrons comment ils peuvent promouvoir une éthique chrétienne d'écodéveloppement.

Dans ce sous point, nous examinerons les mécanismes de justice sociale en matière de gestion de l'espace naturel : la nécessité de choix d'un cadre (choix d'une tribu), leurs fondements éthiques, les mécanismes participatifs qui y sont associés, les modalités de sanction et de réparation et enfin quelques stratégies traditionnelles de préservation de la biodiversité.

3.3.1. Le choix d'un cadre

3.3.1.1. Nécessité de choix d'une tribu

Le choix d'une seule ou même de deux tribus, pour analyser les pratiques traditionnelles de la justice sociale, en matière de gestion des ressources naturelles n'est sûrement pas pertinent, à voir la mosaïque de tribus, peuples, cultures et des religions qui composent cette région. Par ailleurs, nous avons souligné que toutes ces tribus de la région subsaharienne sont régies par une même et seule croyance « *animiste* » dans le rapport avec la nature. Cette dernière ne traduit aucun antagonisme entre l'homme et la nature. Le choix d'une tribu de la RDC répond dès lors à un simple besoin de cadrage, de ciblage et de systématisation de cette recherche.

⁶¹¹ Thèse en droit de l'environnement présentée à l'UCL en 2008- 2009, p. 61-85.

En plus, l'animisme constitue le cadre général au sein duquel coexistent plusieurs rites. Les rites choisis dans ces tribus animistes les différencient pour la gestion de leur espace et de leurs ressources naturelles. Mais notre préoccupation n'est pas d'aborder tous les rites possibles, mais d'en donner quelques-uns pour fonder notre préoccupation sur le plan éthique.

Nous avons choisi une tribu dans la RDC : « *Yanzi* », du fait de l'avoir bien connue et pour avoir vécu longtemps avec elle. De même, son emplacement nous est très utile et présente un grand intérêt éthique pour notre étude. Tour à tour, les rites de la gestion de l'espace (nature) se déroulent soit en forêt soit en savane. Notre choix se justifie aussi par la facilité d'accès aux données de cette tribu. Quelques indications fournies sont le résultat de leur observation du vécu, de la rencontre avec ses notables et avec ses autres membres.

Nous nous sommes aussi imposé l'obligation de consulter la doctrine sociologique existante et nous avons jugé utile de nous appuyer sur l'étude faite sur cette tribu par l'anthropologue G. De Plaen, « *Les structures d'autorité chez les Bayanzi* », que nous citerons de temps en temps.

3.3.1.2. La situation géographique de la tribu étudiée

Le peuple *Yanzi*⁶¹² fait partie des tribus installées dans le Centre-Ouest de la RDC depuis leur grande migration du Nord, c'est-à-dire du Gabon et du Cameroun, à la recherche d'un territoire paisible pour l'agriculture et donc la survie. Certains vivent dans la forêt, d'autres à la lisière de la forêt et d'autres encore en savane. Leur stricte observance en matière de gestion de la nature notamment pendant les pratiques de la culture, de la chasse, la cueillette et de la pêche nous poussent à nous intéresser à cette tribu. Nos investigations révèlent des données intéressantes quant à leurs normes éthiques de gestion de l'espace naturel.

Aujourd'hui, cette tribu est installée surtout dans le territoire de Bagata, mais on la trouve aussi dans les territoires de Bulungu, de Masi-manimba et d'Idiofa. Ils font partie du district du Kwilu dans la province de Bandundu. Le dialecte de cette tribu est le *kiyanzi*. Ils parlent aussi le *Kikongo*, l'une des quatre langues nationales de la RDC.

En matière d'organisation sociale, les Bayanzi sont matrilineaires. Chaque individu est lié au clan de sa mère. Cette tribu présente un grand intérêt traditionnel en ce qui concerne les pratiques de justice sociale en matière de gestion de la nature.

⁶¹² Lire à ce sujet sur les Yanzi, G. DE PLAEN, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, Editions Universitaires, 1974, 336 p.

3.3.2. Les fondements éthiques des pratiques traditionnelles

Les crises de l'environnement sont d'abord la résultante des tensions internes à propos de rupture de confiance aux normes éthiques ou aux règles qui régissent les conduites à adopter. C'est une crise en fait des liens et des limites, une crise des repères et en un mot une crise de confiance entre les deux partenaires (Homme et nature), comme nous l'avons vu avec F. Ost dans son ouvrage « *La nature hors la loi* ».

Pour une meilleure perception des problèmes d'environnement, il est urgent que nous tenions compte des cadres restreints tels l'individu, le foyer, la tribu, le groupement, le territoire, le district, la province, jusqu'à atteindre de manière croissante, le cadre national et international. L'étude des niveaux traditionnels de gestion et d'organisation présente des avantages dans la tentative de gestion de l'environnement. Car il est étonnant que « l'on retrouve la majorité des endroits les plus riches en diversité biologique de la planète dans les régions traditionnellement habitées par les autochtones »⁶¹³.

C'est pour nous un intérêt éthique majeur en matière de la sauvegarde de la biodiversité, dans la mesure où « avant que le concept de développement durable (ne) devienne un concept largement utilisé par la communauté internationale, les populations autochtones l'intégraient déjà dans plusieurs aspects de leur vie. Les autochtones ont ainsi développé, au fil des années, des techniques permettant une agriculture et une gestion des ressources animales et végétales durables »⁶¹⁴. C'est de cette façon que l'apport des systèmes traditionnels de gestion est reconnu par un grand nombre d'éthiciens, d'écologistes, d'acteurs politiques, de chercheurs et de membres de la société civile. Ces systèmes avaient toute une organisation sociale des compétences au niveau des entités traditionnelles.

3.3.3. Les entités traditionnelles de la gestion de la biodiversité

3.3.3.1. Sortes d'entités et d'autorités

Dans cette tribu Yanzi et dans beaucoup d'autres d'Afrique subsaharienne, l'espace naturel est géré par quatre autorités en fonction du degré de la matière à traiter. Il y a le prêtre de la nature (*ngalebui*), le chef du clan (*nganzo*), le chef de terre (*ngantor*) et le chef coutumier ou chef de groupement (*mwél*). Chaque clan a son chef. Un village peut comporter plusieurs chefs de clans, mais avec un seul prêtre de la nature et un seul chef de terre. Le chef de groupement l'est pour plusieurs villages circonscrits selon la conquête du clan cheffal.

⁶¹³ J.-M. ARBOUR ET S. LAVALEE, *Droit international de l'environnement...*, p. 478.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

Cette structure de gestion ou de pouvoir à quatre niveaux existait avant la colonisation et continue encore aujourd'hui dans cette tribu et beaucoup d'autres en milieux ruraux surtout.

3.3.3.2. Le prêtre de la nature (*ngalebui*) et la sacralisation de l'espace naturel

L'institution du prêtre de la nature précède celles de chef de terre et de chef de groupement, étant donné que l'existence et la survie des familles a nécessité la présence d'un protecteur et d'un intercesseur vers le sacré⁶¹⁵. Si le statut du chef de groupement fait partie d'un type d'organisation sociale, celui de prêtre de la nature correspond, quant à lui, à un état social. Il appartient à un autre clan que celui dont relèvent les chefs. Son choix dépend de certaines circonstances qui ont accompagné sa naissance ou sa vie. Il peut être une personne qui, au moment de sa naissance, est sortie du sein maternel avec des signes distinctifs qui ont été considérés par les notables et les membres du clan ou du village comme relevant d'un pouvoir mystique.

Contrairement aux autres qui détiennent une part de pouvoir à caractère politique, ses compétences relèvent essentiellement de la gestion de la nature et la communauté a confiance en lui. Il fixe les dates ou les périodes de défrichement, le mot d'ordre pour la récolte des chenilles et autres fruits de la cueillette, permet la chasse dans les forêts de sa juridiction, invoque les mânes des ancêtres pour la bonne récolte etc. Tout ceci relève de ses compétences. On pourrait le comparer à ce jour à un ministre ayant dans ses attributions : le culte et l'environnement (l'agriculture, les eaux, la chasse et les forêts). Le foncier est du ressort du chef de terre.

Le prêtre de la nature détient des pouvoirs mystico-religieux, loin de tout exercice politique. C'est lui qui, en forêt, arrange le *fétiche*⁶¹⁶ pour le chef de terre et pour le chef de groupement. Il édicte les lois, les interdits, les tabous, en rappelant chaque saison par des gongs généralement la nuit, la liste des poissons, des animaux, des oiseaux, des insectes, des reptiles, des arbres et des cours d'eaux frappés d'interdits. Il indique également les parties de la grande forêt interdite pour tout travail de champs, interdite à la promenade ou à la fréquentation nocturne.

En outre, le **ngalebui** a aussi droit aux prémices des champs lorsqu'exceptionnellement, le champ défriché l'a été sur le sol appartenant au **lebui** après son approbation. Il joue un rôle déterminant dans le choix des lieux où les hommes du village

⁶¹⁵ G. DE PLAEN, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi...*, p. 56 s.

⁶¹⁶ Cette expression relève d'un style parlé et écrit au Congo qui peut signifier apprêter soigneusement, mettre ou remettre en état.

déboiseront. Lorsque la forêt est sous sa juridiction, il lui appartient de décider et en faisant confiance à tout le monde, qu'en tel endroit la repousse d'arbres et d'arbustes n'est pas encore suffisante pour que l'on défriche cette saison.

Nous pouvons d'emblée distinguer le **lebui**, qui est l'esprit de la nature et le **ngalebui**, qui est la personne qui détient le pouvoir de gérer cet esprit. Le **ngalebui** assure le rôle d'intermédiaire entre les hommes et la nature. Le chef, lui, détient son pouvoir par son appartenance au clan cheffal, le **ngalebui** détient le sien de la nature et est le premier responsable de la fécondité du sol et tout ce qui y est semé. Son rôle est bien différent de celui du chef. Nous noterons comme le dit G. De Plaen que « au sein des forêts se trouvent des endroits où la nature manifeste particulièrement sa présence et sa force, soit sous la forme d'un tourbillon, soit sous la forme d'une végétation anormale, soit encore par la présence de particularités du sous-sol. Un esprit **lebui** est censé habiter en de tels endroits. On dit généralement que le lieu où il s'incarne appartient au **lebui**. Des arbres ou des animaux peuvent aussi l'être... »⁶¹⁷.

En revanche, à travers ces cas, seul le **ngalebui** peut s'approcher de ces lieux ou de ces espèces sans mettre en danger sa propre vie. Il tire, en effet, la source de son pouvoir du monde tant naturel que surnaturel. C'est lui qui rend la fécondité à la terre et octroie la chance pour la chasse, la pêche et la récolte.

Selon la même tradition, le **ngalebui** reçoit les ordres du **lebui** par la voie des songes et des rêves. Le rôle du **ngalebui** est très important pour un peuple vivant ou voulant vivre en harmonie avec la nature. C'est de cette manière que « Lorsqu'un homme n'a pas de chance à la chasse, il va chez le **ngalebui** qui place son fusil sur le fétiche. (...), le **ngalebui** demande au **lebui** de libérer les animaux de la forêt quand celui qui s'est adressé à lui ira chasser. De cette façon, les bêtes ne s'enfuient plus quand il tirera sur elles. Lorsqu'une femme attrape un poisson qui appartient au **lebui** sans qu'elle le sache, elle dort mal pendant la nuit suivante. Un de ses enfants peut mourir ou tomber malade ou bien elle peut accoucher d'un enfant anormal. Elle va alors chez le **ngalebui** qui remet à la rivière un poisson semblable à celui du **lebui** que la femme avait attrapé »⁶¹⁸.

Ce rite s'articule simplement autour de la confiance de chacun à chacun à observer les normes éthiques de la communauté, en la puissance de la parole et une fois cette confiance en

⁶¹⁷ G. DE PLAEN, o.c., p. 183.

⁶¹⁸ G. DE PLAEN, o. c., p. 183.

la nature abusée, on la répare avec un rite gestuel suivi de la prononciation de phrases du genre : « **Lebui**, reprends ton poisson et rends la paix à cette pauvre femme troublée ».

Vu ses compétences, la fonction et la personne du **ngalebui** sont sacrées. Dès qu'il se blesse pour quelques motifs que ce soit, on dit que la terre a bu son sang et l'on procède directement aux cérémonies de purification. Celles-ci consistent à sacrifier par égorgement un bouc dont le sang est répandu sur le sol par le maître de la cérémonie. On entend ainsi restaurer l'harmonie du cosmos en injectant la force vitale. Comme on le voit, ce rite se fait sur base simplement de la confiance en la nature, aux membres de la communauté et aux esprits réparateurs du préjudice causé à la nature.

Dans ce contexte africain très spirituel et mystique, point n'est besoin d'attendre une intervention musclée ou physique du **ngalebui** lorsqu'il y a abus de confiance ou lorsqu'une personne n'honore pas ses engagements après une chasse, une récolte. Son intervention se fait d'une manière spirituelle et mystique. Une personne qui n'offre pas les prémices de ses récoltes, le fruit de sa chasse peut connaître le mauvais sort. Ce mauvais sort peut être une maladie incurable ou un grand malheur tel la foudre qui s'abat sur un membre de sa famille, un arbre qui lui tombe dessus une fois dans la forêt ou encore la morsure d'un serpent venimeux et redoutable.

Cette crainte reste très présente à l'occasion de l'exploitation des écosystèmes et la mise en valeur de l'espace chez les *Yanzi* en RDC. La deuxième instance de gestion est assurée par le chef de clan.

3.3.3.3. La compétence du chef de clan

Ce dernier est choisi généralement parmi les plus âgés du clan matrilineaire. Il détient le pouvoir d'allouer la terre aux hommes de son clan pour le défrichement. Celui qui organise l'exécution collective des travaux pour les veuves du clan et les moins valides. Il se concerte aussi avec la femme la plus âgée du clan pour organiser la pêche dans les eaux appartenant au clan. Il reçoit une partie des animaux (viandes ou poissons) prélevés sur les terres et dans les eaux appartenant à son clan. Ses neveux ont l'obligation morale de lui construire une habitation dans un coin du village. Il détient la plénitude des pouvoirs et agit au nom du clan. Il doit gérer son patrimoine en bon père de famille. Il lui incombe la responsabilité de prendre contact avec le prêtre de la nature ou le chef de terre pour le règlement des problèmes qui se posent sur sa terre.

3.3.3.4. Le pouvoir du chef de terre

L'entité du village est le deuxième niveau après le clan dans la gestion de l'espace naturel. Chez beaucoup de peuples en Afrique, le village est dirigé par un chef de terre qui lui aussi exerce également les fonctions de chef de village. C'est le chef de groupement qui procède à l'investiture du chef de terre (*Ngantor*). Il est nécessairement le descendant le plus âgé du clan cheffal, premier occupant du village, sauf s'il a été frappé par un interdit, notamment pour démence, épilepsie ou vol.

En outre, le chef de terre a pour rôle de coordonner la gestion des terres détenues par tous les autres clans. Il est le gestionnaire des réserves de la terre. Il détient le pouvoir exclusif de donner en *usufruit* aux étrangers des portions de terre, parmi celles mises en réserve⁶¹⁹. Aucun étranger ne pourra exploiter sans son autorisation. Il réside toujours dans le village où il exerce son autorité, sauf dans le cas d'un village récemment créé. Il est considéré à nos jours comme l'instance qui dispose des pouvoirs fonciers.

Le décret-loi sur la décentralisation en RDC, par exemple, reconnaît le village comme le dernier niveau d'entité administrative non décentralisée⁶²⁰. Il définit le village comme « Toute communauté traditionnelle organisée sur base de la coutume ou des usages locaux et dont l'unité et la cohésion interne sont fondées principalement sur les liens de solidarité clanique et parentale »⁶²¹. Le village est dirigé par un chef de village désigné selon la coutume ou les usages locaux. Chez ce peuple étudié ici, cette fonction est exercée par un clan sous l'autorité du chef de groupement, et ce, en parfait respect du système matrilineaire. Cependant, si le décret-loi reconnaît le village comme une entité administrative, il ne lui accorde guère la personnalité juridique, pas plus qu'il n'énonce clairement l'étendue des prérogatives de ses représentants.

En somme, les villages constituent donc le meilleur cadre d'information, de sensibilisation, de consultation et de participation. Car, que vaudrait une éthique d'écodéveloppement en Afrique sans faire participer les consciences rurales et intégrer leurs identités ? Que les personnes qui y habitent et leur pouvoir soient un véritable exercice de

⁶¹⁹ Par étranger, on entend toutes les personnes qui n'appartiennent pas aux clans faisant partie de sa circonscription traditionnelle.

⁶²⁰ Les articles 161-164 du décret-loi 081 du 2 juillet 1998 portant organisation territoriale et administrative de la République démocratique du Congo, dans *Les codes Larcier*, Rép. Dém. Du Congo, t. IV, 1(2003), p. 23-44. Dans le projet de loi sur la décentralisation, il devait conserver son statut d'entité non décentralisée. Mais le projet est moins précis que la loi de 1998.

⁶²¹ Cfr l'Article 161 du décret-loi du 2 juillet 1998 portant organisation territoriale et administrative de la RDC.

participation citoyenne. Cette participation et représentation du pouvoir peut être élevée au niveau de groupement comme bastion de la gestion de l'espace naturel.

3.3.3.5. *Le groupement, bastion de la gestion de l'espace naturel*

Le groupement demeure le plus ancien espace fédérateur traditionnel chez les peuples d'Afrique subsaharienne. Pour faciliter la gestion de l'espace naturel et satisfaire les attentes de leurs sujets, une sorte de fédéralisme coutumier a été institué par la création d'instances de gestion plus proche de la population. Ce dernier est composé d'un ensemble de villages, avec un village-centre où réside justement le chef de groupement appelé aussi chef coutumier, qui ressemble ainsi à une capitale administrative, vers laquelle les chefs de terre des principaux villages devront converger, en vue de soumettre les litiges de gestion foncière et environnementale, pour lesquels ils n'ont pas pu trancher ou qui paraissent dépasser leur compétence. Ce n'est certainement pas le village le plus grand qui soit le lieu où demeure le chef de groupement.

En effet, le chef coutumier exerce une sorte de tutelle sur les chefs de terre. Il n'est donc pas étonnant de voir les chefs de terre consulter le chef coutumier avant la prise de certaines décisions, comme l'usufruit des terres au profit des étrangers au groupement. Il ne peut en aucun cas exercer les fonctions dévolues au prêtre de la nature. C'est lui qui ouvre les cérémonies des feux de brousse annuels à côté du **ngalebui**. Il a le pouvoir d'introniser le ngalebui et lui donne le **gong**. Il dispose d'un large pouvoir de décision en matière morale et judiciaire à côté des membres de sa cour. Il dispose d'un pouvoir de consultation, d'approbation et de décision.

En outre, son institution est bien consacrée par le décret-loi dans beaucoup de pays d'Afrique, car le groupement est bel et bien l'avant-dernière entité administrative non décentralisée. Il est donc « une communauté traditionnelle organisée sur base de la coutume et érigée en circonscription administrative sous l'autorité d'un chef coutumier désigné par la coutume, reconnu et investi par le pouvoir public »⁶²². Comme le village, le groupement est dépourvu de toute personnalité juridique, mais a plutôt une personnalité morale.

En clair, on peut reconnaître que le chef de groupement, le chef de terre ou même le chef de clan ne sont nullement propriétaire de terre. Ils ne sont que des gestionnaires ou des administrateurs des terres appartenant aux familles, lesquelles sont considérées comme

⁶²² Lire pour le cas de la RDC Article 154 du décret-loi précité.

sacrées parce que faisant partie de l'héritage légué par les ancêtres aux générations présentes et futures.

Du point de vue traditionnel, ces institutions ne peuvent donc en aucune manière vendre les terres sous leur gestion, elles ne peuvent en disposer selon leur bon gré, d'autant plus qu'elles constituent un patrimoine commun à léguer aux générations futures. Ils peuvent tout au plus les donner en *usufruit* aux personnes étrangères.

C'est pourquoi dans cette philosophie traditionnelle, il faut remplir certaines conditions pour accéder à la gestion de l'espace naturel.

3.3.3.6. Les conditions d'accès à la gestion l'espace naturel

Pour gérer l'espace naturel en tant que chef de clan, de prêtre de la nature, de chef de terre ou de chef coutumier, il faudrait principalement appartenir à la lignée du clan qui exerce cette fonction et être initié.

3.3.3.6.1. Appartenir à la descendance matrilineaire

En effet, pour être investi en qualité de chef de clan ou de prêtre de la nature, il faut d'abord appartenir à la lignée matrilineaire ou patrilinéaire selon les tribus. Mais, pour devenir chef de terre et chef de groupement, outre cette première condition, il faut ensuite appartenir à un clan bien précis. La chaîne de succession dans le système matriarcal veut que les neveux succèdent à leurs oncles dans cette tribu par exemple. Elle se fait selon le droit d'aînesse des personnes de sexe masculin, sauf le cas où le plus âgé a été frappé par un interdit⁶²³ ou une maladie qui le rend incapable d'exercer cette fonction.

C'est en principe le plus âgé des fils de la sœur qui peut prétendre à la succession à ces différents niveaux. Les neveux reçoivent alors de leur oncle une initiation adéquate. Le fondement de ce système tient au fait, pense-t-on, que la maternité de l'enfant demeure toujours certaine, alors que la paternité peut être douteuse. L'enfant est dès la prime enfance éduqué à la cour de son oncle « chef » qui l'initie aux divers aspects de la société, à la gestion des affaires du clan et du village ou du groupement.

En clair, il est associé à la prise de décision en tant qu'observateur. Une fois majeur, il devient l'envoyé spécial de son oncle chef et même son représentant dans diverses activités de

⁶²³ Cet interdit pourrait être le fait d'avoir volé, tué, commis un adultère ou tout autre acte qui a été à la base d'une indignation de la part de la communauté que l'on veut diriger. Toute tentative de suicide constitue aussi un motif de déshériter un prétendant au trône. L'interdit concerne également le fait d'avoir souffert d'une grave maladie contagieuse comme la lèpre à l'époque, la tuberculose. En effet, le chef ne doit souffrir d'aucun soupçon de contagion envers ses administrés, lesquels doivent le contacter sans inquiétude.

gestion de l'espace naturel. C'est de cette manière qu'il est mis au courant des méandres de la gestion de l'entité, du vivant de son oncle. Une telle tâche suppose une véritable initiation aux rites de la gestion de l'espace naturel à l'instar de ce que faisait l'éducation romaine pour sa vie publique.

3.3.3.6.2. *Le rôle des rites dans la gestion de l'espace naturel*

Le monde étant composé des génies du bien et du mal, le prêtre de la nature, le chef de terre et le chef de groupement doivent être en mesure de discerner et d'interpréter tous les faits surnaturels. La terre étant fondamentalement sacrée, ils servent d'intermédiaires de confiance entre les génies avec qui ils doivent communiquer et collaborer, d'une part, et la communauté à leur charge, d'autre part. Nous l'avons vu dans la vision du monde africain. Etant le premier occupant (chef de terre) ou le premier conquérant (chef de groupement) qui a passé un pacte avec les génies de l'espace concerné, il doit veiller au respect scrupuleux de ce pacte.

A des moments bien précis de l'année, les sacrifices et les offrandes sont offerts aux génies de la nature, pour éviter de déclencher leur colère aux effets néfastes pour les vivants. A chaque nouvelle saison, le chef de terre, sur délégation des pouvoirs implicites et permanents reçus du chef de groupement, ordonne au *ngalebui* de pratiquer le rite, pour attirer les faveurs des esprits, en vue d'une bonne récolte et d'une bonne chasse. En cas de catastrophes naturelles, par exemple, le chef de terre doit en rechercher les causes, en consultant le prêtre de la nature ou au besoin le devin du village.

Pour laisser reposer la terre et permettre aux génies de la nature de descendre fertiliser le sol, féconder les semailles et enrichir la biodiversité, deux jours de repos par semaine sont décrétés et observés. Par exemple, pour cette tribu c'est le mercredi et le samedi. Déroger à cette norme coutumière causerait de l'infertilité du sol pendant un certain temps. C'est une fois de nouveau une question de confiance qui demeure la base de cette relation harmonieuse avec la nature et les autres créatures. La confiance devient la base juridique du rapport avec la nature et les autres.

Comme on vient de le voir, il faut des normes morales et des pratiques, pour respecter la nature, les génies, afin de favoriser la fécondité du sol. Il existe dans ce but des mécanismes de participation, objet du point suivant.

3.3.4. Pratiques de participation traditionnelle

3.3.4.1. Approche générale

Les sociétés traditionnelles africaines se sont souciées autant que les nôtres aujourd'hui de mener une vie décente, en s'efforçant de maintenir un environnement sain. Nous analyserons quelles sont les modalités de prise de décision, les bénéficiaires et les sanctions en cas de violation des normes traditionnelles de la gestion de l'espace naturel.

3.3.4.2. Le droit à un environnement sain dans le contexte traditionnel

3.3.4.2.1. Le principe de l'universalité des droits de l'homme

Pour rappel, les droits de l'Homme sont une aspiration de chaque être humain à jouir du respect, de la protection ainsi que d'une vie décente. Dans cette optique, ils sont inhérents à sa nature. Le droit à un environnement sain est un de ces droits fondamentaux. Mais ce droit ne sera véritablement effectif et efficace qu'en intégrant les données culturelles locales. C'est avec raison que M. Stroobant citant van Wissen, écrit à ce propos : « Une seule et même forme peut avoir un contenu très divers »⁶²⁴.

En d'autres termes, le respect des droits de l'Homme voire de la morale de l'homme dépend dans l'espace et le temps de multiples facteurs, d'ordre historique, politique, économique, social et religieux. Nous sommes donc d'avis que la diversité de contextes culturels, civilisationnel et religieux, nécessite une pluralité de régime de droit ou encore d'éthique de l'environnement. L'examen critique de la pluralité de conception de la nature constitue une chance d'enrichissement pour l'éthique chrétienne.

3.3.4.2.2. Le droit à un environnement sain dans les milieux traditionnels

Les populations vivant en milieu rural, y compris cette tribu Yanzi, utilisent les cours d'eau ou des rivières longeant les villages. Pour conserver cette eau, on distingue les endroits réservés à la baignade et aux lessives, d'une part et d'autre part, ceux qui sont réservés à l'alimentation au titre de boisson ou pour la cuisson. Dans le cas où il s'agit d'un seul cours d'eau, la partie d'amont sert à l'alimentation et l'aval aux autres usages.

De nombreux interdits sont promulgués, comme ne pas y cracher, ne pas y satisfaire ses besoins naturels, ne pas y pêcher, ni s'y promener inutilement. On ne peut pas non plus y jeter du linge etc. La confiance en chacun fonde l'éthique, le droit et l'hygiène collective. Le

⁶²⁴M. STROOBANT, *La déclaration universelle et les droits matériels de l'homme*, dans *Colloque du 28 octobre 1998 par le Ministère des affaires étrangères et le Ministère de la justice à l'occasion du 50^{ème} anniversaire de la Déclaration Universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Août 1999, p. 10.

non respect est frappé de sanctions, comme payer en nature un bouc, pour préserver l'eau destinée à la consommation.

Dans la forêt, la préservation de l'environnement s'analyse en rapport avec ses fonctions que nous avons étudié dans le troisième chapitre de la première partie de cette dissertation. Elles sont économiques, sociales, éducatives, morales et spirituelles.

En matière d'éthique, la coutume limite les activités humaines dans les forêts sacrées et donc protégées. La forêt, qui entoure les lieux de sépulture dans les milieux ruraux, est préservée de la déforestation. On évite ainsi d'entrer en contact direct avec les tombes, d'autant plus que la proximité avec le monde des morts n'est pas favorable aux vivants. On ne doit pas déranger et irriter les âmes de ces défunts qui vivent en paix dans leur monde.

Par ailleurs, il existe d'autres croyances à ce sujet, par exemple que les forces invisibles brouillent les pistes dans la forêt, si elles se sentent dérangées. Ceux qui s'y aventurent doivent prendre de nombreuses précautions. Ces croyances contraignent la population à ne pénétrer que prudemment dans les espaces en question et même à les éviter. De cette manière, les ressources sont sauvegardées et l'environnement est maintenu en état. Ce respect de la forêt est transmis de génération en génération lors des déplacements en milieux ruraux.

Au fond, le caractère sacré de la forêt est donc intimement lié à la confiance aux relations que les communautés entretiennent avec le monde invisible. Tant que les mânes des défunts qui y sont enterrés, sont vénérés et tant que les esprits errants sont craints, c'est un certain mysticisme qui plane toujours sur le monde de la forêt.

Cette valeur culturelle positive doit inspirer les politiques gouvernementales de protection de la nature, en intégrant dans la mesure du possible les mécanismes participatifs traditionnels là où c'est possible et viable.

3.3.4.2.3. Les principaux mécanismes participatifs traditionnels

Jusqu'à présent en Afrique, dans les milieux ruraux de certains pays, la logique de la gestion de l'espace naturel de l'administration publique peine à convaincre les mentalités et n'est pas très ancrée. Une majorité de la population africaine est concernée par cette situation et est obligée de recourir aux mécanismes traditionnels de participation qui demeurent encore vivaces et très efficaces pour rendre justice en cas de litige, tels les *palabres*.

3.3.4.2.3.1. La palabre comme instance de délibération

3.3.4.2.3.1.1. Les sortes de palabres

Par palabre, on entend la réunion qui met au centre l'institution de la parole⁶²⁵. Elle imprègne la vie de l'Africain à tous les niveaux, même si l'élite actuelle a tendance à la mépriser, pour préférer un juridisme à l'occidentale dont l'application demeure en tout cas loin d'être satisfaisante pour de nombreux Africains, surtout ceux des milieux ruraux.

On distingue plusieurs sortes de palabre dont la plupart ont pour objet une tension entre deux individus, un conflit sur la gestion de l'espace naturel, ou encore un acte délictueux. Dans ce dernier cas, ce sont deux personnes ou deux clans qui s'opposent pour un vol des récoltes, l'empiétement sur les terres d'un autre clan, la pollution d'un cours d'eau ou de la réserve d'eau potable etc.

Dans le cadre de notre étude, il s'agira aussi d'une palabre non liée à un conflit entre individus, par exemple le choix d'un endroit de défrichement des champs, la fertilité du sol, la chance à la chasse et à la pêche, la recherche d'une fructueuse récolte ou cueillette etc. La palabre met aux prises la communauté villageoise avec les génies et les ancêtres. Il n'y a alors pas de confrontation entre parties, mais par contre dialogue et conversation. Dans les deux cas, le conflit se résout selon les modalités de la palabre.

Selon J.Y. Faberon : « Le (la) palabre tient une place essentielle comme mode de prise de décision. Mais pour aboutir à celle-ci, il faut que la discussion parvienne à réaliser un consensus. Le (la) palabre n'aboutit pas à un vote formel et est aux antipodes de la démocratie majoritaire. Il s'efforce de parvenir à un accord général et informel, à une absence de désaccord »⁶²⁶. Le même auteur citant R. Vendengou ajoute : « Des dictionnaires ont défini le (la) palabre comme une conversation ou un pourparler long et oiseux. En Afrique, il est passé pour être un débat coutumier entre les hommes d'une communauté villageoise... Mais ce qui revient fortement dans la conscience culturelle (...), reste ce caractère consensuel, autour de tout palabre et que revêt cette ambiance de respect mutuel clanique régnant dans la recherche de la décision finale... »⁶²⁷.

⁶²⁵ J.G. BIDIMA, *La palabre, une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997, p. 127 ; G. MENGA, *La palabre stérile*, Yaoundé, éd. Clé, 1979, p. 138.

⁶²⁶ J.Y. FABERON, *Palabres et procès verbaux*, dans *Environnement. Les mots du droit et les incertitudes de la modernité. Mélanges en l'honneur du Professeur J. Ph. Colson*, PUG, 2004, p. 65.

⁶²⁷ *Ibid.*, p.65.

Evidemment, une telle conversation a ses normes propres et ses participants différents de ceux de la palabre à conflits. Dans cette dernière forme, la séance est publique et tout le monde peut participer.

3.3.4.2.3.1.2. Les modalités de convocation du public

Généralement, c'est la veille ou quelques jours avant et toujours la nuit que se fait la convocation du public, à une heure où l'on peut s'assurer que les gens ont presque tous fini leur journée et sont en train de souper. Un envoyé du chef sonne le *gong*, circulant de ruelle en ruelle, répétant le même refrain d'invitation à la réunion : le jour fixé, l'heure et les motifs de cette convocation publique.

En ce qui concerne le lieu de rencontre, il est préalablement arrêté par la cour du chef⁶²⁸ et il doit être hautement symbolique, d'autant plus que ce genre de rencontre ne peut se tenir n'importe où. Pour marquer la relation entre l'homme et la nature, la rencontre aura lieu sous un grand arbre. Il est symbole de vie, un véritable lien entre la terre où il plonge ses racines et la voûte du ciel qu'il tente de rejoindre. Pour J.-G. Bidima, « L'arbre symbolise l'enracinement, il surplombe le conflit par le vivre-ensemble »⁶²⁹. Dans le même ordre d'idées, J. Carbonnier affirmait déjà que « Si les arbres font fréquemment partie du décor judiciaire, c'est qu'ils attirent le charisme divin et le transmettent aux magistrats (...) assis à leur ombre (...). En Israël, le Livre des Juges (LXV, 4) évoque la justice rendue sous les arbres »⁶³⁰.

3.3.4.2.3.1.3. Les participants

Comme participants, on n'admet que les hommes d'un certain âge. Les femmes et les jeunes sont exclus. On peut néanmoins accepter la participation des jeunes qui ont fait preuve de bravoure exceptionnelle, notamment à la chasse, à la pêche ou encore avoir sauvé la communauté d'un grand danger. On peut aussi accepter les jeunes ayant un degré de spiritualité élevé parce que détenteurs de pouvoirs magico-religieux.

3.3.4.2.3.1.4. La procédure

Le porte-parole du chef ou un autre notable, membre de la cour rappelle le mobile de la rencontre. Il invoque ensuite l'assistance des forces invisibles des ancêtres, en versant un peu de vin de palme sur le sol, ensuite il mâche les noix de cola et les crache en tous les sens,

⁶²⁸ La cour du chef est souvent composée d'un prêtre de la nature et des représentants de divers clans qui forment la chefferie. En matière de communication, le représentant de chaque clan a un attribut propre. Tel clan est chargé d'annoncer de bonnes nouvelles, tel autre de mauvaises nouvelles, etc.

⁶²⁹ J.-G. BIDIMA, *o.c.*, p. 13.

⁶³⁰ J. CARBONNIER, *Flexible droit*, Paris, LGDJ, 1975, p. 279.

c'est une manière de donner aux ancêtres leur part et de solliciter leur présence et leur assistance. Enfin, il expose le fait qui réunit l'assemblée et passe la parole au public, en commençant par les jeunes etc.

La prise de parole tour à tour apaise l'agressivité dans les débats et rappelle le statut de chaque intervenant. Les intervenants ont l'obligation de se taire ou de prendre la parole à un moment précis. Une grande confiance mutuelle s'établit sur le respect de la prise de parole et sur le serment de la véracité du témoignage. La règle d'or consiste à parler après l'autre, un véritable échange et dialogue s'engage. La seule grande interdiction dans la palabre est de monopoliser la parole. Cette prise de parole se fait selon l'âge connu des membres présents qui, à tour de rôle recherchent dans la confiance et la franchise mutuelle les causes du malheur. Ce sont les plus jeunes qui parlent les premiers et les vieux essaient de conclure le débat.

En outre, le *ngalebui* (prêtre de la nature), parle avant le chef, résume les propos et pose les questions aux participants, en confirmant ou en mettant en doute leurs propos et c'est par des signes. Son intervention rappelle des cas similaires déjà survenus (une sorte de jurisprudence) et les éventuelles causes les ayant entraînés. Dans les sociétés où cette institution existe, comme chez les *Yanzi*, son avis est très important sur les questions relatives à la nature.

Le chef, prenant la parole en dernier, « décrète », après une petite délibération avec un petit comité restreint de notables et sages de la cour, ce qu'il croit être utile pour sa juridiction territoriale. J.Y. Faberon résume le déroulement de la palabre de la manière suivante : « Tout intervenant aura amené les parties sur un accord minimal permettant d'avancer dans le respect coutumier de chaque clan et sujet présent. Le plus profond dans la pensée coutumière reste la valeur de la parole dite à l'issue de la palabre(...) et la valeur juridique de la décision repose sur cette dimension. De la palabre, une seule parole finale doit être dite ou une seule parole d'honneur doit être donnée. La personne présidant la palabre a dit son sentiment comme conclusion. Sa parole devient parole d'ancien à respecter. Et celle-ci s'impose avec tout l'esprit qui a accompagné la recherche du consensus »⁶³¹. En d'autres termes, on dirait : est juste, ce qui est décidé en confiance mutuelle par cette convocation publique.

Cependant, la parole du chef prononcée à la fin de cette assemblée, ne pourra devenir définitive qu'après le rite final, celui de la consultation des génies, considérés comme seuls

⁶³¹J.Y. FABERON, o.c., p. 65.

contrepoids à la décision du chef du village et de l'assemblée. Par rite, nous entendons une action, et une action suppose un effet⁶³². Par tradition, l'effet que produit le rituel doit être intense par sa signification. Pour montrer l'approbation ou non de la décision, la communauté aura confiance à des signes naturels dont l'interprétation dépend des traditions d'une tribu à l'autre. L'apparition d'un animal féroce et tabou en plein jour, traversant le village, sera interprétée comme refus, tandis qu'un animal comestible, un grand oiseau etc. sera interprété comme acceptation de la décision de l'assemblée. Une fois que c'est le refus, selon le cas et la tribu, la procédure de la palabre pourrait être recommencée ou carrément abandonnée pour un temps.

Donc, ces modalités de prise de décisions ainsi démontrées et résumées montrent à suffisance l'existence d'un système démocratique, de délibération, de discussion populaire qui touche la vie morale et atteint la justice⁶³³ dans ces cultures africaines. J. Carbonnier affirmait à ce propos : « ... qu'entre deux solutions, préférez toujours celle qui exige moins de droit et laisse le plus aux mœurs et à la morale »⁶³⁴.

De toute manière, ce système repose sur un ensemble de normes qui obéissent à la confiance mutuelle, à la cohésion collective ou à la justice sociale et au souci de bien faire marcher la communauté des vivants. Malgré ce souci réel, ce système participatif accuse certaines limites.

3.3.4.2.3.1.5. Les faiblesses du système participatif traditionnel

Ce système ne manque pas de failles, parmi lesquelles son caractère tout à fait sélectif des participants, entraînant l'exclusion des femmes et des jeunes en général et, pourtant, ils représentent une majorité importante et non négligeable dans l'apport de solutions. Aussi, peut-on signaler la tendance à s'organiser de manière permanente a posteriori, c'est-à-dire après la survenance des événements et jamais a priori. Il manque de précautions à la manière occidentale. On peut encore signaler l'absence d'une forme de recours aux décisions du chef.

Il faut au préalable, à notre humble avis régler d'abord la question de l'oralité en réduisant le plus possible le risque de se dédire et ensuite entrevoir un système de recours à

⁶³²F.-M. BERGOUNIOUX ET J. GOETZ, *Les religions des préhistoriques et des Primitifs*, Paris, Fayard, 1958, p. 84. ; lire aussi E. EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1965, p. 151; DER KERKEN, *Religion, science et magie au pays des Mongo*, Hayez, Extrait du bulletin des séances de l'Institut Royal Colonial de Belgique, t. IX, 1938-2, p. 94.

⁶³³ F.-M. BERGOUNIOUX et J. GOETZ, *o.c.*, p. 35.

⁶³⁴ J. CARBONNIER, *o.c.*, p. 45.

propos des mesures issues de la palabre. Dans ce but, on peut envisager un procès-verbal de la décision de la palabre.

Il est important de signaler qu'à ces jours, dans les milieux ruraux surtout, les villages ou les clans voisins adoptent souvent des décisions contradictoires à l'issue de certaines palabres et, pour manifester leur supériorité, aucun n'accepte de changer sa décision. Le tout finit par de sanglantes violences. Pour éviter cette situation, une copie du procès-verbal de palabre devrait être déposée à l'administration du territoire, qui pourrait évidemment vérifier si les palabres des différents villages ne sont pas contradictoires. Une norme éthique ou de droit pourrait être établie à partir de ces procès-verbaux.

Parler de normes morales et de droit, c'est envisager la résolution des tensions et des conflits qui pourraient surgir dans la gestion participative de l'espace naturel dans les sociétés modernes et rationalisées où la culture de l'écriture passionne de plus en plus les mentalités en milieux urbains et ruraux.

3.3.5. Les fautes morales et la résolution des conflits

3.3.5.1. Les fautes morales

La structure sociale traditionnelle demeure d'une manière globale moins conflictuelle, car la confiance mutuelle, renforcée par le mécanisme de contrôle social, apaise le climat de vie communautaire. Cette mentalité communautaire règlemente les conduites et chacun fait confiance à tout le monde. Ce fait paraîtrait comme une naïveté, alors que c'est vraiment une éthique vraiment consensuelle. Une fois cette confiance communautaire abusée, en commettant une faute individuelle, il y a des répercussions sur toute la communauté. On ne défère devant les notables que les cas flagrants, que l'auteur des faits ne peut nier. Dans d'autres cas, par exemple de soupçons, puisqu'il n'existe pas d'institution d'enquête, et puisque le parti-pris est très important selon les lignages, on préfère faire confiance ou s'en référer à un devin pour la sanction ultime.

Pour des situations qui ont trait à l'objet de notre réflexion : les interdits, les tabous et les coutumes constituent le véritable code de bonne conduite pour l'Africain en milieu rural, de sorte que nous n'hésiterons pas à appliquer l'adage selon lequel : « *Tout ce qui n'est pas interdit, est permis* », pourvu que cela soit conforme à la morale collective. C'est pour cette raison, ne pas s'abstenir d'accomplir tel acte proscrit par la coutume *tuer* et *manger* tel poisson, telle bête, cultiver le champ tel jour de la semaine, ne pas remettre au chef du clan, de terre ou chef coutumier telle partie de bête tuée ou une partie de récolte relèvent de la

confiance à la communauté et constituent des fautes morales graves. Si une personne néglige l'offrande aux ancêtres avant de défricher sa parcelle de forêt, ces derniers, offensés, lui infligeront un malheur ou une calamité.

Il faut par ailleurs signaler que les violations demeurent peu nombreuses. Ceci s'explique par le fait que la confiance mutuelle dans la communauté n'empêche pas, malgré tout le mécanisme du contrôle social que les membres exercent les uns les autres, ainsi que par la peur d'un mauvais sort sur la communauté.

Le contrôle couvre l'ensemble des normes éthiques que la collectivité refuse de voir transgresser de sorte que chacun les intériorise et s'emploie à les respecter. Il cimente la confiance mutuelle entre les membres de la communauté. Ces derniers, sans s'épier mutuellement, créent une sorte d'uniformisation de comportement par rapport à la nature et aux autres créatures. Mais, en cas de fautes morales ou de transgression, on procède par la résolution des conflits.

3.3.5.2. La résolution des conflits et les sanctions dans la gestion de l'espace naturel

Il peut arriver dans la vie collective qu'un différend survienne dans la gestion de l'espace naturel. Ceci donne lieu à une résolution, soit à l'amiable, soit par l'usage des ordalies⁶³⁵. A l'issue de la palabre, les participants peuvent décider d'une ou plusieurs sanctions, en vue de réparer les fautes commises. On procède des deux manières pour résoudre les conflits : la médiation et l'épreuve de vérité.

3.3.5.2.1. La médiation

L'idée sous-jacente à la médiation est de ne pas porter les conflits à la connaissance des étrangers⁶³⁶. C'est de cette manière que la résolution à l'amiable est préférable pour respecter le caractère consensuel de la société traditionnelle. Si le différend oppose les membres d'une même famille, il appartiendra au chef de famille d'assumer le rôle de médiateur, pour réconcilier les membres concernés. Il en sera de même au niveau clanique, tribal et jusqu'au chef de groupement, en passant par le chef de village qui exerce aussi les fonctions de chef de terre.

Lorsque le conflit oppose un individu ou la communauté aux éléments de la nature, le médiateur le plus indiqué, pour rétablir l'ordre et l'harmonie, sera la *ngalebui*, en d'autres

⁶³⁵ L'épreuve à l'issue de laquelle la sanction est attendue d'une force invisible, Dieu ou des ancêtres.

⁶³⁶ Par étranger, il s'agit de toute personne qui fait pas partie d'un niveau d'organisation notamment la famille, le clan, la tribu ou le groupement.

mots le prêtre de la nature. Chacun à son niveau exerce une responsabilité dans le rétablissement de l'harmonie perdue entre les hommes et aussi entre ceux-ci et la nature. On procède par des rites de réconciliation et par des amendes en nature pour expier la faute commise. On procède aussi par épreuve de vérité comme autre possibilité de résolution de conflit.

3.3.5.2.2. *L'épreuve de vérité*

Pour les infractions de grande envergure telles que le vol des produits des champs, du gibier, de poisson au filet, l'empiétement sur le champ d'un autre clan ou son utilisation sans droit, il arrive que le chef de village ou de groupement recoure exceptionnellement à l'épreuve de vérité. Ici, on évoque les ordales. Cette pratique n'a lieu qu'en dernier ressort, lorsqu'aucune des parties en conflit ne veut reconnaître le tort qui lui est imputé.

Le chef de village ou de groupement se rendra sur le lieu du litige, accompagné des témoins, personnes sages choisies par lui ou sa cour, ainsi que des parties en conflit. Il sera demandé de prêter un serment en ces termes : « je jure devant les esprits protecteurs de la forêt et des ancêtres que le morceau de terre ou de champ qui fait l'objet du litige entre moi et tel (il cite le nom de son contradicteur) a toujours appartenu à ma famille depuis tel ancêtre (il reprend son nom), si c'est par cupidité et égoïsme que je veux cette partie, que les esprits des morts me terrassent avant d'avoir regagné le village ou qu'ils envoient malheur dans ma famille ». Puis on lui fait boire de l'eau puisée dans une source voisine. Après des jours ou quelques mois, il s'ensuivra la mort de l'un d'eux ou un grand malheur à celui considéré comme ayant tort. Les conséquences dramatiques résultant d'une telle pratique font que les gens préfèrent recourir à la palabre.

A l'issue d'une de ces deux procédures adoptées, on établit le degré de culpabilité. Le chef et sa cour délibèrent et le chef annonce la sanction contre l'inculpé.

3.3.5.2.3. *Les sanctions morales*

Les sanctions morales sont prises à l'issue de la palabre ou de l'épreuve de vérité. L'instruction de l'affaire ne tient pas compte de la procédure juridique moderne. Souvent on ne tient pas compte non plus de l'élément déclencheur ou intentionnel, qui a poussé à commettre la faute morale. On se contente de constater un fait, qui blesse la morale collective. Ses motivations vraies ou mauvaises ne sont pas considérées. Les circonstances atténuantes sont quasi-inexistantes.

En fait, les sanctions varient selon la gravité des faits commis. Elles peuvent consister dans le payement d'un animal de la basse-cour comme un bouc, une chèvre ou encore une poule, un coq, des œufs ou d'autres amendes comme la noix de cola, du vin de palme, une machette etc., l'ostracisme du coupable, un maléfice ou même l'infertilité du sol.

Il demeure par ailleurs vrai que toutes les fautes ne sont pas d'égale importance. Elles dépendent de la classe sociale de celui qui les commet et surtout envers qui elles sont commises. Dans le cas d'une atteinte à la nature, on la répare par différents rites comme le jet de pièces d'argent, le sacrifice d'un coq ou d'un bouc, du vin versé, mais aussi par la palabre qui rétablit l'harmonie avec la terre sacrée. La réparation et la réintégration immédiate dans la société est le signe du nouveau départ et du renouvellement des liens brisés.

Comme on le constate, il n'existe pas de structure d'éloignement de la personne. Le coupable est réintégré dans la société une fois que les amendes sont payées et l'harmonie et la confiance sont vite rétablies en communion avec les esprits et les ancêtres qui sont témoins du litige et apaisés par le vin et la noix de cola versé sur le sol. Toutes ces normes éthiques ont aidé à mettre en place des stratégies de préservation de l'espace naturel.

3.3.6. Les stratégies traditionnelles de préservation de la biodiversité

Ces stratégies s'appliquent particulièrement dans la tribu *Yanzi* dont on sait qu'il partage avec la grande famille *Teke*, *ambuns* les affinités culturelles. Elles peuvent se vérifier encore dans le vécu de beaucoup de tribus de l'Afrique subsaharienne. Il s'agit des forêts sacrées, des animaux totémiques ou totems, des cours d'eaux, qualifiés de mystiques et des pratiques agraires.

3.3.6.1. Les forêts mythiques et sacrées

Dans cette tribu et dans bien d'autres, certains bosquets sont investis de mythes, qui interdisent toute chasse ou toute exploitation, au risque d'être attaqué par les esprits ou frappé de malédiction par les anciens. Toute chasse ou pénétration dans ces forêts exige une autorisation expresse des anciens du village, des sages qui, pour la circonstance procèdent à des cérémonies susceptibles de conjurer les esprits. Ce sont donc les sages, les notables qui règlent l'exploitation de ces forêts.

Il existe aussi une des forêts mythiques dans certaines tribus, qui sont interdites d'exploitation et que les anciens présentent comme le lieu, à partir duquel les différents clans de la tribu se sont dispersés. Cette « *Forêt fondatrice* » des clans a une valeur *symbolico-mythique* et est appelée « *mbial* ». Elle consiste en ceci qu'elle constitue le lieu de

réconciliation et de reconstruction de l'unité des différents clans de la tribu, chaque fois qu'un différend les oppose ou les déchire. Elle peut être aussi considérée comme un lieu de pèlerinages aux esprits qui redonnent solidité et force à la tribu.

Au fond, l'idée qui sous-tend ce retour aux sources est la communion et la consolidation de l'unité et la paix du peuple *Yanzi*. Cette forêt cimente pour ainsi dire les liens, l'unité du peuple dans la tribu et constitue un facteur de paix. C'est le lieu de la reconstruction du peuple et de l'harmonie perdue avec les esprits fondateurs qui y habitent. Les forêts et les savanes sont aussi réputées être des lieux de rencontres des sorciers ou des détenteurs de pouvoirs mystiques. C'est pour cette raison que l'on a parlé des croyances magiques ou animistes, qui attribuent des pouvoirs ou voient des esprits dans la nature. Les femmes enceintes sont strictement interdites d'y entrer, sans l'accord des anciens, de peur voir les esprits envouter leur bébé, ou de provoquer l'accouchement d'un mort-né, ou d'un enfant mal formé.

Chez le Teke, une tribu de la RDC voisine de Yanzi, par exemple, il existe deux sortes de forêts sacrées : la *Yama* et la *Matwere*⁶³⁷. La *Yama* est un espace sacré où résident les ancêtres et les esprits tutélaires. L'accès à cette forêt est bien réglementé. Seul le chef du village peut accorder la permission d'y entrer, dans une durée limitée. Elle présente des nombreux interdits tels que : s'y livrer à la culture, à la pêche, à la chasse et à la cueillette le jour sacré « *Mpyo* » au risque de se retrouver face à des génies de la forêt ou à des animaux féroces. Ce qui est bien sûr source de malheur.

Lors de l'intronisation du chef coutumier, la dernière cérémonie consiste à le conduire au site sacré pour certifier et authentifier le choix des notables. Lors de ce rite, l'agrément des sacrifices offerts par le chef est un gage de confirmation du choix de la communauté. Les cérémonies rituelles présidées par le chef coutumier sont précédées de travaux collectifs ou d'entretien des tombes des chefs décédés et des sites où résident des génies. Dans l'imaginaire de ces peuples *Teke* et *Yanzi*, les lieux où résident les chefs décédés et les génies doivent être des espaces ombragés et spacieux, en vue de leur permettre de se promener librement et de savourer la paix profonde.

Quant à la forêt *Matwere*, elle est perçue comme un nombril reliant les vivants et les morts. C'est un espace cosmique où le respect des ancêtres occupe une place de choix. Elle

⁶³⁷ Cette étude sur les forêts a été faite par l'anthropologue B. LAPIKA DIMOMFU, *Savoirs endogènes et développement durable en Afrique*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*, Actes de la XVII^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2009, p. 145-146.

est aussi le lieu où se conserve la mémoire du village. Les Teke y honorent par de multiples sacrifices des ancêtres qui ont conquis le territoire qu'ils leur ont légué. Elle peut être considérée comme le lieu où se conservent les archives de la migration de ce peuple. Elle est aussi un lieu de cristallisation des fétiches. C'est ainsi qu'elle inspire à la fois crainte et respect.

Nous constatons, dans l'actuel, que ces forêts sont préservées de la déforestation, parce que la population considère la forêt sacrée comme un patrimoine commun, hérité des ancêtres, et aussi comme une réserve de ressources vitales, pour les générations présentes et futures. C'est dans le même esprit que s'explique l'existence des animaux totémiques.

3.3.6.2. Les animaux totémiques ou les totems

La plupart des tribus en Afrique subsaharienne comme les *Yanzi*, les *Teke* et les *Ambuns* connaissent l'existence de totems qui ne devraient en aucune manière être abattus ou consommés par les membres des clans concernés. Cette pratique a fait que certains animaux (et quelque fois des végétaux) ont été protégés par des interdits. En effet, chaque clan ayant au moins un animal totémique, savait plus ou moins préserver l'animal, qui dans l'autre clan était considéré comme commun, et faisait l'objet de la chasse.

Outre les interdits totémiques, d'autres pratiques attribuent des forces maléfiques, ou négatives, à certains animaux, lorsqu'elles n'interdisent pas carrément à quelque catégorie sociale, de se nourrir de telle ou telle espèce de la nature, animale ou végétale.

Certains animaux sont liés au pouvoir du chef et interdits de chasse comme le léopard, le lion, l'éléphant etc. On connaît également des pratiques qui contribuent à décourager la chasse de certains animaux, en accordant, de droit, les parties les plus importantes au chef du village. Cette réglementation n'entrave pourtant pas la chasse des gibiers dont la consommation est frappée des telles restrictions. Ces restrictions concernent aussi certains cours d'eau.

3.3.6.3. Les cours d'eau mystiques

Il existe aussi des cours d'eau très mystiques, frappés d'interdits et donc dangereux. Ils se trouvent dans certaines forêts ou savanes. On ne peut y circuler sans autorisation du chef. Souvent pour les traverser, il faut par exemple, jeter des pièces de monnaie avec certaines incantations implorant l'apaisement des esprits qui habitent ces eaux.

La pêche dans des tels endroits est strictement interdite. On ne la pratique qu'à une époque de l'année et après que le chef du village ait imploré les esprits qui y habitent et ait décrété la nuit l'opération par le *gong*. On ne peut s'y hasarder sans permission, de peur de se voir attaquer par les monstres marins, d'être pourchassé par des bêtes féroces ou d'autres reptiles redoutables tels que les serpents venimeux, les crocodiles, les hippopotames etc.

Il découle que ces limitations ont permis à la rationalité traditionnelle de sauvegarder beaucoup d'espèces aquatiques devenues rares aujourd'hui, et de réglementer la pêche individuelle. Elles ont aussi servi à protéger les écosystèmes, aux alentours du village et de ses populations. Ces pratiques se justifient aussi dans la technique agricole, assez rudimentaire, et assez modérée.

3.3.6.4. Les techniques agricoles

Les techniques agricoles utilisées ne sont pas de nature à violer la sacralité de la terre nourricière. Elles sont liées à l'idée de la terre sacrée et au respect des expériences culturelles acquises. C'est ainsi qu'il n'est pas étonnant, dans des nombreuses communautés africaines rurales, que l'on pratique des rites de réconciliation avec la terre, pour les blessures qui lui sont infligées par les populations locales, ou même par des étrangers de passage. Ces techniques traditionnelles de production sont considérées comme des recettes à efficacité affirmée. Elles sont des dons de Dieu qui les a transmises aux ancêtres. Les outils de production sont fabriqués dans le respect des rites magico-religieux, par une caste spéciale, celle des forgerons.

L'artisanat est très développé et relève aussi du sacré. Le travail des métaux est entouré aussi de rites. Les tisserands étaient organisés en groupe fermés avec leurs normes propres, qui exigent un apprentissage sévère. Ils fabriquent des outils et des fibres naturelles et des vêtements adaptés à l'environnement.

En conclusion, ces stratégies ont permis, aux Africains, d'établir certains mécanismes de la justice sociale, dans une rationalité traditionnelle, qui place l'homme dans un rapport de confiance en la nature, mais régi par des normes, susceptibles de préserver cette dernière. Ce sont des normes de communion, de respect d'altérité, du sens de la mesure et de la redevance à la nature, qui ont façonné une certaine éthique traditionnelle de responsabilité collective, fondée sur la confiance mutuelle des différents membres de la communauté. Cette confiance mutuelle est soutenue par un mécanisme de contrôle social, pour garantir les valeurs morales et spirituelles de la préservation de la biodiversité.

3.4. Les valeurs culturelles et spirituelles, gage d'éthique d'écodéveloppement

La politique coutumière et spirituelle peut faire éclore des perspectives d'une éthique chrétienne d'écodéveloppement, qui permettra à l'Afrique de préserver sa faune, sa flore et ses ressources naturelles.

Il s'agit ici des valeurs morales et spirituelles, principes durables qui contribuent à promouvoir les valeurs humaines et de la biodiversité, afin de mieux vivre en Afrique contemporain. Ces valeurs défient le temps, elles tirent leur origine du créateur et elles ont été ordonnées dans le chef des Africains, de sorte qu'ils puissent mieux vivre en société et respecter la nature. Elles ont guidé la vie dans le temps et encore d'aujourd'hui, surtout dans les milieux ruraux et mêmes certains milieux urbains.

Nous allons nous limiter aux valeurs compatibles avec celles de la tradition chrétienne, sur la préservation de la nature et du rapport au prochain: le monothéisme africain, la vision spirituelle de la vie, la vision du cosmos comme large famille planétaire, la valeur morale de l'initiation traditionnelle, la vision théophanique de la nature, la communion entre le sacré et le profane, l'Harmonie vitale entre la communauté des vivants et la nature, enfin le rite de réconciliation avec la terre sacrée.

3.4.1. La croyance africaine au monothéisme dans la création

Dans toutes les cultures et religions africaines, il existe un être suprême que nous appelons « Dieu ». Même si Eloi Messi Metogo⁶³⁸ réfute la thèse selon laquelle, les Africains sont demeurés un peuple « incurablement religieux », A. Mbembe, pour sa part, reconnaît que « aucune société ne vit sans une dimension fondatrice au sacré »⁶³⁹. Nous voulons, quant à nous, avouer avec beaucoup d'autres chercheurs, que le peuple africain est essentiellement un peuple croyant, ouvert à l'au-delà qui n'est pas nécessairement le Dieu des chrétiens, par contre une réalité qu'il considère comme tenant de l'immanence. Les Africains en général se

⁶³⁸E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1997. L'auteur veut démontrer que l'Africain a connu aussi des incroyances et de l'indifférence religieuse dans l'Afrique noire traditionnelle. Citant M. Glélé, Messi Metogo affirme que « tout n'était pas religieux dans l'Afrique traditionnelle, même si l'Africain était profondément croyant » Lire à ce sujet E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 57-58.

⁶³⁹A. MBEMBE, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 18. Nous ne voulons pas à notre tour partager la thèse d'E. Messi Metogo sur l'incurablement religieux. Nous tenons plutôt à démontrer que l'Afrique est demeurée très croyante dans ses dispositions les plus intérieures. Eboussi-Boulaga entérine cette affirmation en disant : « qu'il n'est pas de société humaine historiquement connue qui soit sans religion ». Le mot religion ici est compris au sens large, c'est-à-dire de l'ouverture de l'homme, dans la société, à ce qui est transcendant, autre que lui. On lire à ce propos F. EBOUSSI-BOULAGA, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, p. 202. D'une manière générale, les points de vue sont partagés sur la problématique de l'incurablement religieux en Afrique. Ce n'est pas là notre préoccupation.

réfèrent, dans leur vie, à un Etre suprême invisible, en même temps proche et lointain⁶⁴⁰. Cet Etre suprême est créateur et source de vie.

Cette idée de Dieu n'est pas nécessairement anthropomorphique, c'est-à-dire un Dieu qui ressemble à l'homme, mais c'est un esprit unificateur, unique et multiple à la fois. A travers contes, proverbes, chants et noms, Dieu se révèle comme créateur, être personnel, source de vie et d'ordre. Les expressions telles que Dieu est « *le feuillage qui couvre le monde entier* » ; « *la fontaine qui jamais ne tarit* » ; « *la source qui comble pleinement* », en disent long.

Dieu est d'une importance pratique pour les Africains. Il est un être de relation comme le Dieu de l'incarnation et non un solitaire. Il n'est pas prisonnier de son identité. Il est un Dieu d'alliance et de communion. On se réfère à lui pour obtenir certaines faveurs. Selon les *Ibo* et les *Ikejani* du Nigéria, par exemple, Dieu est le pouvoir qui tient la terre en équilibre. Dieu vivait dans le passé sur terre, mais un malentendu entre lui et les hommes aurait fait qu'il a quitté définitivement la terre⁶⁴¹. Le Dieu de la mythologie africaine, d'après ce récit, ressemble au Dieu de l'ancien Testament qui, comme nous le savons, s'est 'retiré' de la première communauté humaine, après la chute originelle. L'homme, abandonné par Dieu, créa la religion qui, selon Senghor « Est un essai de réponse et de solution pour couvrir la distance qui sépare l'homme de Dieu »⁶⁴².

Cette prière africaine recueillie d'une vieille grand-mère de la tribu *Yanzi*, dans la RDC, est très indicative et exprime d'une certaine manière ce mythe d'éloignement et en même temps du rapprochement de Dieu :

Toi qui as choisi de monter si haut

Loin des bruits et des tracas des hommes

Mais qui gardes un regard bienveillant sur les hommes

Regarde ce champ de manioc. Protège-le

Que personne ne vienne y déposer son fétiche

Qui empêche le manioc de croître

⁶⁴⁰R. JAQUEN, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995. L'auteur évoque les mythes de l'éloignement de Dieu en donnant les raisons pour lesquelles il s'est éloigné des hommes. Lire aussi *Le mythe de la retraite de Bumbulung*, p. 18-36.

⁶⁴¹W.A. UMEZINWA, *Eléments constitutifs de la religion traditionnelle dans les romans de Mongo Beti, Benjamin Matip et Ferdinand Oyono*, dans *Cahier des religions africaines*, 7 (1971), p. 7.

⁶⁴²SENGHOR cité par W.A. UMEZINWA, *a.c.*, p. 8.

Que personne ne diminue la grosseur des tubercules

La famille que tu m'as donnée est nombreuse

C'est avec ce manioc que je devrai la nourrir.

Comme nous le voyons dans cette prière, la vision africaine de Dieu semble rejoindre celle de la tradition chrétienne, et de même sa croyance au monothéisme, dans la conception de la création. Cette vision est très riche et peut permettre un respect inestimable de notre lien à la création comme pure émanation de la puissance divine. Il y a donc une vie sacrée dans l'univers et dans toute chose qu'il faut respecter scrupuleusement, sous peine d'être sanctionné par les lois de communion avec la création. Cette vision du monothéisme africain fait comprendre, que Dieu demeure présent, dans tout l'univers, et intervient à chaque instant dans la vie des hommes⁶⁴³.

La croyance à un Dieu supérieur influence toute la structure de vie et elle aide à comprendre que l'existence humaine et les lois de la nature ne dépendent pas nécessairement de l'homme. Ainsi compromettre ces lois constitue une infraction grave devant la puissance et la grandeur de Dieu.

Il en découle que cette croyance au monothéisme influence notre regard envers la nature, comme chemin vers le divin (*Ps 8*) et vers les autres créatures ou d'autres formes de vie. La vision africaine de Dieu peut faciliter le rapport de respect, d'amour et de paix avec la création et les autres créatures, comme œuvres d'émanation divine. Ce respect permet un usage modéré et éclairé de la création. Car elle demeure vraiment le lieu de rencontre avec Dieu, et avec le prochain. Dès lors, toute blessure infligée à la création est une injustice commise dans nos rapports avec Dieu et avec le prochain. Une injustice infligée à la vie dans le cosmos.

3.4.2. La conception spirituelle de la vie

Pour l'Africain, offrir un sacrifice revient à proclamer une préférence pour la survie. En fait, la vie est si importante qu'on doit absolument la sauvegarder dans toutes les créatures au-delà de tout intérêt économique et politique. Cette vie est la nôtre, celle des autres, mais aussi de tous les êtres animés, inanimés et de la nature sacrée. Par les actions sacrificielles, s'établit un réseau de solidarité entre les hommes, avec la société, les descendants, les ancêtres et le monde cosmique. Opter pour la vie, c'est opter pour un futur meilleur, dans une

⁶⁴³ Cette vision rejoint fort bien le panthéisme de Spinoza.

harmonie communautaire. La vie doit être donnée, vécue et honorée à travers tout ce qui existe dans la nature.

Le respect de la sacralité de la vie exclurait toute utilisation abusive des engrais chimiques, des OGM, des pesticides, des armes de destruction massive, la consommation des produits artificiels cancérigènes, la destruction des forêts, des parcs et des espèces végétales et animales. Le respect des autres formes de vie dans la nature est une grande école de paix avec l'écosystème planétaire qui se trouve actuellement en danger.

C'est pourquoi, les traditions africaines marquées par le respect de la vie nous offrent un bel exemple. Une meilleure connaissance de ces traditions ferait le contrepoids de nos sociétés de surexploitation et de surconsommation. Elle permet un respect inestimable de la personne humaine, des autres espèces vivantes, des différences des cultures, du droit des autres à une vie sociale, économique et politique, et à leur communion avec la nature.

A notre avis, ce respect de la vie nous motive dans le contexte proprement africain à nous opposer à tout système économique, politique et social pervers, portant atteinte aux vies humaines. Les financements des conflits, qui détruisent les vies humaines, et l'équilibre de l'environnement, serviraient plutôt à investir dans les infrastructures sanitaires, sociales et administratives pour améliorer la qualité de vie dans cette région.

3.4.3. Le cosmos comme une grande famille élargie

La vie sociale, en Afrique subsaharienne, est rythmée par un grand réseau de relations, nombreuses et complexes⁶⁴⁴. Il ne semble pas facile pour un non-Africain de saisir, dès le premier abord ce que l'Africain appelle frère, sœur, père ou mère etc. La plupart du temps au village, tout le monde a un certain lien de parenté. Tous les amis du père, sont tous des « pères » pour l'enfant, de même pour la mère. La notion de cousinage est très étendue, alors qu'elle paraît ambiguë pour les occidentaux.

En fait, l'attachement à la famille est d'une portée morale et spirituelle non négligeable, d'autant plus que la famille est profondément liée à Dieu et aux ancêtres⁶⁴⁵. Cette élasticité de relation parentale ou familiale est bien rendue par ce dicton populaire : « *quand vous crachez de la salive, il en reste toujours dans la bouche* ». C'est-à-dire que la famille est toujours-déjà avec vous de loin ou de près. Elle vous suit partout et ses liens sont inviolables

⁶⁴⁴ Lire à ce sujet H. HOCHEGGER, *Normes et pratiques sociales chez les Boma en RDC*, Bandundu, CEEBa, 1975.

⁶⁴⁵ Cfr notre analyse sur la notion de la solidarité africaine, comme clé de voûte de cette société africaine dans le deuxième chapitre de la première partie de cette dissertation.

jusqu'à la mort. Le responsable est respecté dans son autorité au service des autres membres. Il est l'intermédiaire non pas seulement entre les morts et les vivants mais aussi entre Dieu et la famille humaine.

Cette famille humaine joue un rôle important pour ses membres : « La famille a pour rôle d'assurer à ses membres la protection, la sécurité, la continuité par l'union aux ancêtres au-delà de la vie terrestre »⁶⁴⁶. L'homme africain se découvre dans et par la communauté. Si bien qu'on peut dire qu'il naît 'socialiste' au sens où il est intégré directement dans un faisceau de relations, une chaîne d'alliances. On ne se réalise comme personne que dans une espèce de « *nous collectif* ». C'est de cette manière qu'en Afrique à la place du « *Je pense donc je suis* » de R. Descartes, ainsi nous pouvons affirmer « *Nous sommes donc j'existe* », car la personne ne s'identifie et se façonne que dans son être communautaire⁶⁴⁷.

Le devoir moral de maintenir les bonnes relations entre les hommes, demeure un impératif existentiel. C'est aussi à travers ce tissu social que sont garantis les droits et obligations de chacun. L'indifférence, le profit matériel et l'individualisme ne sont pas bien considérés, et d'ailleurs même proscrits, dans certains milieux ruraux et même urbains.

Bref, cette conception de la famille élargie vient, bien à propos, élargir le débat sur l'écologie planétaire, en montrant que le monde entier constitue en fait une famille avec les mêmes enjeux environnementaux. Tout se tient dans notre planète, chaque culture constitue un maillon d'une même chaîne. L'humanité est une grande famille, qui doit se soumettre à un ordre moral, afin de favoriser partout la vie et le respecter les équilibres naturels. Par exemple la catastrophe nucléaire de Fukushima, au Japon, a interpellé le monde entier. Ses déchets toxiques ont traversé l'océan pacifique, jusqu'à atteindre les bords des îles américaines, plus spécialement l'Etat d'Hawaï, sans oublier tous les dégâts causés à la flore et à la faune.

Il découle que cette conception africaine, de la vie sociale et de la famille élargie, pourrait susciter une prise de conscience, dans d'autres sociétés de la planète. Une conception du monde en tant que grande famille de Dieu. Cette conception favorisera une meilleure solidarité entre les pays riches et pauvres, en vue d'œuvrer efficacement à la sauvegarde de notre patrimoine commun. Cette perception des choses ne sera possible, que grâce à la

⁶⁴⁶NTEDIKA KONDE, *a.c.*, p. 21.

⁶⁴⁷Dans la plupart des croyances des Africains au sud du Sahara, nous constatons que la communauté, la famille, clan, tribu, royaume est le nœud des relations et des échanges vitaux entre les ancêtres et leurs descendants, la rencontre du monde visible avec le monde invisible, le milieu vital. Elle est le centre d'unité, d'intégration des fragments du cosmos.

réappropriation des vraies valeurs africaines d'école d'intégration sociale et spirituelle de l'initiation traditionnelle.

3.4.4. L'initiation traditionnelle : école d'intégration sociale et spirituelle

En nous appuyant sur R. Luneau et A. Titianma, l'initiation reste une pratique très répandue, dans certaines tribus et clans en Afrique subsaharienne. C'est une école secrète d'apprentissage, pour « incorporer socialement une nouvelle génération : intégrer l'homme dans l'ensemble du monde en l'aidant à se situer, par rapport à la naissance, à la vie et à la mort »⁶⁴⁸. Il y a d'autres sortes d'initiations comme à l'art de guérir, à la divination, à la forge, à la capacité de prendre la responsabilité de la famille, du clan etc. Mais ici, nous parlerons plutôt de celle qui, par la circoncision et d'autres enseignements, assure le passage de l'enfance à l'âge adulte. Elle concerne plus les garçons et on l'appelle « *Mukanda* », pratiquée surtout par les *Ambuun*, les *Pende* et les *Tshokwé*, dans la province de Bandundu, en RDC, et par les autres tribus de cette province. Les filles connaissent aussi un tel rite initiatique : le « *kikumbi* », aussi important, pour les intégrer socialement. Mais nous insisterons surtout, pour l'instant sur l'initiation des garçons.

La période d'initiation pouvait durer jusqu'à trois semaines. L'enjeu consiste à changer l'être ancien en un être nouveau, le passage de l'enfance en adulte, prenant ainsi sa place et ses responsabilités comme fonder un foyer, éduquer les enfants, prendre la parole en public. Bref, intégrer l'initié dans son humanité sociale, c'est-à-dire situer ses relations par rapport à autrui, aux choses et à la nature (cosmos).

Selon R. Luneau, « Un initié est un aveugle-né, qui ne voyait pas un obstacle devant sa maison. Le jour de l'initiation se lève comme un soleil de révélation et ses yeux sont ouverts »⁶⁴⁹. « Un initié est celui qui apprend les exigences d'une véritable fraternité qui n'est pas un résultat de la chair et du sang, mais qui doit se constituer autour de quelqu'un et de quelque chose »⁶⁵⁰. C'est ainsi, que le foie de l'écureuil, partagé par tous les initiés, symbolise l'unité, la solidarité et la nouvelle fraternité. Cet exemple illustre bien une alliance, pour sauver l'ensemble de notre planète. Le souci, de la sauvegarde de notre vie, fait de nous une nouvelle famille cosmique.

⁶⁴⁸ A. TITIANMA ET R. LUNEAU, *Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogies de la foi*, Paris, Cerf, 1982, p. 85

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 90.

La case initiatique est le lieu de renforcement des vertus humaines et sociales. Elle veut rendre chaque initié conscient d'être un membre important et responsable de sa vie, de sa communauté et de la terre sacrée (la nature) léguée par Dieu aux ancêtres. Par des épreuves initiatiques, on affronte la peur du lendemain, le sens du sacrifice et l'abnégation, on apprend à entrer en relation avec d'autres initiés, les forces invisibles de la nature, le monde des interdits, et à affronter la mort courageusement, pour sauver l'honneur du groupe et ne pas le trahir, quelles que soient les tortures subies.

Sur le plan moral, l'initiation traditionnelle insistait sur le respect des aînés, le sens de la responsabilité de l'homme au foyer, dans la société, le sens du secret, de la patience, la capacité d'écoute, le sens de l'appartenance à la famille, le respect des coutumes telles que l'interdiction de voir le lit de ses parents, de voir la nudité de sa sœur, le sens de l'honneur et de la dignité humaine. Dans la tradition du peuple *Serrer* au Sénégal, par exemple, à la fin du rite initiatique, l'initié doit recevoir une espèce de décalogue, exposé écrit des principes éthiques à observer dans sa vie sociale. Ces principes étaient très importants et leur transgression méritait des sanctions décidées par les anciens du village. Ils ont une similitude avec le décalogue.

Notons que ladite initiation traditionnelle a, de plus une portée spirituelle, étant donné que sa force s'enracine dans la médiation des ancêtres et de Dieu. De ce fait, l'initié est guidé sur la voie des ancêtres, dans leur monde⁶⁵¹. C'est de cette manière que « le langage gestuel du corps lors de l'initiation est une liturgie, la vraie liturgie gestuelle qui permet la participation expressive et communautaire de tous les acteurs à travers tout leur être, aspirant à communier aux harmonies de l'univers »⁶⁵². L'initié apprend à interpréter le sens et la signification des rites et des cérémonies, l'usage des symboles et des signes, à fabriquer des masques, un arc, une nasse, des objets sacrés, à se représenter des esprits et à s'exercer à soigner certaines maladies, par la connaissance des plantes médicinales etc.

Comme nous le remarquons, l'initiation traditionnelle africaine est l'un des rites importants et riches de la tradition culturelle et spirituelle. Elle recèle en son sein beaucoup d'aspects de la vie : morale, sociale, économique et spirituelle. Elle veut humaniser, au mieux inculturer, socialiser et responsabiliser l'homme, par une connaissance libératrice et protectrice de l'authenticité des us et coutumes.

⁶⁵¹A. TITIANMA ET LUNEAU, *Enraciner l'Evangile...*, p. 92.

⁶⁵²*Ibid.*, p. 83.

En somme, cette valeur d'initiation traditionnelle devait permettre, de trouver un terrain d'entente avec notre société de consommation. La culture africaine, qui prélève le strict nécessaire, pour la subsistance par respect pour la survie des hommes et la préservation de la nature, est une école d'apprentissage de la vertu d'équilibre, du juste milieu et de l'harmonie avec la nature.

Mais, avec le travail de la colonisation, cette école traditionnelle a été largement négligée. Elle recèle pourtant des clés de salut de l'Afrique en crise écologique. Malheureusement les valeurs et les potentialités de cette école traditionnelle n'ont pas été prises en compte avant et après l'indépendance. Par contre, la considération de la dite école traditionnelle fait preuve d'une vision profondément spirituelle de la nature.

3.4.5. La vision théophanique de la nature

Dans ces traditions africaines, la nature est considérée comme théophanique. Car « Les spiritualités des RTA ont développé une métaphysique de la nature qui se révèle dans tous les éléments de la création : les montagnes, le ciel et la terre, mais aussi les animaux qui sont autant de médiateurs, de voies de communication avec le divin, de réceptacles du divin »⁶⁵³. L'Africain se tient en face de la nature comme s'il apercevait l'invisible. Cette vision spiritualiste est attestée par l'Écriture : « les cieux racontent la gloire de Dieu et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce » (Ps 19,1). Il est un être essentiellement cosmique, c'est-à-dire qu'il reconnaît et loue l'infinie magnificence de Dieu dans ses créatures.

La nature constitue le filtre à travers lequel, il contemple le visage de Dieu et admire sa beauté dans l'image de ses créatures. Le cosmos, constitué par des astres, le vent, l'eau, les arbres et forêts, les serpents, les ressources minérales et végétales sert de filtre entre le monde naturel et Dieu surnaturel. Dieu et les revenants se manifestent à l'Africain à travers le filtre que constituent les éléments de la nature. Ces illustrations confirment cette vision théophanique :

Le cotonnier chez les Ibo (Nigéria) est le mont olympé où les âmes des morts se reposent, en attendant la réincarnation, selon Chinwa Achebe.

⁶⁵³ J. ROSTKEUSKI, *a.c.*, p. 24.

Le baobab selon le romancier Matip représente au Cameroun « Moins un arbre qu'un livre écrit dans l'espace et dans le temps, un livre où on apprend les secrets de Dieu, la sagesse ancestrale et l'histoire universelle »⁶⁵⁴.

Il y a aussi les hiboux et les chimpanzés chez le peuple Oyono qui sont considérés comme des messagers. Ils prédisent le bonheur ou le malheur qui va s'abattre sur la société.

Ces illustrations prouvent à suffisance une philosophie sacrée de la nature chez l'Africain. L'homme fait corps avec elle. Le changement de saison ou encore le lever de la lune influent sur sa personne et la communauté. Il est l'homme cosmique, c'est-à-dire un homme qui contrairement à l'Européen, trouve son salut dans la lecture du mystère de la vie et du monde par la nature⁶⁵⁵. Les éléments de la nature sont des codes à déchiffrer, des signes et lient l'histoire fondamentale avec l'homme. Ils sont les messagers des ancêtres et des esprits. Ces esprits prennent part à l'harmonie et l'organisation de la société africaine, comme les dieux de l'antiquité grecque.

Cette relation exprime un rapport constant de communion entre la communauté et la nature.

3.4.6. *L'harmonie entre la communauté et la nature*

Ce qui nous intéresse dans cette approche du corpus philosophique africain, fondé sur une conception de la vie reliant le monde surnaturel au milieu matériel et humain, c'est le fait qu'il n'y a pas, dans cette conception, de place que pour une structure communautaire, caractérisée par un mode de production partagée spécifique, qui n'a rien de marxiste. Car « la société africaine n'est pas régie par le principe moral du chacun pour soi, qui a poussé les indo-européens à s'accaparer, les uns aux dépens des autres, le nécessaire vital et qui a débouché sur la constitution de classes antagonistes dont la lutte est, selon Marx, le moteur de l'évolution historique »⁶⁵⁶.

Dans la société actuelle existe une hiérarchisation des êtres, fondée sur le degré de puissance ou de force. Ces forces s'influencent mutuellement, mais peuvent aussi s'opposer, lorsque les lois de l'alliance naturelle ne sont plus observées. L'Africain traditionnel s'arrange pour rester juste à l'égard d'autrui et sa vie sociale n'est, surtout pas, une lutte pour la survie, mais plutôt le cheminement d'une pensée tracée par les esprits invisibles dont Dieu, là-haut.

⁶⁵⁴ W.A. UMEZINWA, *a.c.*, p. 8.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁵⁶ EDEM KODJO, ... *Et demain l'Afrique...*, p. 76.

Les innovations sont assez lentes, car il faut garder de patience et de faible expérience, pour les adapter au tissu social.

En conclusion, on peut dire que la pensée africaine, avec sa cosmologie, sa conception de Dieu, de la vie, du groupe, de la nature et de l'homme, a donné naissance à une civilisation du juste milieu, où l'esprit de la solidarité du groupe prédomine sur le penchant de l'individu à protéger sa propre nature. C'est une civilisation de communion vitale avec la nature. Roger Garaudy dira à ce sujet : « Alors que l'homme occidental n'a su instituer, depuis la renaissance, entre l'homme et la nature, que des rapports de conquérants, des rapports de maîtres à esclaves, les Africains par-delà toute la diversité de leurs cultures, témoignent au contraire que l'homme et le monde ne font qu'un, que la nature entière est un corps et que j'appartiens à l'interaction universelle des forces dont la vie, la vie totale des hommes, des autres hommes et des choses »⁶⁵⁷.

Du coup, la nature n'est pas seulement un moyen de production qu'on peut s'approprier à sa guise, mais elle demeure plutôt un patrimoine sacré, inaliénable comme le disait F. Ost. Elle est antérieure à l'homme, source de fécondité, domaine des esprits et des dieux. Elle est objet d'attention particulière et des sacrifices rituels lui sont offerts en remerciement de la nourriture qu'elle donne. De telle sorte que, une fois la communion ou la confiance rompue avec elle, on ne peut la rétablir que par le rite de réconciliation.

3.4.7. Le rite de réconciliation avec la terre sacrée

Rappelons-nous, les valeurs essentielles telles que la vie, la paix, la joie, la fraternité, le partage, la solidarité, la communion fondent la société africaine traditionnelle et finalement même contemporaine. Chaque membre de la société est donc invité et même obligé de les rechercher et de les inscrire dans l'actif social. C'est un effort moral, sur le plan individuel, et également social d'aspirer à ces valeurs fondamentales, pour maintenir l'ordre et l'harmonie dans les relations interpersonnelles et surtout avec la terre sacrée.

En effet, la société est hiérarchisée et donc ordonnée, de telle manière que la moindre rupture de confiance perturbe toutes les bonnes relations humaines, mais aussi les équilibres écologiques. Il y a donc des conséquences systémiques. L'agent perturbateur est frappé des conséquences, soit de sanctions : la maladie physique ou mentale (folie), la stérilité et parfois

⁶⁵⁷ R. GARAUDY cité par EDEM KODJO, ... *Et demain l'Afrique...*, p. 77.

même la mort⁶⁵⁸. Il s'agit souvent dans ce cas de conflits entre les différents groupes, ou entre des individus.

Il devient donc urgent de rétablir l'ordre et l'harmonie. C'est une manière de rester fidèle et de se soumettre aux ancêtres. L'observation confiante des interdits, et des tabous, que nous avons évoqués sont une manière de réglementer ou d'ordonner la vie sociale. Les réalités vécues qui nécessitent la réconciliation sont nombreuses : stérilité, fausses couches, morts répétées dans une famille, le manque de respect aux ancêtres et aux aînés, la désobéissance, l'adultère, l'inceste et surtout le fait de faire couler le sang dans une forêt ou sur un autel dans un espace sacré. Dans le cas d'une atteinte à la nature, on les répare par différents rites.

En somme, la réconciliation avec la nature est la condition, *sine qua non*, pour que cette dernière procure aux hommes la nourriture nécessaire à leur survie, et à leur paix sociale. A ce jour, le respect de l'ordre et de l'harmonie dans la nature, demeurent primordiaux pour les Africains. Cette réalité peut nous inspirer, à ce moment de notre actualité où le fossé semble se creuser entre l'homme-la nature- la société.

Toutes les valeurs culturelles et spirituelles, que nous avons exploitées ci-dessus peuvent aider à constituer des normes éthiques et de stratégies collectives, fondées sur la confiance mutuelle dans la société moderne, en vue de le ver le défi que nous lance notre planète.

⁶⁵⁸ L. V. THOMAS ET R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions...*, p. 69.

Conclusion du troisième chapitre

Tout au long de ce troisième chapitre de la troisième partie de notre dissertation, nous avons montré la continuité des valeurs de la rationalité traditionnelle africaine avec celles de la tradition chrétienne, pour fonder une éthique chrétienne d'écodéveloppement. Il en ressort ce qui suit :

1. la cosmologie africaine et ses différentes croyances à Dieu, aux esprits, aux morts, aux vivants et à l'au-delà, valident une vision de la vie, de la société, de l'homme et de la nature qui suppose une communion et une confiance dans le rapport social et avec la création. Nous pensons par là, aux traditions culturelles et spirituelles, qui perçoivent autrement le rapport avec la nature, et proposent aux personnes et aux mentalités, une autre façon de percevoir le progrès et la justice sociale, afin d'embrasser la question de la sauvegarde de la nature.
2. Ces traditions culturelles et spirituelles sont souvent qualifiées d'animisme, et pourtant, elles se révèlent dynamiques et vitalisantes, si bien qu'elles influent et mobilisent largement la conduite et les mentalités des populations modernes. Elles ont consolidé et consolident encore aujourd'hui la conscience collective et individuelle. Dans ce contexte africain, culture et spiritualité s'imbriquent et cela devrait fonder le sens de nos engagements présents sur le plan écologique surtout.
3. Nous avons analysé les mécanismes traditionnels de la justice sociale dans la gestion de l'espace naturel. Après avoir centré cette étude sur la tribu *Yanzi* en RDC, pour étudier la manière dont les compétences sont réparties en cette matière. Nous avons insisté sur le fait qu'une bonne politique du développement durable dans cette région, devra tenir compte de toute cette philosophie de la gestion de l'espace naturel et des ressources naturelles des populations locales.
4. Les milieux traditionnels avaient établi un système de gestion de l'espace naturel, basé sur la confiance qui fonde les normes morales et de droit mis en place, pour harmoniser les rapports entre les hommes et de ces derniers avec la nature. Les mécanismes étudiés prouvent à suffisance, que les autorités traditionnelles ont mis en place, des principes tendant à assurer aux populations, le droit à un environnement sain et à une survie responsable. La palabre est un des mécanismes principaux, avec ses modalités de convocation et de tenue, ainsi qu'avec l'intérêt des bénéficiaires. C'est cette justice sociale de la rationalité traditionnelle basée sur la confiance mutuelle, qui a permis de préserver le fossé que le rationalisme cartésien a conduit à creuser dans le rapport Homme - Nature.

5. Comme on peut le constater, dans ce contexte traditionnel, le contrat social, sans élever la nature au rang de sujet de droit était assorti de restrictions dans son exploitation, par une sorte de confiance aux lois de la nature et de crainte du châtement des esprits et des ancêtres. Les anciens ont montré leur sens de la responsabilité envers la nature, non pas en prônant une éthique du futur comme chez Jonas, mais dans une éthique de responsabilité collective, dans laquelle la confiance dans les interdits, les tabous, les mythes et les croyances, a joué un rôle capital. Cette rationalité traditionnelle a contribué à préserver la biodiversité et certaines espèces rares, qu'on trouve encore en Afrique subsaharienne.

6. Néanmoins, ne nous méprenons pas. Cette restitution de la rationalité traditionnelle ne recommande nullement de revenir à cette pure logique écologique, parfois désenchantée par la rationalité moderne. Car, non seulement ce cadre normatif est peut-être inopérational et plus pertinent dans notre actualité, mais surtout, d'une certaine manière, nos ancêtres ont, à leur tour, échoué là où la rationalité cartésienne a marqué des points, en réalisant des avancées qui constituent malgré tout des acquis indéniables pour le bien-être social.

7. A notre avis, il y a lieu de reconnaître que la mentalité magico-mythique qui a sous-tendu l'ancien ordre écologique, pourrait constituer à certains égards un obstacle pour un développement économique à la mesure des aspirations de nos sociétés contemporaines. Il faut aussi sortir de cette mystification et sacralisation parfois aveugle de la nature, en vue d'une exploitation rationnelle, qui reste pourtant favorable à un écodéveloppement des populations. C'est le moment de signaler que tout procès sur la modernité ne doit pas sombrer dans la méconnaissance des prouesses, des avantages et des bienfaits, que cette modernité a apporté à l'humanité, dans tous les secteurs de la vie socio-économique.

8. En tout état des choses, il se dégage des valeurs morales importantes, qui peuvent servir de toile de fond à la problématique du développement durable, à taille des populations concernées. Par ailleurs, nous proposons de joindre à cette philosophie africaine une rationalité technologique, mais éclairée et responsable, ou encore l'accompagner d'une éthique contextuelle de la gestion des ressources naturelles. Ce qui pourrait être, pour nous, la meilleure forme de promotion d'un écodéveloppement en Afrique subsaharienne. Ces valeurs ne seront efficaces qu'en relevant certains défis majeurs de la justice sociale dans ce contexte africain. C'est l'objet du dernier chapitre de cette troisième partie de notre dissertation.

CHAPITRE IV : LES DEFIS MAJEURS DE LA JUSTICE SOCIALE D'UNE ETHIQUE CHRETIENNE D'ECODEVELOPPEMENT EN AFRIQUE SUBSAHERIENNE

4.0. Introduction

Au chapitre précédent, nous avons montré les potentialités ou au mieux les valeurs culturelles et spirituelles africaines, fondements d'une éthique chrétienne de la protection de la nature. Nous avons exploité les valeurs compatibles avec celles de la tradition chrétienne, en vue d'asseoir cette éthique qui vise d'abord les enjeux de la justice sociale comme potentialités réelles des populations, sans quoi elle s'avérerait inutile.

Dans le présent et dernier chapitre, nous soulevons les défis majeurs à relever par la justice sociale, pour permettre à cette éthique chrétienne d'écodéveloppement de s'émouvoir et de faire épanouir les populations concernées. Nous tenons à montrer qu'à travers ces défis à relever, le théologien africain est aussi mieux placé, pour convaincre l'homme de sa vocation de « *prêtre de la création* ». Qu'il demeure un véritable intermédiaire par lequel Dieu se manifeste au monde, à ses semblables, aux autres créatures et le rachète.

C'est ainsi qu'à partir de Jésus-Christ qui récapitule tout en lui-même comme le disait Saint Irénée, nous voulons proposer des nouvelles stratégies sur la manière dont l'homme africain doit vivre la nouvelle création, qui suppose un rapport spécifique avec tous les êtres vivants (Gn 9,8-10). Ces nouvelles stratégies interpellent la responsabilité collective, notamment de nos systèmes de pensée politiques, économiques, sociaux, écologiques et surtout théologiques.

Pour mieux articuler ce dernier chapitre, nous le subdivisons en cinq points, à savoir les défis politiques, les défis économiques, les défis sociaux, les défis écologiques et enfin au dernier point nous étudierons les défis théologiques à envisager dans un tel contexte.

4.1. Les défis sur le plan politique

Dans la première partie de notre dissertation, nous avons relevé l'absence de la notion d'Etat-nation, qui s'explique par l'éparpillement d'une même ethnie entre différents états. De plus, l'incapacité des mandataires politiques, plus soucieux de leurs intérêts que de la justice sociale. Les conflits armés détruisent l'environnement et massacrent les populations. A présent, nous allons voir comment concilier justice sociale et gestion politique en Afrique, en nous inspirant de l'éthique du pouvoir, contenue dans les traditions africaines et leur conciliation avec les valeurs chrétiennes de gestion du pouvoir.

4.1.1. Justice sociale et gestion du politique en Afrique

4.1.1.1. L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle

Dans cette étude, nous voulons ouvrir des pistes pour réformer la gestion de la chose publique. Il s'agit éminemment de refonder et de repenser l'autorité de l'Etat, qui assure effectivement le rassemblement des hommes sur un territoire bien précis. Elle doit être reconnue et promue par l'individu et son ethnie, dans une configuration sociale, que tous doivent accepter, en vue d'assurer la survie de la nation. Le politique, par contre, est souvent contraint d'engager des actions qui ont un prix de la solidarité.

Ainsi, de cette vertu, on ne prend pas assez la mesure dans les cultures à forte charge communautaire, mais sur fond d'un sens cosmo-vital des relations de puissance entre les êtres. C'est cette lucidité qui doit inspirer la justice comme base du jugement éthique de la responsabilité de l'autre, qui porte en lui, la reconnaissance et la garde de l'humanité. La garde ou la protection de l'autre devient dès lors, l'objet *de l'éthico-ontologique*.

La mission de réinstaller l'Africain dans la problématique de l'homme 'vrai', en déployant pour lui la sagesse qui se dit dans les anciens rituels, doit inspirer la critique de l'éthos du politique. Hampate Ba, cet intellectuel africain très lucide disait : « Si l'homme que l'on appelle au pouvoir, une fois au pouvoir, ne voit plus que l'idée même de rester au pouvoir, alors il fera tout pour s'y maintenir, car, une fois que l'on est vraiment monté très haut, on a le vertige. Alors, on s'accroche là-haut, et on perd sa personnalité. Il faudrait, continue Hampate Ba, que celui qui a pris le pouvoir, qu'il soit Président ou Roi, ait surtout à cœur, l'exploitation rationnelle des compétences dans l'intérêt de son pays »⁶⁵⁹. Ce souci fait défaut dans la plupart des leaders politiques de ces pays.

Ne peut-on pas affirmer que cette pensée du sage Hampate Ba est encore d'actualité sur la scène politique africaine ? Déjà en 1962, il remettait en question les passions individuelles, entre autres celle du pouvoir, comme poursuite de la puissance pour la puissance. Cette vision est bien source des crises et désordres, quelle que soit l'efficacité du système politique qu'un peuple adopte.

L'Afrique subsaharienne, à majorité chrétienne, vit une grande discordance entre les attentes de l'influence de la foi ou de la religion et les méfaits constatés : les conflits ethniques, la guerre civile greffée sur une stratégie politique de la division nationale, du

⁶⁵⁹HAMPATE BA, *Tradition et modernisme en Afrique Noire. Rencontre Internationale de Bouake*, Paris, Seuil, 1965, p. 247.

pillage des ressources naturelles et enfin de la négligence impitoyable dans l'éducation et le développement des populations en relation avec leur environnement.

L'analyse faite par certaines conférences nationales africaines et les consultations populaires, donne une idée des obstacles à la paix, des causes externes et internes des conflits armés et économiques, qui interpellent les agents de l'évangélisation⁶⁶⁰. L'urgence est de se reconnaître mutuellement comme interlocuteurs, afin de permettre un échange franc, susceptible de déboucher sur la paix durable. Ceci implique un appel à la confiance et au dépassement de chacun, pour bien centrer les préoccupations majeures de cette région, afin que l'intérêt supérieur des populations soit prioritaire. Il doit devenir l'exigence et le critère de la bonne gouvernance dans un Etat.

Par conséquent, la véritable justice sociale ne consiste plus dans l'autoprotection centrée sur l'avoir, la cupidité, l'irresponsabilité qui, en fait, ruine la confiance aux autres. C'est plutôt de travailler ensemble, dans une vraie solidarité, en vue d'une éthique de responsabilité collective. Jan Assman dira à ce sujet : « Agir solidairement veut dire, depuis l'Egypte, justifier par l'action la confiance que la société des hommes confère à l'agir »⁶⁶¹.

De lors, un Africain vrai est celui dont l'humanité est définie par la volonté du bien commun. **Vérité-justice** et **humanité africaine** exprimeraient la même réalité. Il paraît donc urgent de mettre sur pied une éthique de la vie commune basée sur la confiance mutuelle, qui promeut la santé cosmo-vitale des relations interpersonnelles, les rapports aux biens, aux autres, à la nature et le sens de l'au-delà. La mise en place d'une telle éthique aiderait à discerner le vrai du faux, le beau du laid dans le contexte politique. L'homme vrai serait désormais opposé à l'homme vide du sens du bien commun et étranger à la vie de la Nation. La vraie justice est celle de la relation à l'autre, à la nature etc. Elle prend désormais sens de « *Justice-relation* », celle de l'homme vrai. Elle devient justice première, comme la vertu première chez Aristote. Cette justice-relation doit être purifiée pour une meilleure vie chrétienne.

4.1.1.2. Justice-relation et christianité

En 1994, lors du synode pour l'Afrique, les pères synodaux ont pensé un modèle ecclésiologique efficace. L'image de l'Eglise-famille de Dieu a été mise en exergue. Elle met

⁶⁶⁰ Lire F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 2009

⁶⁶¹ Lire sur cette question J. ASSMANN, *Mâat. L'Egypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

en relief le sens de responsabilité à promouvoir entre les hommes. Ce qui renouvelle la solidarité traditionnelle africaine, au-delà d'une conception restreinte de la parenté clanique et ethnique. La solidarité africaine, ainsi purifiée par l'Évangile et la rationalité, trouve un nouveau dynamisme, dans la transformation de nos relations avec les autres, la nature et le monde. Elle devient à la fois norme et force d'unification, qui bouleverse et recrée une culture donnée. Ce serait une nouvelle inculturation, une nouvelle création.

Au fond, la *justice-relation* révèle à l'homme qui gouverne la cité son appartenance en Dieu, en Jésus-Christ par l'Esprit-Saint. Que les valeurs chrétiennes inspirent une nouvelle culture politique dont cette région a vraiment besoin. A beaucoup de reprises, la conférence épiscopale du Congo a rappelé aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté, qu'il est urgent pour le bien de tous « de rechercher la solution humaine aux problèmes du monde avec l'aide de la foi, dans la charité, mais aussi dans la patience et la persévérance »⁶⁶².

Face aux maux grandioses de l'Afrique, un appel aux chrétiens se fait urgent. Ils doivent dépasser les barrières des solidarités émotionnelles (familles, clans, tribus ou groupes d'intérêts)⁶⁶³. C'est de cette manière que l'Afrique subsaharienne fera le défi de constituer des vrais Etats et d'affronter la question de la modernité.

4.1.2. Les Etats africains et les défis de la modernité.

Pour que l'Africain redevienne un homme vrai, en déployant pour lui la sagesse qui se dit dans les anciens rituels, il faut absolument une critique lucide de la politique menée jusqu'alors. D'autant plus qu'aussi loin que l'on remonte dans l'horizon traditionnel et historique, ce qui constitue la matrice culturelle commune à ses sociétés, c'est le *pathos* de la vie. Prendre soin de la vie de l'Autre et y répondre, constitue le nerf de l'éthique de la responsabilité et de la vraie solidarité.

Mais de nos jours, le constat demeure amer, en ce sens que ce sont des populations entières qui sont victimes des intérêts politiques et économiques. Elles tentent de survivre dans des Etats-nations très désorganisés, comme nous l'avons analysé dans le troisième chapitre de la première partie, et elles sont ainsi livrées à leur propre sort. Pour le cas d'espèce, dans la RDC, la population ne peut pas cultiver les arachides, les maniocs, sans voir les militaires avoir fait les récoltes avant elle.

⁶⁶² Lire le texte de la CONFÉRENCE EPISCOPALE DU CONGO, *Les Evêques du Congo, Visite « ad limina »*, 1988.

⁶⁶³ *Ecclesia in Africa*, n° 89.

En outre, elle risque de sauter sur des mines antipersonnelles. A certains endroits, elle n'a plus accès aux soins, faute de structures médicales et de médicaments. L'extrait suivant décrit cette situation : « Elle ne peut plus envoyer ses enfants à l'école, faute de locaux et de bancs, de cahiers et de quelques dollars pour rémunérer des enseignants qui ne reçoivent plus de salaire de l'administration. Toute la population aspire simplement à la paix qui est la condition de son développement »⁶⁶⁴.

L'éthique de la responsabilité suppose pour ces pays, vivre la solidarité avec les plus vulnérables, comme des femmes violées, des enfants enrôlés dans les armées. En fait, être responsable de notre propre humanité, c'est assumer celle des autres. N'oublions pas que nous répondons de la vie de l'autre devant la société humaine et devant Dieu. Qui est l'autre pour moi ? Est-il un danger, un enfer, ou bien un collaborateur, celui qui aspire aussi à la vie en communauté ? Dans cet esprit, il s'agit vraiment de refaire l'image de l'Autre. Car la crise écologique en Afrique trouve ses racines dans le rapport interpersonnel malsain sur les plans politique, économique et social.

D'une manière globale, cette éthique suppose une libération de notre écoute mutuelle, condition préalable au bien commun. Cette libération peut trouver comme fondement biblique l'attitude même de Jésus sur les méthodes d'acquérir le pouvoir par la non-violence.

Dès lors, la solidarité africaine prend un autre visage. Etre solidaire c'est désormais soutenir les initiatives qui libèrent de la pauvreté, de la précarité de la vie de la population dans un milieu donné. Aider les populations défavorisées à trouver des solutions viables et dignes des hommes. Elle ne doit plus rester au stade traditionnel et familial. Elle devra favoriser le travail-production et non le parasitisme social. Les valeurs africaines d'humanité doivent être pratiquées avec un esprit critique, purifiées par l'Evangile. Ce qui renforce notre conviction selon laquelle c'est par la responsabilité, par l'éthique de la vie, que la dynamique de la transformation reconstruira une Afrique de la vie enracinée dans la nature.

Le fond de la question n'est pas d'ordre technique, mais plutôt d'ordre éthique et culturel. L'enseignement de Jean-Baptiste en Lc 3, 10-14 peut nous aider à bien mener notre combat pour la responsabilité envers l'autre : « Ne pas s'approprier mais partager, appliquer la loi exigée sans rien ajouter ou demander par soi-même; ne brutaliser personne, ne pas faire de fausses dénonciations; refuser toute corruption ». Nous pouvons aussi prendre les premiers

⁶⁶⁴ Lire à ce propos *La campagne du secours catholique pour la RDC*, Paris, 2000.

chrétiens comme modèles, quand ils s'engagent à combattre la violence⁶⁶⁵. Saint Martin au IV^{ème} siècle disait : « Pour moi, je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de combattre avec l'épée ». Et Saint Justin déjà au II^{ème} siècle disait : « Nous qui autrefois, nous nous tuions les uns les autres, non seulement nous ne faisons plus la guerre à nos ennemis, mais nous préférons mourir joyeusement en confessant le Christ ».

Ces paroles, de nos devanciers dans la foi chrétienne, peuvent nourrir notre sens de responsabilité envers les autres. Elle ne sera possible qu'en aidant les Africains à repenser l'Etat-nation moderne dans cette région de la planète.

4.1.3. Repenser l'Etat-nation en Afrique

4.1.3.1. La question de la reconstruction de l'Etat-nation

Il s'agit de repenser le modèle étatique occidental copié en Afrique. On peut dire qu'il faut passer de l'Etat arbitraire à l'Etat de droit, de l'Etat oppressif à l'Etat protecteur et responsable. Ceci constitue un enjeu de taille à intégrer dans les projets politiques africains. Pour assurer ce passage, ne faudrait-il pas aussi requalifier les populations qui le fondent ?

L'image actuelle de l'Etat en Afrique nous enseigne, par exemple, que « l'Etat congolais n'est pas né d'un contrat social entre les Congolais eux-mêmes ou encore de la découverte, par les communautés tribales qui le composent dans ses limites géographiques actuelles, des avantages de créer un espace d'existence collective où chaque groupe peut trouver les possibilités de son développement intégral »⁶⁶⁶. Le défi consiste à dépasser le simple fait de se trouver sur un sol, par la volonté de construire un espace de communauté de vie et de destinée.

Reconstruire l'Etat-nation doit déboucher sur des politiques de nationalité, d'appartenance tribale et d'immigration, fondées non plus sur l'exclusion des étrangers, ni sur une forme d'assimilation qui obligerait à renoncer à ses racines culturelles, mais sur une vision plus objective et positive, centrée sur la participation effective au développement national dans la paix, sans aucune discrimination de nature subjective. Pensons-nous que certains Etats africains, notamment la RDC connaîtraient la misère politique, économique et sociale actuelle, s'ils comptaient parmi leurs nationaux, des citoyens d'origine française, américaine, anglaise, belge, pakistanaise, allemande, réellement impliqués dans les intérêts

⁶⁶⁵ A. BOERS, *Oser la non- violence active ...*, p. 110.

⁶⁶⁶ *Crise et renaissance politique au Congo*, Coll. Johannesburg RC publication, 2000, p. 23.

politiques et économiques du pays concernés et dans la gouvernance ou la gestion du pays à tous les niveaux ?

Malheureusement, certains pays africains semblent bloqués sur cette question de migration et de nationalité par des considérations particulièrement émotionnelles, qui sont fort éloignées des intérêts réels de la nation. Il y a ici une matière que les politiques devraient avoir le courage et l'audace de traiter et d'assumer. Ils devront apprendre à recomposer l'institution qu'est l'Etat ou la nation.

4.1.3.2. Recomposition institutionnelle de l'Etat

C'est un devoir citoyen, une vertu républicaine et surtout une valeur chrétienne que d'apporter notre pierre à l'édification de ce projet étatique. Ce sont des valeurs, par exemple, qui permettent l'intégration de la tribu dans le fonctionnement de l'Etat et le réajustement de l'Etat au droit. Sur cette base, nous proposons que lorsqu'une ethnie se trouve de chaque côté d'une frontière, les deux Etats concernés doivent collaborer, pour reconnaître et traiter cette ethnie de la même manière, c'est-à-dire en tenant compte de son histoire.

Au fond, le but serait le développement politique optimal, social et économique. Le désir de conserver pendant longtemps le pouvoir, par une classe politique ou par une ethnie, ne cache-t-il pas une volonté de faire revenir la monarchie ou la dynastie au pouvoir comme dans l'Afrique traditionnelle ?

En somme, la crise de l'Etat et des systèmes traditionnels nous impose le devoir d'inventer, sur la base de nos propres réalités et des besoins des communautés africaines, de nouveaux mécanismes susceptibles de garantir durablement l'harmonie, l'équilibre et le développement humain. Il est donc indispensable de repenser et de revisiter la notion d'Etat pour créer une nouvelle architecture institutionnelle.

4.1.3.3. La construction d'un Etat plural et solidaire

Il nous semble urgent, vu la crise, de dépasser l'illusion d'un Etat homogène, unitaire et factice. Le pouvoir central, succombant au mirage d'une légalité rationnelle, que lui renvoie le miroir déformant de la société, risque de tomber dans un dangereux état d'hypnose des citoyens. Ne semble-t-il pas logique, d'orienter le Droit et l'Etat vers de réelles solidarités et de nous demander avec Montesquieu : « la grandeur du génie ne consisterait-elle pas à savoir dans quels cas il faut l'uniformité et dans quels cas il faut la différence, c'est-à-dire le

pluralisme ? »⁶⁶⁷. C'est cette option de l'éthique chrétienne que nous proposons dans notre thèse.

Cette conception de l'Etat plural et de la pluralité juridique consolide la coexistence des différents systèmes normatifs, dont le système juridique étatique, même s'il est le plus important, ne constitue que l'un d'entre eux. Une telle conception du Droit énonce une relation plus complexe entre Droit et société, du fait qu'il ne s'agit pas d'un Droit unique, mais plutôt d'un réseau de droits, qui doivent s'harmoniser avec les différentes sociétés africaines.

Cela suppose dans ce cadre qu'on doit revoir la question d'intégration ethnique dans l'appareil étatique.

4.1.3.4. Intégrer autrement l'ethnie dans l'Etat-nation

Nous avons relevé que beaucoup de pays en Afrique peinent à intégrer la notion de la tribu, dans un Etat-nation dans le troisième chapitre de la première partie. Une fois cette coexistence normative établie, le pluralisme fera la force et l'harmonie réelle de la société, qui va se fonder, alors sur une conception juridique de fraternité. Dans cette optique, nous pensons avec Poutrier que nous devons cesser de « Penser en termes d'opposition ethnie et nation, les deux niveaux d'identification collective s'emboîtent. La référence au territoire le plus englobant n'exclut pas le sentiment d'appartenance à l'échelle d'une parenté plus intime et d'une grande proximité qui est celle de l'ethnie »⁶⁶⁸. L'ethnicité pourrait être le fondement d'un pluralisme plus complet ou mieux d'un fédéralisme. Cette réalité « *ethnie et nation* » s'applique dans la réalité d'éthique chrétienne proposée, au niveau universel par le Magister, et l'émergence des éthiques particulières. Elles sont dans une même relation d'emboîtement et s'interpellent mutuellement dans un dialogue critique et constructif.

De la même façon que la famille est, au cœur du corps social, intermédiaire entre l'individu et la société, de même l'ethnie est, au cœur de la nation, la communauté la plus proche de l'individu. Ainsi la conscience identitaire collective se consolide, pour mieux s'aimer et s'enchaîner à d'autres ethnies, dans un élan de solidarité culturelle, géographique, historique et sentimentale, qui définit l'ensemble national.

Il ne s'agit donc pas de remplacer l'Etat-nation par une sorte d'Etat-ethnies, caractérisé par la dérive du retranchement et de l'intégrisme, débouchant forcément sur la

⁶⁶⁷ MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois*, X, XIX, 18.

⁶⁶⁸ G. POUTRIER, *Congo-Zaïre-Congo, un itinéraire géopolitique au cœur de l'Afrique*, dans *Hérodote*, 86/87(1997), p.35.

violence et l'épuration des « *non originaires* ». Il ne s'agit pas non plus de rigidifier les institutions nationales autour de noyaux tribaux et d'élever sur cette base des structures des décisions, d'influence ou de dominance informelles, concurrentes voire supérieures aux structures de l'Etat. Il s'agit bien au contraire, de capitaliser la dynamique de l'ethnicité au service de la solidarité de l'ensemble national, tout en préservant les intérêts légitimes des groupes locaux. Sur le plan éthique, il s'agit de capitaliser la richesse des diverses médiations culturelles et spirituelles dans un grand vivre ensemble en Afrique, tout en les préservant aussi.

C'est autant plus urgent que, par exemple, dans le cas de la RDC, l'ethnie constitue la matrice de toute violence et c'est autour d'elle qu'il faut reconstruire l'Etat dans l'avenir, lequel doit être comme un bien commun, capable de contribuer positivement à l'émergence d'une nouvelle citoyenneté marquée par la sociabilité africaine. Il faut donc réellement partager le pouvoir et intégrer les différentes composantes nationales à son exercice. Il est temps de favoriser, non pas une approche linéaire et pyramidale, mais polysynodique de la gestion de l'Etat (fédéralisme).

Notre proposition ci-dessus passe indéniablement par la reconnaissance des conflits, l'observation et la gestion des fragmentations, qui traversent les sociétés africaines, elle devra permettre leur organisation, leur articulation et leur libre expression dans un cadre étatique bien précis.

En conclusion, pour résoudre le dilemme qui se pose à l'Etat africain sinistré actuellement, il importe de bien gérer la contradiction apparente entre *l'homme-tribal* et *l'homme-citoyen*. D'où l'intérêt d'une éthique à l'exercice politique.

4.1.4. Rapport entre l'exercice de la politique et l'éthique chrétienne

En cinquante ans de souveraineté, le défi de la construction des Etats de droits, souverains, protecteurs et démocratiques semble s'éloigner de l'horizon. Ce constat interpelle tout leader politique chrétien, dans sa mission spéciale d'être sel et lumière du monde. Cette mission nous place devant nos responsabilités, lesquelles nous permettent de prendre position sur la défense des droits de l'homme et d'une bonne gestion du temporel. Elle nous permet surtout d'affirmer que « l'Eglise est le principe vital de la société. C'est pourquoi nous devons

avoir une conscience toujours plus claire, non seulement d'appartenir à l'Eglise, mais d'être l'Eglise, c'est-à-dire la communauté des fidèles sur la terre »⁶⁶⁹.

Comme une pâte sans levain, on a été incapable de découvrir les moyens d'imprégner les réalités sociales, politiques, économiques et environnementales des exigences de la vie de foi chrétienne. Bien sûr, la doctrine chrétienne ne nous propose pas un paradigme de gestion politique. Par contre, elle nous indique, à la lumière de l'Evangile, les valeurs humaines et politiques à promouvoir et à respecter, afin de servir les populations africaines et humaniser les relations interafricaines. Mais, ces valeurs à promouvoir laissent à notre libre-arbitre, la responsabilité du choix à opérer : recherche des moyens, évaluer des risques dans une situation déterminée.

Au fond, le devoir de bien vivre et de bien agir politiquement, en conformité avec notre conscience chrétienne, est une participation à l'édification du royaume de Dieu. Il permet d'instaurer un ordre social plus juste et plus humain et freine ainsi la bipolarisation des ordres : l'ordre spirituel avec ses valeurs et ses exigences et l'ordre dit séculier (politique), c'est-à-dire la vie familiale, professionnelle, sociale, économique, etc.⁶⁷⁰ Cela suppose donc une certaine collaboration entre les deux ordres dans la gestion du politique.

La question est de savoir si les chrétiens sont réellement préparés et disposés à s'y engager ? Sont-ils prêts à mettre leur vie séculière en accord avec leurs convictions religieuses ? Connaissent-ils les termes de cette recherche de cohérence ?

Le Catéchisme de l'Eglise catholique, exposé synthétique et universel⁶⁷¹, enseigne précisément que ces situations d'aveuglement et d'injustice grèvent la vie morale et placent aussi bien les forts que les faibles en tentation de pécher contre la charité. En ignorant la loi morale, l'homme porte atteinte à sa propre liberté, il s'enchaîne lui-même, rompt la fraternité avec ses semblables et se rebelle contre la seule vérité divine. Il est urgent de prendre conscience de ces deux évidences, déjà énoncées en son temps par le Pape Pie XI. D'une part : « La politique est le domaine de la plus grande charité » et « L'homme ne peut séparer de Dieu ni la politique, ni la morale », d'autre part.

Cette prise de conscience, de l'importance de l'éthique dans l'agir politique, peut déboucher sur beaucoup d'initiatives locales et amener les responsables et les populations à

⁶⁶⁹*Ibid.*, n° 899, p. 196.

⁶⁷⁰J. RATZINGER (cardinal), *Note doctrinale du Vatican sur l'engagement politique des catholiques*, dans *Le Dialogue de Justice et Paix*, 16 (Août 2003), p. 21.

⁶⁷¹Cfr *Introduction au Catéchisme de l'Eglise catholique* par Jean-Paul II, dans *Catéchisme de l'Eglise catholique*, p. 8.

réinventer la démocratie et repenser les droits de l'homme, comme défis politiques majeurs en Afrique subsaharienne.

4.1.5. Réinventer la démocratie et repenser les droits de l'homme

Il apparaît de nos jours en Afrique subsaharienne, que renverser la dictature n'est pas synonyme d'instauration d'un Etat démocratique et de droit. La lutte menée pour la démocratie en Afrique, démontre de plus en plus, que cette dernière demeure encore un système politique bien fragile. Il requiert un long enracinement, pour se consolider et se pratiquer à bon escient. Il faut bien se dire que « les crises des démocraties font le lit des dictatures, mais, heureusement, les crises des dictatures font le lit des démocraties, comme on l'a vu en de nombreuses nations d'Amérique latine »⁶⁷².

Il est donc évident que la voie démocratique ne peut qu'être longue et aléatoire. Elle a donc, dans le cadre africain, besoin d'une pluralité de conceptions et d'opinions contraires dans le jeu politique, de liberté de la presse, des médias et d'opinion, de respect des droits individuels et surtout de la protection des marginalisés, des minorités d'idées, etc.

C'est pourquoi, il est urgent de proposer des pistes d'une démocratie participative, de la culture du droit et démocratiser la question de la nature ou de l'écologie, bien entendu par rapport aux réalités du terrain.

4.1.5.1. Nécessité d'une démocratie participative contextuelle

La démocratie parlementaire comme seul mode de gestion des populations et des nations africaines paraît très limitée⁶⁷³. Elle semble essoufflée par rapport aux nouvelles questions comme le drame écologique, le défi de la mondialisation, la crise économique mondiale, le terrorisme, les flux migratoires, la protection des terres arables, des forêts et surtout le manque de volonté politique à réaliser les promesses électorales etc.

En Afrique, le cadre de l'épanouissement de l'homme comme critère fondamental de bonne gouvernance est essentiellement communautaire. Il s'agit ici des communautés civiles. Il est donc urgent de promouvoir une démocratie participative à l'échelle locale. Il est question d'éveiller et de réveiller les populations aux enjeux de la régénération d'un nouvel espace politique. Ouvrir des écoles populaires avec mission d'informer les citoyens sur des problèmes fondamentaux et d'ouvrir une discussion sur la manière de les aborder et de les résoudre. D. Bourg parle dans le même sens d'un « *Système des conférences des citoyens* »

⁶⁷²E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011, p. 67.

⁶⁷³D. Bourg défend ce point de vue dans le troisième chapitre de la deuxième partie de cette dissertation.

comme la palabre en Afrique. C'est-à-dire les aider à une connaissance des aspects politiques, historiques, sociologiques, économiques et écologiques de leur espace vital.

Cette démocratie participative est à inventer à partir des réalités et des expériences locales. Elle peut intégrer le débat public sur les différents projets de société, comme l'installation d'usines polluantes, la déforestation abusive, l'installation d'une autoroute ou d'un barrage hydroélectrique, d'une centrale nucléaire et des méthodes agricoles. Elle peut suppléer aux insuffisances de la démocratie parlementaire, bureaucratique et élitiste. Bien sûr, elle comporte certains dangers, comme l'exclusion d'une catégorie de personnes: femmes, enfants, personnes âgées, malades, étrangers etc., mais elle a l'avantage de pouvoir rendre concrètes des mesures adéquates, sur des problèmes précis d'un milieu donné. Il s'agit de revitaliser la palabre et de l'ouvrir à des nouveaux problèmes de vie moderne.

Enfin, elle a aussi l'avantage de revitaliser l'esprit communautaire africain, la solidarité et la responsabilité commune. Elle permet dans une large mesure de bien former les consciences civiques à la base. Elle suppose une réforme éducative et une véritable culture des droits des personnes. Comment asseoir cette démocratie participative ? Comment l'analyser et l'affronter dans un contexte tel que celui de l'Afrique où l'exercice même de la démocratie pose d'énormes problèmes ? Nous pensons que seule la médiation du vrai sens de la justice pourrait pallier à cette situation.

4.1.5.2. La justice comme condition de démocratie participative

Nous savons que la démocratie en Afrique souffre d'une absence criante d'une justice 'juste' (équitable)⁶⁷⁴. Cette question doit prendre une place importante dans les milieux sociaux. Et cela n'est possible qu'avec une culture rigoureuse de la justice et la répartition équitable des biens. Ainsi, les communautés accorderont leur confiance aux politiques. Cette justice créera un climat de transparence économique, de sécurité sociale pour tous, condition d'une réelle démocratie participative. Elle suppose le rôle réel de la société civile et des forces vives des Etats, mettant au centre toutes les potentialités du milieu de vie concerné.

L'enjeu de la justice sociale doit intervenir là où il y a la conviction selon laquelle « Le développement est impossible s'il n'y a pas des hommes des droits, des acteurs

⁶⁷⁴Dans cette recherche, nous nous inspirons de M. Serre qui propose la médiation de la justice pour redonner à la nature sa valeur et aux hommes leur vraie dignité. F. Ost suggère des normes procédurales et A. Sen considère que la vraie justice doit développer les *potentialités ou capacités* de chaque groupe social et de chaque individu.

économiques et des hommes politiques fortement interpellés dans leur conscience par le bien commun »⁶⁷⁵. C'est pour cette raison qu'on doit écouter la voix des populations concernées et examiner leur situation concrète avec justesse. Que les populations locales soient formées aux mécanismes de gestion démocratique, dans le cadre des devoirs civiques et c'est le rôle de la société civile.

En bref, le pouvoir public aura pour fonction propre d'assurer vraiment le bien commun, en intégrant les plus déshérités et en travaillant pour la promotion de tous, sur le plan économique, financier, à l'échelon local, national et supranational.

4.1.5.3. La justice comme condition d'une culture des droits

La culture des droits de l'homme est le point fort mis en évidence, pour le combat de la justice et surtout pour faire émerger une éthique de gouvernance en Afrique. Mais pour exercer cette culture des droits, il ne faut pas sûrement imposer à tous les continents la même manière de les appliquer. C'est ainsi que pour le cas de l'Afrique, elle doit aussi compter sur ses potentialités culturelles, sur la gestion des humains et sur ses atouts naturels. Elle doit donc compter sur ses potentialités réelles, ses *capabilités* pour parler comme Sen.

En d'autres termes, il s'agit pour l'Afrique de se rendre compte que tout ce qui a trait à la gestion du politique et de l'administration de la chose publique, c'est-à-dire les institutions, doivent actuellement passer par le tamis de l'évaluation éthique. L'enjeu de cette éthique consiste à bâtir le monde de demain non pas dans l'intérêt de l'homme, mais à la hauteur de l'humain. C'est-à-dire de l'homme dans sa dignité de personne, de laquelle découle la dignité des autres créatures. Mais force est de constater que ces pays sont confrontés à des régimes de manque d'humanité. Ils ont donné depuis les indépendances trop d'importance aux questions de sécurité de la classe dirigeante, aux forces armées, au pouvoir exclusif de l'Etat, au prétendu développement économique et ont laissé de côté la question cruciale des droits de leurs citoyens⁶⁷⁶. En réalité, cette négation des droits de l'homme en Afrique doit absolument nous interpeller et lancer un grand défi à la morale internationale et à la conscience de chacun de nous.

⁶⁷⁵ BENOIT XVI, *Lettre Encyclique Caritas in veritate*, n° 72.

⁶⁷⁶ E. MBAYA, *Symétrie entre droits et devoirs dans la Charte Africaine des droits de l'homme*, dans *Le Supplément*, 168 (1989), p. 37.

D'où, en Afrique, « de quelque côté que l'on aborde les problèmes africains, c'est l'homme que l'on rencontre »⁶⁷⁷. C'est en mettant l'homme au centre de nos services sociaux et politiques, que l'Afrique s'engagera sur le chemin de la bonne gouvernance et dans la vraie bataille de l'épanouissement des institutions démocratiques. C'est un enjeu éthique de taille soulevé déjà par le NEPAD. Cette option ne se réalisera pas sans avoir recadré la mission des forces armées dans cette région.

4.1.6. Redéfinir l'action des forces armées en Afrique

Nous avons démontré dans la première partie de cette étude que les conflits armés avec toutes les violences infligées aux populations, sont en grande partie causes de la crise écologique et sociale en Afrique subsaharienne. Après cinquante ans d'indépendance, les armées nationales continuent à beaucoup décevoir par rapport à leurs fonctions traditionnelles : veiller sur la population et défendre l'intégrité territoriale. Le grand investissement en armement, dans la plupart des régimes africains, a joué un rôle très pernicieux dans le développement intégral des populations. Les armées n'ont cessé et ne cessent de piller des ressources et de saboter certaines réserves naturelles, notamment celles des parcs à l'Est de la RDC⁶⁷⁸.

De ce qui précède, nous pensons que c'est urgent, de changer la mission des armées nationales. A notre avis, il est temps de faire le bilan et d'investir plus dans les infrastructures sociales, telles de bonnes écoles, de hôpitaux bien équipés, de universités qui répondent aux préoccupations des sociétés, des infrastructures routières, le transport en commun, la construction d'habitation sociale par exemple. Aussi, pour la paix et la bonne gouvernance en Afrique, faut-il obligatoirement passer par les armes ou de privilégier le dialogue ou encore d'éducation des populations à la paix ? D'où il faut réduire les dépenses excessives en matière d'armement.

Nous proposons au regard de cinquante ans de chaos, de renforcer les unités de police, en vue de protéger et d'assister les populations, dont elles seraient très proches. Nous proposons, la police antiviolence entre ethnies, la police d'hygiène, la police interfrontalière,

⁶⁷⁷E. MBAYA, *Symétrie entre droits et devoirs dans la Charte Africaine des droits de l'homme*, dans *Le Supplément*, 168 (1989), p. 273 ; tel que cité par J.F. MOLE GBAMANZANGO, *De l'OUA à la Charte Africaine des droits de l'homme et des peuples. Itinéraire d'une quête de liberté et d'unité revisitée*, dans *Revue africaine de Droit Canonique*, I, 2 (2010), p. 129.

⁶⁷⁸ Nous avons déjà évoqué dans la première partie, au troisième chapitre, toutes les violences dont les armées sont responsables.

les agents de médiation entre tribus, les agents de l'environnement, de la réconciliation et à la communication non violente, de l'éducation au respect des personnes et de leurs biens, la police des migrations entre les différents pays et villes, de l'exode rural, la police de proximité dans les différents quartiers etc. Il faudrait aussi que les gouvernements reprécisent les fonctions de l'armée et de la police et surtout qu'ils recrutent ces derniers après un certain nombre d'années de formation scolaire.

En conclusion, au regard de ce qui précède, il est urgent de penser, avons-nous dit, une nouvelle politique. E. Morin propose : « l'action conjointe de l'Etat et les collectivités publiques, des associations privées et des citoyens. Elle appellerait ce qu'un sociologue a nommé une 'gouvernance de concertation'. Elle requerrait de conjuguer la socio-régulation, l'éco-régulation et l'égo-régulation. Elle devrait affronter non seulement lobbies et corporatismes, mais aussi apathie et indifférence. Elle appellerait à un éveil citoyen, lequel se produirait par la prise de conscience de problèmes vitaux qui sont en jeu »⁶⁷⁹.

Pour l'Afrique étudiée ici, c'est principalement le fait d'entrer en relation avec d'autres, de dépasser des barrières ethniques pour le cas d'espèce et de se reconnaître en tant que tel, qui instituera une nouvelle famille, une nouvelle communauté, un nouvel Etat moderne. Ce nouvel Etat suppose qu'on doit tous relever les défis économiques, sociaux et surtout écologiques.

4.2. Défis sur le plan économique

Nous voulons démontrer en fait qu'en matière d'économie, l'Etat est garant et régulateur du marché. Dans ce but, il faut de la volonté collective face à cette crise écologique, pour mettre en place un système économique essentiellement humain et écologique. Car une crise est un moment de changement décisif. Et cela ne signifie nullement faire table rase du paradigme passé, mais plutôt une sorte d'enchaînement, une certaine continuité avec le modèle ancien. Tout change, mais tout continue.

Ces considérations s'inspirent de la théologie de la libération qui dénonce l'idolâtrie du marché et les sacrifices humains dans le deuxième chapitre de cette dernière partie. Nous nous sommes aussi inquiétés des enjeux inavoués dont l'économie de marché qui sabote le processus de développement durable et de justice sociale surtout dans le Sud⁶⁸⁰.

⁶⁷⁹ E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité...*, p. 93.

⁶⁸⁰ On peut lire le deuxième chapitre de la dernière partie sur l'idolâtrie du marché et le deuxième chapitre de la deuxième partie sur les enjeux inavoués qui sabotent le développement durable.

C'est ainsi que dans le contexte africain, nous proposons ces pistes: un pluralisme de systèmes économiques, la rationalisation du progrès économique et social, la stimulation d'un capitalisme démocratique et écologique et le développement d'une agriculture biologique et vivrière.

4.2.1. Favoriser un pluralisme de systèmes économiques

Nous pensons ici au pluralisme des systèmes d'échanges économiques au Nord et au Sud. On éviterait de cloisonner le monde en organisant le système d'échanges des marchés rien qu'en Occident. Nous plaillons pour la contextualisation des systèmes économiques. C'est-à-dire, ce qui marche en Occident ne marche pas nécessairement en Afrique. Dans le cas d'espèce, il s'agit de tenir vraiment compte des potentialités économiques de l'Afrique subsaharienne.

Le progrès technique et économique, qui butte à présent sur la crise écologique, s'inspire d'un postulat simpliste et plus que contestable : il assimile le bien-être au « plus-avoir », alors que c'est le mieux-être qu'il faut. L'achat du bien devient du coup, achat du bien de consommation. C'est à ce niveau que se pose la question de la qualité de vie en Afrique. Le confort matériel de notre société actuelle n'est pas un but en soi; il n'a de sens qu'à condition de servir la qualité de vie.

Ces différents systèmes économiques dépendront largement des données non quantitatives, notamment en mettant l'accent sur la qualité des relations humaines, telles la solidarité, l'accueil, le troc, l'écoute, la convivialité, la beauté de la nature et l'expérience d'un sens à la vie (sagesse africaine).

D'où, il est très important de s'interroger réellement sur le sens de la production industrielle en Afrique : les produits sont-ils vraiment et réellement utiles à la survie, au service de la qualité de vie ? Que les entreprises produisent ce qui est vraiment utile pour la vie des Africains et non des produits superflus et sans attrait pour les populations. On constate que certains produits coulés sur le marché, en Afrique, ne profitent pas aux populations auxquelles ils sont destinés. Ici, nous faisons allusion surtout aux populations rurales, qui sont toujours victimes des publicités et de la dictature du marché.

A notre avis, il est important dans certains milieux ruraux et même urbains de revaloriser par exemple, le commerce traditionnel en milieux ruraux surtout basé sur d'autres critères d'échanges et valeurs que l'argent. Nous pensons au troc, à la ristourne ou aux tontines (aux tous ensembles), à la solidarité en matière de déboisement ou pour les travaux

des champs, à l'assistance humaine aux plus défavorisés et au consentement mutuel pour la satisfaction des partis en présence.

Il s'agit concrètement en économie de penser l'énergie avec le soleil africain toujours au rendez-vous, la gestion de l'eau avec l'hydrographie riche, la gestion convenable des déchets et immondices, assurer davantage la question du transport en commun, veiller à bien gérer des forêts africaines qui constituent des grandes réserves d'oxygène et de carbone etc., mais aussi la menace des érosions dans des grandes villes.

Pour y parvenir, il faudrait rationaliser et humaniser les pratiques économiques et sociales dans cet espace de vie africaine étudié.

4.2.2. Rationaliser et humaniser le progrès économique et social

Nous signalons ici un rapport conflictuel entre l'éthique et l'économie, car l'économie cède souvent à l'irrationalité. L'urgence en Afrique consiste à concilier les deux rationalités, pour mieux vivre et mieux protéger notre biosphère. En matière d'économie, les hommes ne recherchent souvent pas des vertus chrétiennes, mais plus la logique de l'économie du marché. En principe, le succès économique devrait favoriser le bien-être de l'individu. C'est pour cela qu'il faut des choix judicieux, des décisions économiquement morales, c'est-à-dire qui rendent l'économie un peu plus rationnelle et humaine, ainsi elle pourra apaiser la société. Il faut donc se mettre d'accord sur les préférences humaines avec l'économie⁶⁸¹.

Au contraire, le capitalisme pour sa survie a besoin d'être amoral. Car la morale est économiquement impuissante. C'est pourquoi, il faut d'autres instances : du droit, de la politique et des syndicats pour faire respecter la moralité en économie. Et pourtant, ces instances sont faibles en Afrique. Il faudrait donc rendre leur rôle effectif et opérant dans cet espace vital. Cela revient à dire que le marché est incapable de se réguler lui-même, d'une manière humaine et acceptable par tous. Il faut une autre instance pour imposer des limites externes et non négociables. Seule la bonne gouvernance de l'Etat peut créer un équilibre pour une justice distributive.

Il est donc urgent d'inventer les moyens de faire face à cette crise en Afrique subsaharienne: plaider pour que nous soyons égoïstes ensemble et intelligemment, plutôt que bêtement les uns contre les autres. C'est ce qu'on peut appeler *solidarité* avec les plus démunis de l'Afrique. Cette solidarité est la condition *sine qua non* de notre avenir ensemble.

⁶⁸¹ Lire à ce sujet R. Sennett, *Les failles culturelles du nouveau capitalisme...* Ce dernier est un sociologue qui étudie l'économie du marché qui influence notre comportement.

Cet avenir demande une réponse intellectuelle lucide et responsable, moralement acceptable et politiquement efficace.

Il découle que les hommes doivent se réveiller de leur sommeil *d'avoir plus* et se rendent compte qu'il y a une urgence d'une humanité à *sauver*. Cela n'est possible que par une prise de conscience qui suppose la collaboration de tous. C'est pourquoi :

1° une décision est économiquement morale, quand elle fait du bien aux membres de notre communauté. Elle épanouit notre propre vie comme acteur économique et celle des autres et garantit la sécurité environnementale.

2° notre agir économique rationnel devrait nous faire parvenir à une société équilibrée, c'est-à-dire pas très pauvre, ni misérable non plus, pas non plus très matérialiste, mais harmonisée et réconciliée. Une société où les opérateurs économiques ne sont plus les seuls décideurs sur l'avenir des hommes.

3° il faut raisonner économiquement, c'est-à-dire se prononcer sur des choix qui assurent la justice distributive qui règle la question du partage rationnel des ressources naturelles entre les exploités, les exploitants et léguer aux générations futures un espace naturel riche des ressources et favorable à la vie.

4.2.3. Favoriser un capitalisme démocratique, écologique et social

Nous avons constaté qu'en Afrique, les théories sur le développement économique ont engendré surtout la précarité, le chômage, l'insécurité sociale et les faillites des entreprises⁶⁸² etc. Nous proposons un capitalisme démocratique, écologique et social pour ce contexte. C'est-à-dire celui qui tiendrait compte de la survie et de l'avenir de ceux pour qui les choix économiques sont faits. Ceci suppose une remise en question des notions économiques⁶⁸³, notamment de consommation, des crédits bancaires, d'exploitation, de publicité, d'agir économique, du gain, des traitements des déchets, d'aide au développement et de bénéfices.

⁶⁸² On peut à ce sujet lire le deuxième chapitre de la première partie : les différentes théories du développement à appliquer en Afrique subsaharienne.

⁶⁸³ M. Weber, *éthique protestant du capitalisme* et W. Benjamin, *Le passage...* Ce dernier s'intéresse au capitalisme comme paradigme de notre temps. Le capitalisme comme religion culturelle qui tourne autour d'idées des dettes et crédits. Il traduit l'aspect écologique tragique de notre temps : détruire pour produire afin d'avoir toujours trop. C'est le culte de l'avoir plus qui caractérise le capitalisme. Ce culte du capitalisme nous sert fort, nous dépouille de notre humanité, nous assimile à son piège et vide notre être humain. Nous nous retrouvons enchaîner dans un bateau qui coule sans secours.

J. Baudrillard⁶⁸⁴ parle à ce sujet d'une vision pessimiste de la société de consommation. Il fait voir comment le capitalisme envahit même la sphère religieuse. Il fait référence au vocabulaire religieux dans les circuits du marché. Il y a par exemple des publicités et des fêtes qui n'ont rien de commun avec les vraies aspirations et besoins des populations africaines. Le capitalisme démocratique et écologique doit accepter un rapport conflictuel avec le système économique en exercice en Afrique, dont certains de ses méfaits sur la vie des populations ne sont plus à démontrer.

C'est pourquoi, on doit développer l'appétit de la modération. L'heure est à la sobriété, car le fol enivrement que le monde a connu s'est terminé par une gueule du bois. Cela est preuve de la fin du superflu et de la sonnette du retour à la simplicité, du recours à l'authenticité et surtout à l'humilité. Car, les modes de vie rurale ont l'avantage de favoriser le contact humain et la maîtrise des problèmes vitaux. Faut-il vraiment et absolument la valeur d'échange en argent, pour vivre dans des milieux ruraux africains ? On peut à ce propos se référer à ce dont nous avons parlé sur la valeur du troc etc. Cependant, l'argent s'avère nécessaire dans une certaine mesure : il existe des organismes des microcrédits qui accordent des petits prêts pour des petites activités en milieu rural et urbain. Dans cet esprit, les banques ne seront que des organismes des dépôts et elles s'interdiront de jouer avec l'argent de leur déposants et pas de banques d'affaires !

Il est donc urgent de penser un art de vivre en Afrique où l'homme et l'avoir s'équilibrent, où l'homme et la nature se réconcilient et où les hommes se réconcilient entre eux. Ce retour suppose de nouveaux baromètres du développement humain durable, qui évaluent le bien-être en Afrique, par exemple le niveau de sécurité sociale, des relations interpersonnelles⁶⁸⁵. Lors de son discours en juin 2009 à Versailles, l'ancien Président français Sarkozy disait que « l'idée selon laquelle nous pourrions nous en sortir en laissant une partie de nos compatriotes sur le bord du chemin est injuste et fausse ». Il plaidait ainsi pour l'entraide, la solidarité qui devra revenir en force pour braver la crise.

Pour ce faire, nous proposons un certain fédéralisme dans la gestion des ressources naturelles :

⁶⁸⁴ Lire à ce sujet KLEIN N. ET SAINT-GERMAIN M., *No LoGo. La tyrannie des marques*, Paris, éd. J'ai lu, 2007.

⁶⁸⁵ Cfr l'analyse de la théorie de capacités de Sen dans le premier chapitre de la dernière partie.

1° Que chaque milieu local, territoire, province et nation adapte une éthique de gestion de ressources aux circonstances des lieux et de temps et non aux principes de gestion éthique imposés d'en haut.

2° Que la population locale soit éduquée au développement durable, qu'elle soit sensibilisée au danger que court la nature et ses implications sur leur vie. Il faudrait que chaque communauté locale s'identifie et se retrouve dans l'histoire de son environnement, comme faisant partie intégrante de sa survie et de celle de leurs descendants.

3° Rendre le droit de décision aux populations concernées, une fois bien informées.

4° Mobiliser les acteurs de cette éthique économique : les entrepreneurs qui devraient se mettre au service des populations, de leur environnement et non au service d'un noyau d'exploitants. Ils doivent garantir les droits humains fondamentaux.

5° Recadrer la question du traitement de déchets en Afrique subsaharienne. Il est temps de bien cibler les endroits propices à leur traitement. Nous savons combien les déchets toxiques sont mal gérés et sont causes de nouvelles infections et maladies graves.

4.2.4. Revaloriser l'agriculture traditionnelle et respectueuse de l'environnement

Nous faisons allusion ici aux atteintes à la santé en Afrique dues en partie à la pratique des OGM⁶⁸⁶ et pesticides. On a reconnu l'apparition des nouvelles maladies dues entre autres à l'usage des engrais chimiques et d'autres produits nocifs pour la fertilité du sol. Il est donc urgent de retourner à une agriculture biologique. Cette pratique assure la sauvegarde de l'environnement, parce qu'elle permet d'avoir des produits naturels, et d'autre part parce qu'elle correspond surtout à un souhait grandissant des consommateurs.

Ce retour à l'agriculture biologique est un moyen d'économiser les facteurs de production, de rendre les agriculteurs plus autonomes et d'éviter l'exode rural. Il s'agit de leur donner le goût de rester chez soi et d'utiliser les produits du terroir. Ce retour leur donne l'autonomie et la fierté de leur identité locale. Ce retour à la terre permet aux populations d'éviter l'exode vers la ville qui est un désastre à court, moyen et long terme et surtout d'éviter que les gens s'engloutissent ainsi dans les villes. Si les gens cultivent leur terre léguée par leurs ancêtres, ils gagnent leur vie et ils apprécient que la situation demeure stable. Il permet d'éviter les mouvements de colère dus souvent à l'oisiveté et au parasitisme.

⁶⁸⁶ Lire l'article de S. MUYENGO MULOMBE, *Entre la bioéthique et l'écologie. Les OGM*, dans *Revue Africaine de Théologie* 28, 56(2004), p. 243-256.

Evidemment, ce retour ne va pas résoudre tous les problèmes de cette région, mais ça peut constituer un levier important pour commencer à relever ces populations, à combattre la pauvreté et la faim. Il faut donc une politique des microcrédits et favoriser les investissements en agriculture d'où qu'ils viennent.

Malheureusement, cette agriculture traditionnelle ou ce retour à la terre ont été perçues comme un danger et un obstacle à la commercialisation des engrais par l'industrie chimique, qui exerce des fortes pressions, en vue de maintenir ses influences et ses profits. Il est temps de revaloriser les cultures vivrières qui ont marqué les traditions africaines et qui ont été remplacées par les cultures commerciales⁶⁸⁷.

Par cet engagement, nous collaborons à l'acte du créateur, il est signe de notre foi en l'avenir. Cela nécessite une révolution au plus profond de nous-mêmes. Il revient aux chrétiens d'être des aiguillons dans le combat qui s'est engagé pour la sauvegarde de l'Afrique. Ce qui est intéressant ici, c'est la manière dont l'homme africain comprend sa relation au monde, son interprétation de ce que Dieu entendait par « soumettre ». Le sens fondamental de cette domination sur le monde visible, qui lui est assignée comme tâche par le Créateur lui-même, consistera dans la priorité de l'éthique sur la technique, dans le respect et le primat de la personne sur les biens matériels⁶⁸⁸. Concrètement, il faut une agriculture moins itinérante (brûlis) et moins déprédative. Dans ce but, il faut préconiser en Afrique une culture sous-ombrage et la pratique de l'assolement. Les valeurs évangéliques de justice, solidarité, liberté, de vérité, nous obligent à réagir devant les menaces que les évolutions négatives de l'environnement font peser sur l'agriculture en Afrique.

En bref, l'urgence s'impose d'organiser la vie autrement sur le plan économique en Afrique, en évitant le dualisme esprit et matière, sujet et objet, personne et chose, profit et déficit, etc. Ce dualisme a contribué à l'absentéisme de la vie. Il faut donc une pensée dialectique qui fonde le respect de la vie sous toutes ses formes en Afrique. Une telle alliance appelle des défis à relever sur le plan social.

4.3. Les défis sur le plan social

L'éducation et la formation des populations africaines constituent une médiation indispensable de l'accompagnement des politiques publiques relatives au progrès social et à la sauvegarde de l'environnement. Nous voulons ici ouvrir quelques pistes à promouvoir par

⁶⁸⁷ Nous avons, dans la première partie au deuxième chapitre, étudié tous les problèmes relatifs à la culture de rente. Nous vous renvoyons à une lecture attentive de R. Dumont, *L'Afrique est mal partie...*

⁶⁸⁸ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris Hominis*, n°16.

l'éthique chrétienne d'écodéveloppement : l'éducation à l'écologie, la valorisation du patrimoine médical indigène et la donnée démographique⁶⁸⁹.

4.3.1. L'intégration de la question écologique dans le système éducatif africain

Un dicton populaire africain dit « *Un enfant bien instruit sauvera notre village et conduira bien les hommes* ». Il reconnaît le bienfait de l'instruction. En France, par exemple, l'expression « *Ne jette pas ton papier par terre* » veut insinuer que nos comportements quotidiens ont des conséquences à court et à long terme sur notre environnement et la vie des autres. La somme de ces différents comportements peut influencer positivement ou négativement la destinée de l'Afrique. C'est en fait tout le débat soulevé par H. Jonas dans son projet d'éthique du futur. D'où l'urgence de faire des choix judicieux dans notre agir collectif présent.

Ce choix suppose pour le cas de l'Afrique, un projet éducatif qui oriente notre manière d'habiter le monde, dans le respect des autres formes de vie, soit la viabilité pour l'environnement. Cette éducation constitue la toile de fond pour l'environnement pensée à Rio et à Johannesburg, pour assurer la promotion d'un développement durable. Cette préoccupation poussa l'ONU à consacrer la décennie 2005-2014 à la promotion de « l'éducation à l'environnement en vue du développement durable »⁶⁹⁰.

Dans ce but, nous proposons des pistes, en relevant la responsabilité de certains acteurs clés, notamment la famille, l'école, les assemblées chrétiennes, les paroisses avec leurs CEB et les gouvernements africains.

4.3.1.1. La responsabilité de la famille africaine

Face au spectacle de la dégradation de l'équilibre de l'environnement, la famille africaine a un rôle important à jouer par la prise de conscience de ses membres⁶⁹¹. Elle demeure le noyau de base de toute formation à la vie collective. La famille pourrait mener l'enfant à s'émerveiller devant la création, à l'aimer, à s'amuser dans la nature. Il s'agira d'inviter les jeunes à mieux redécouvrir la différence entre le monde réel qui est naturel et celui du virtuel, devenu artificiel. Leur montrer comment la nature inspire le poète, les savants, les techniciens et les artistes, à travers différents contes et devinettes. Développer en

⁶⁸⁹ Dans la première partie, nous avons analysé tous ces problèmes sociaux dans le deuxième et troisième chapitre.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁶⁹¹ Cfr notre analyse sociologique sur la solidarité africaine dans la première partie au deuxième chapitre.

eux le goût des jardins naturels et aiguïser le goût des fruits de la cueillette (bio), comme dans l'Afrique traditionnelle.

Cette éducation consiste aussi à discuter en famille des méfaits de la crise écologique actuelle. Qu'elle fasse redécouvrir la dimension spirituelle de la nature de l'Afrique traditionnelle que l'accélération de la modernité semble négliger. Que l'on développe chez les jeunes le sens de l'attention aux autres organismes vivants, parmi lesquels figure la nature.

La famille africaine devrait éduquer à la sobriété et à la modération dans la consommation. En d'autres mots, on peut faire plaisir à ses membres sans les gaver, en évitant le gaspillage et l'accumulation perdue des biens superflus. Que les familles apprennent à se défier de la publicité qui pousse à l'achat, en insistant sur le fait que le vrai bonheur consiste dans le bien-être avec les autres et non dans l'accumulation des biens (l'avoir).

Cette éducation à la préservation de l'environnement partant de la famille présente un double intérêt selon Philippe Meirieu : « Celui de faire exister le monde aux yeux des enfants et celui de faire exister les autres dans le monde »⁶⁹². Cette double préoccupation aide l'enfant à construire la différence fondamentale entre espace privé et espace public. C'est de cette manière qu'il entretiendra son autonomie et deviendra un vrai citoyen, capable de comprendre la complexité du monde.

Mais cette nouvelle mission de la famille restera une vue de l'esprit si l'école ne réussit pas sa mission : former les jeunes au mieux vivre, et de ce fait à être eux-mêmes des parents qui aideront à perpétuer la mission de l'école.

4.3.1.2. La mission de l'école africaine moderne

Le respect de l'environnement est un aspect essentiel de l'éducation avons-nous dit. Ce dernier devra être l'objet d'une intégration dans les programmes scolaires, par la pratique d'une démarche transversale entre plusieurs matières : les sciences de la vie et de la terre, la géographie, l'éducation civique, l'histoire et l'anthropologie, etc. Des diverses manières, il faut permettre, par le biais d'actions concrètes pour que l'éducation à l'environnement puisse faire son entrée dans les institutions scolaires.

L'école d'initiation traditionnelle⁶⁹³, qui avait précédé l'école à l'européenne, existe encore surtout dans les milieux ruraux. Elle peut servir de modèle d'éducation à

⁶⁹²*Ibid.*, p. 223.

⁶⁹³On peut se référer à notre analyse de la fondation de l'école à l'époque coloniale à la première partie, chapitre deuxième.

l'environnement. Elle a mission de former efficacement des individus conformément à un nouveau mode de vie dans la société. Elle peut véhiculer les valeurs fondamentales de la culture africaine concernant le rapport spirituel avec la nature, fondées sur la confiance mutuelle dans les bienfaits de la nature. Il apparaît urgent d'adjoindre aux programmes scolaires des contenus symboliques, qui réconcilient la légitime sauvegarde de l'environnement qui construit notre identité culturelle, spirituelle, et d'ainsi de travailler à un progrès sociale continu.

La stratégie d'éducation à l'environnement ne consiste pas, uniquement à vilipender l'œuvre de la colonisation ou de condamner les régimes dictatoriaux des premières années des indépendances et même actuellement, mais plutôt de bien rappeler les aspirations au bonheur qui invoquent spontanément le recours aux racines culturelles et spirituelles africaines. Que l'école en Afrique mène une étude approfondie des fondements de la société africaine, ce qui lui permettra de faire renaître une école de type nouveau, remettant en place la règle de la juste mesure, du prélèvement mesuré au seul nécessaire, qui a caractérisé certaines sociétés traditionnelles.

Il est urgent, à notre avis, de former des enseignants à l'intelligence de la sauvegarde de la nature. Les gouvernements devront penser à financer et à coordonner les programmes d'éducation au respect de l'environnement. Développer des stratégies nationales d'une éducation efficace et performante au développement durable. Cette éducation sera donnée dès l'école primaire jusqu'à la terminale, en consacrant un maximum d'heures à la question écologique et en montrant les impacts sur notre habitat et notre santé. Il faudrait, de plus, éduquer les enfants à la non violence qui souvent est à la base des conflits tribaux qui endommagent l'environnement de vie.

En bref, pour progresser socialement et économiquement, les africains ont besoin d'être apaisés et de retrouver la confiance perdue en certaines valeurs traditionnelles, notamment en matière de sauvegarde de la nature. Pour cette formation, il serait approprié d'utiliser leurs propres langues dans les écoles.

4.3.1.3. L'appropriation des langues africaines

Il est inutile de rappeler que l'âme d'un peuple s'exprime par sa langue. Elle constitue le fondement de l'identité culturelle et de la mémoire collective. On ne saurait travailler judicieusement le débat du développement durable dans une langue étrangère au milieu. L'école devra apprendre aux jeunes que l'Afrique noire a besoin de ses fêtes particulières, des

moments essentiels de son évolution historique, de sa philosophie du monde et de ses modèles, à imiter. C'est de la sorte qu'on préservera ses langues et ses valeurs humaines et spirituelles.

Dans cette optique, il ne s'agit surtout pas de travailler pour un repli sur soi, mais plutôt pour une affirmation de valeurs culturelles et spirituelles de la sauvegarde de la nature, condition *sine qua non* de l'ouverture aux autres, et de l'appropriation des outils nécessaires au développement durable. Au fond, réussir à insérer les langues africaines dans l'appareil scolaire est une preuve d'enrichissement culturel et écologique. De cette manière, il n'y aura plus de rupture entre les langues étrangères et africaines. Il faudrait commencer par rendre opérationnel l'usage de langues africaines dans les institutions scolaires, car l'œuvre de la colonisation les a coupées de l'enrichissement naturel, qu'elles auraient pu tirer de leur pacifique intégration avec les langues étrangères. Elles doivent devenir des langues officielles et nationales, au lieu de les prendre simplement comme des dialectes.

A ces jours, le risque demeure encore grand, pour les Africains, d'apprendre les langues de leurs nouveaux partenaires économiques qui sont la Chine et l'Inde. Ces langues risquent de devenir les secondes langues après les européennes, en délaissant les leur propres. C'est un danger réel et le train pour l'écodéveloppement en Afrique ne marchera plus que très lentement. Concrètement, la revalorisation des langues africaines permettrait aux populations paysannes et même urbaines de bien comprendre les enjeux d'instauration d'un régime politique démocratique, d'un développement durable équitable, de les libérer des ténèbres de l'ignorance et de l'idéalisation d'un passé traditionnel révolu à certains égards

Une telle préoccupation ne peut pas être répercutée seulement par la famille et l'école. C'est ainsi que les différentes églises chrétiennes devront elles aussi s'engager dans le processus éducatif et de sensibilisation des populations à la préservation de l'environnement.

4.3.1.4. La mission éducative des églises chrétiennes

Les églises chrétiennes, issues du catholicisme et du protestantisme représentent une majorité significative dans la région subsaharienne. Ainsi l'influence de la foi chrétienne est actuellement non contestée dans la gestion de l'environnement. A cette heure où la crise politique, économique et sociale bat son plein dans cette région, il est inutile de rappeler l'engagement des églises chrétiennes à la promotion de l'homme et d'une société plus juste. Elles sont engagées dans de multiples actions caritatives, de promotion sociale et politique.

Ces églises comptent beaucoup de groupes de formation de jeunes, d'adultes catholiques ou protestants qui sont sensibles aux questions sociales et environnementales : tel le scoutisme, le patro, les jeunes de lumières, la génération nouvelle, les kizito-Annuarités etc. Ils sont disposés à développer une spiritualité inspirée des éléments de la nature. C'est à travers eux qu'on pense éduquer la masse au respect de l'environnement.

Il est urgent d'intégrer dans le catéchisme de l'Eglise catholique, la question du respect de la nature, et de montrer que la respecter, c'est respecter son créateur. On peut partir du livre de la Genèse, pour découvrir le projet de Dieu sur la création et la responsabilité de l'homme à cet égard. Et ainsi que la création tout entière est vouée à la rédemption, aux temps eschatologiques. Nous y reviendrons quand nous parlerons des défis théologiques à relever.

C'est dans ce sens que Jean Paul II disait : « Le respect pour l'environnement n'est sûrement pas une option facultative. L'éducation à l'écologie est plutôt une nécessité et une urgence de notre temps. Elle suppose, dira t-il, une conversion authentique dans la manière de penser et de se comporter collectivement »⁶⁹⁴. Il ne manque pas de souligner la place qu'occupe la famille comme cellule ecclésiale de base dans cette nouvelle mission écologique contemporaine. Cet appel à la conversion retentit encore plus aux oreilles de nos frères orthodoxes avec la déclaration de Bartholoméos 1^{er}, patriarche œcuménique de Constantinople. Pour ce dernier, « Nous parlons souvent de crise dans l'environnement, mais la véritable crise réside [...] dans le cœur de l'homme. La cause première de notre péché à l'égard de l'environnement réside dans notre égoïsme [...]. Nous avons besoin d'une façon de réfléchir sur nous-mêmes, sur notre relation avec le monde et avec Dieu. Sans cette conversion du cœur révolutionnaire, tous nos projets de conservation, quelles que soient nos bonnes intentions, se révéleront inefficaces car nous ne nous occuperons que des symptômes, non de leurs causes »⁶⁹⁵. Préserver la nature revient à comprendre qu'il faut :

1° s'engager à prendre soin de la nature, don de Dieu pour les hommes, qui doivent donc se convertir pour découvrir l'altérité et la beauté de la nature (création). Il doit changer son regard : la nature n'est pas seulement un objet de jouissance et de surproduction pour, mais un véritable don⁶⁹⁶. Ce changement de regard lui permet d'être finalement solidaire des générations futures et des plus démunis.

⁶⁹⁴ JEAN PAUL II, *Allocution du 1^{er} janvier 1990, pour la journée mondiale de la paix*.

⁶⁹⁵ Lire l'intégralité de la déclaration de Bartholoméos 1^{er}, dans *Symposium « religion, science et environnement »*, (juin 2002).

⁶⁹⁶ LA COMMISSION SOCIALE DES EVÊQUES DE FRANCE, *Le respect de la création*, 2000.

2° l'homme qui ne respecte pas la nature, vole aux générations futures et enfreint le septième commandement qui stipule : « Tu ne voleras point ». Ceci confirme la formule de Saint- Exupéry : « Nous n'héritons pas la terre de nos ancêtres, nous l'empruntons à nos enfants ». Un mode de vie sobre est une communion avec les pauvres, car il n'est vraiment pas juste qu'une petite minorité continue à dilapider les ressources disponibles.

Une telle conversion n'est possible que si les paroisses pour les catholiques et les protestants apportent leur contribution effective, en travaillant à la base dans la population comme dans les communautés vivantes de Base (CVB ou CEV, Jumuha).

4.3.1.5. La mission des communautés ecclésiales Vivantes de Base (CEVB)

S'il y a des lieux où les populations africaines se regroupent et ont encore confiance, ce sont les lieux de culte. Elles s'accrochent beaucoup à tout ce qui a trait à leur foi. Dans ce contexte de crise écologique, la préoccupation consiste à rattacher cette question aussi parmi les problèmes majeurs de leur foi actuellement. Les paroisses peuvent jouer un tel rôle d'information et d'éducation, qui marche de pair avec le respect de la vie, sous toutes ses formes. Les communautés ecclésiales Vivante de Base(CEVB) sont des lieux privilégiés pour remplir telle mission.

Par CEVB, nous entendons concrètement une réunion, un rassemblement des chrétiens en petits groupes, dans des quartiers ou villages, pour lire l'Evangile, prier et éclairer les événements du monde par la parole de Dieu. Elle est le lieu d'engagement de chrétiens pour la promotion sociale. Elle constitue un relais des directives pastorales, émanant du magister qui visent à un engagement des fidèles à la prise de conscience plus claire d'être, et de faire Eglise. Elle est le fondement de toute œuvre d'évangélisation en profondeur. Elle est le lieu par excellence des lectures des signes du temps, et d'éclairage de notre humanité en crise écologique.

C'est dans les CEVB que pourra être possible le dialogue entre les valeurs proposées de la tradition chrétienne et celles des traditions africaines pour la sauvegarde de la nature. Elles demeurent les lieux sûr du rassemblement des forces isolées, dans la mesure où « Tout comme un arbre, qui ne peut tenir sans racines, de même l'homme pris seul ne peut résister debout dans l'existence sans les autres »⁶⁹⁷. Elles constituent les lieux d'ouverture aux autres membres de la cité et d'une action commune en vue du progrès social. Ce dialogue peut se tenir à trois niveaux :

⁶⁹⁷ A. TITIANMA ET R. LUNEAU, o.c., p. 104.

1° les CEVB comme lieu de réconciliation et de continuité avec les valeurs exprimées des traditions culturelles et spirituelles africaines. Elles possèdent l'énergie qu'il faut pour le vivre ensemble, pour la conversion, et l'entente des croyants. Pour le cas d'espèce, touchant la crise écologique, elles sont des lieux de réflexion et d'action dans le présent, afin de garantir l'avenir de la société africaine.

2° elles sont des lieux d'établissement des valeurs du royaume des cieux. Le mystère d'Israël et de l'Eglise signifie que Dieu ne peut venir à notre secours qu'à travers nos rencontres et nos services des uns pour les autres. Les CEVB sont des lieux de rencontres, d'hospitalité, d'amour mutuel. Elles doivent mobiliser la population face aux dangers de la crise écologique : assister les familles touchées par les catastrophes naturelles, la famine, les sans-logis et les sans-le-sous.

3° les CEVB constituent une force de libération anthropologique qui doit être une lutte de tous contre les méfaits en Afrique : la guerre pour le pouvoir, la précarité économique, la misère sociale, le tribalisme et les sectes importées. Les CEVB, face au spectacle de la crise écologique en Afrique, doivent expliciter l'aspect libérateur de Jésus et montrer que « Ce qui l'inspire et le guide dans ses démarches, c'est vraiment l'amour des hommes, le souci de les tirer de leur détresse, de les arracher à leur déchéance de leur rendre leur dignité et la joie »⁶⁹⁸. Car la manifestation de Dieu en Jésus, s'est faite au coeur même des plus démunis (Ph 2,6-8).

4.3.1.6. La mission éducative des gouvernements africains

Les états africains et leurs gouvernements ne devront pas laisser cette question hors préoccupation. Ils sont invités à renforcer les institutions de protection de la nature et à encourager l'éducation à l'environnement à travers les campagnes de sensibilisation des masses populaires. Ils doivent répertorier dans la rationalité traditionnelle africaine les ancrages du développement durable et surtout les pratiques de la préservation de la nature traditionnelle qui sont encore opérationnelles dans les milieux ruraux, que nous avons relevée et qui ont pu aider l'Afrique à préserver son patrimoine naturel.

L'Etat doit régulariser le comportement collectif tel : savoir trier, pratiquer le transport en commun, bien gérer les déchets et l'énergie. Promouvoir une consommation citoyenne, c'est-à-dire utiliser les produits dont on a vraiment besoin, en évitant le superflu. Que l'éducation à l'environnement déborde le cadre familial, scolaire et chrétien pour être

⁶⁹⁸ E. LECLERC, *Le royaume caché*, Paris, D.D.B, 1987, p.89.

propagée et encouragée dans les grandes villes, les capitales, les entreprises qui travaillent en Afrique, et surtout qu'elle soit bien répercutée par les différents médias

Il est donc urgent que les entreprises de production en Afrique intègrent, de plus en plus, le souci de l'environnement dans leur système de production et qu'elles soient capables de rendre compte, devant les gouvernements et la population, de leur engagement pour la promotion sociale et la préservation de l'environnement. Les gouvernements devront montrer les impacts néfastes de leur mauvaise production sur les populations et même se servir des catastrophes naturelles surviennent de ces derniers temps comme modules pédagogiques pour l'éducation des masses, à l'environnement.

Cette tâche suppose des acteurs précis, notamment le ministère de l'environnement qui devra chapeauter cette formation sur le plan national, par ses différents services de contrôle de l'environnement, par la formation des inspecteurs, des différents partenaires institutionnels, des acteurs de la société civile, collectivités, et des quartiers. De surcroît, des émissions spéciales seront proposées à la radio et à la télévision nationale.

C'est ainsi qu'il nous semble urgent de mettre en place des organes de contrôle sur les questions environnementales au niveau local, national et international, tels des inspecteurs, des agents ou une police de contrôle en matière d'environnement, qui auront mandat de circuler partout où les méfaits contre l'environnement se produisent. Nous pensons qu'il est aussi urgent de proposer des peines correctionnelles : un tribunal au niveau local et même national sera tenu contre les abus à l'environnement. Dans cette optique, nous avons proposé l'intégration urgente du patrimoine médicale traditionnel dans le système éducatif actuel.

4.3.2. La promotion du patrimoine médical traditionnel

En effet, Max Weber, sociologue du XX^{ème} siècle, faisait remarquer que le paysan d'une société traditionnelle avait une vision des bases sociales et naturelles de la vie plus claire que celle du citoyen d'une société industrialisée et hautement rationalisée. Nous nous référons dans le même sens, à l'article de B. Lapika Dimomfu⁶⁹⁹, professeur d'anthropologie à l'Université de Kinshasa, qui soutient que le paysan africain, par exemple, a une grande maîtrise de son milieu naturel, des plantes, des animaux, des insectes, des oiseaux, des

⁶⁹⁹B. LAPIKA DIMOMFU, *Savoirs endogènes et développement durable en Afrique*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable, Actes de la XVIII^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa*. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009, p. 139-147.

végétaux et de leurs conditions de vie. Il connaît aussi bien leur capacité de s'adapter aux changements mineurs que ceux qui travaillent dans les sociétés de type moderne.

Concrètement, il ne s'agit pas d'une connaissance rationnelle, à la manière de la rationalité scientifique, mais d'une connaissance qui implique une capacité de faire et d'interpréter ce qui se passe et peut se passer dans l'utilisation de ce qu'il produit, et donc d'une connaissance intuitive.

Comme beaucoup d'études socio-anthropologiques l'ont démontré, les communautés éthiques africaines ont toujours su tirer profit de leur rapport avec la nature, notamment par les produits de la cueillette, de la chasse, de la pêche, des matériaux de construction, des plantes médicinales, du bois, de chauffage, du bois d'œuvre d'art, du vin de palme, etc. et cela par les simples savoirs endogènes. Pour maintenir une exploitation durable de leurs différentes ressources naturelles, les communautés indigènes ont développé des connaissances traditionnelles en matière de soins de santé et de conservation.

Dans le domaine médical, par exemple, nous avons dit dans la première partie, que le système de santé occidental a disqualifié et fait table rase des techniques de soins indigènes. Ceci pose actuellement beaucoup de problèmes dans certaines maladies, notamment celles de la personnalité. Ainsi, nous avons reconnu le coût économique ou encore le conditionnement par l'argent pour accéder à ce système de soins. Dès lors, on constate, actuellement sur le marché africain et dans beaucoup de pays, la résurgence des produits de la médecine traditionnelle. Et ils sont reconnus d'ailleurs officiellement, dans certains pays comme faisant partie intégrante de la médecine. Celle-ci est pratiquée par des tradipraticiens.

Il apparaît donc clairement que, c'est à la lumière des savoirs endogènes que les tradipraticiens circonscrivent les notions de la vie, de la santé et de maladie. Comme nous l'avons vu, pour ces cultures et sociétés africaines, la vie est l'union intime du corps, des sens, de l'esprit et de l'être. Elle touche à la fois aux aspects matériels et spirituels. C'est pourquoi, la santé est considérée comme une association complexe et heureuse des aspects physiques, psychiques, sociaux, moraux, spirituels qui renvoient à une notion d'équilibre entre les aspects matériels d'une part et les aspects immatériels d'autre part (harmonie entre les trois règnes de la nature : animal, végétal et minéral). Cette dimension fait souvent défaut dans la médecine occidentale. Par contre, la maladie est vue comme un déséquilibre qui affecte non seulement l'individu, mais aussi toute la communauté.

Dans cet univers thérapeutique, le tradi-praticien se voit comme un être doué de connaissances endogènes, d'un savoir-être, de pratiques, de techniques, d'une certaine expérience et même comme un être doublé de pouvoirs, pour servir de médiateur entre la sphère terrestre et celle du sacré. Ces savoirs endogènes s'acquièrent par l'apprentissage, l'initiation, l'imitation des pratiques « médicales » de certains animaux, l'achat de certaines recettes, etc.

Cette médecine peut-être dite de *relation*. Dans le cas de diagnostic par exemple, la démarche consiste à répondre à deux questions : pourquoi cela est-il arrivé à moi et comment ? En ce qui concerne le traitement, il se fait par des moyens naturels (phytothérapie, chirurgie, accouchement, orthopédie traditionnelle, phlébotomie, saignées, fumigation humides et sèches, eau et huile) et par des moyens immatériels (psychothérapie, spirit thérapie).

Mais, cet arsenal médical traditionnel demeure fragile et les dangers de sa destruction sont immenses, si rien n'est entrepris pour se réapproprier ces savoirs endogènes qui, autrefois et aujourd'hui encore sauvent des vies humaines, surtout dans les milieux ruraux et même urbains. C'est pourquoi, le défi à relever dans ce domaine médical, consiste à concilier la tradition et la science, et voir concrètement quelles modifications nous devons apporter ? Comment intégrer la richesse de la modernité, notamment apporter des innovations fécondes, dans les techniques traditionnelles actuelles pour le rendre plus utiles encore ?

Nous proposons une intégration complète des savoirs endogènes dès le cursus scolaire et surtout académique, en vue de sécuriser leur maîtrise, leur dosage et faire leur diffusion auprès de la communauté scientifique qui semble entretenir encore des préjugés défavorables face à la médecine traditionnelle africaine.

4.3.3. Défi par rapport à la démographie africaine

L'importance de revoir la question démographique paraît aussi urgente face à cette impasse écologique. C'est une évidence au regard de l'analyse faite à la première partie de notre dissertation que la démographie influe grandement sur le développement, la gestion de l'environnement et des ressources naturelles⁷⁰⁰. C'est ainsi qu'une attention particulière doit être orientée vers les pays africains qui subissent une explosion démographique.

En effet, l'importance d'établir un rapport entre la pauvreté matérielle des Africains et le taux de croissance de leur population a déjà fait objet d'échanges et de débats passionnés,

⁷⁰⁰ Cfr les enjeux inavoués qui sabotent le développement durable dans la deuxième partie, chapitre deuxième.

parmi les spécialistes en développement ainsi qu'au sein des ONG. Il convient aussi de signaler que, dans les pays économiquement riches, le problème démographique est inverse de celui des pays en voie de développement, puisqu'ils souffrent d'un déficit de naissances.

Selon R. Valette, si la croissance démographique est un problème qu'il faut traiter, elle n'est pourtant pas la cause de la pauvreté, par contre elle en est plutôt la conséquence. En d'autres mots, ce n'est pas parce qu'ils font beaucoup d'enfants qu'ils sont pauvres, mais la précarité qui donnera par exemple aux africains une nouvelle vision de faire des enfants et de vivre en couple. La plupart des ONG catholiques surtout, travaillant en Afrique, semblent investir dans cette vision, en vue de bien établir le rapport entre croissance démographique et développement.

A notre avis, il convient de s'engager sur la voie d'un consensus, d'un compromis en vue d'un développement durable équitable. Il est évident qu'en Afrique subsaharienne la croissance démographique constitue un handicap aussi important qu'il convient de ne pas sous-estimer. C'est pourquoi, aujourd'hui beaucoup pensent que les programmes visant à obtenir une limitation des naissances ne peuvent être efficaces que dans la mesure où ils concernent des populations vivant en extrême pauvreté.

Ce double constat nous conduit au fait que les politiques nécessaires, visant la décroissance démographie en Afrique, doivent être considérées comme une composante d'une politique sociale globale. Il faut penser vraiment à investir dans la scolarisation des jeunes filles en milieux ruraux, au-delà de l'instruction primaire, et les aider ainsi à se marier à un âge responsable. Une scolarisation prolongée encourage les jeunes filles à considérer que leur vie peut être féconde par tous les aspects et non seulement par celui de la maternité. Il convient de favoriser leur accès effectif à des responsabilités de tout genre: associatives, universitaires, politiques, économiques et ecclésiales. Cette insertion fera que les femmes africaines se rendront compte de quelle utilité elles sont pour la société et elles reconnaîtront la réussite de leur vie, en mettant en valeur toute leur potentialité et pas seulement la capacité de procréer.

Rappelons-le encore : dans ces pays en voie du développement, la famille demeure la seule instance de protection sociale. C'est elle qui subvient en aide en cas de maladie, de vieillesse, de veuvage, d'invalidité, etc. Un nombre élevé d'enfants était bel bien une garantie d'être correctement couvert face aux aléas de la vie. C'est ainsi que la mise en place d'un système de protection sociale à taille africaine, ne laissant pas aux familles seulement cette

charge, constitue aussi un élément important d'une politique à la fois démographique et sociale.

Par conséquent, l'hypothèse de limiter les naissances est absolument inenvisageable pour les familles africaines tant que la mortalité infantile demeure encore forte. Le recours à l'appel à la vie apparaît comme une évidence tant qu'on a en mémoire cette tragique réalité : de nombreux enfants venus au monde disparaîtront avant d'avoir atteint l'âge de la majorité.

C'est pourquoi nous tenons à rappeler, certes d'une manière paradoxale que les initiatives tenant à réduire le taux de mortalité infantile constituent bien le premier élément d'une politique nationale du développement durable. Aussi, nous ne pouvons pas ne pas signaler que malgré la nécessité de proposer dans la plupart de pays africains, une limitation volontaire des naissances, il y a en revanche de nouvelles divergences quant aux méthodes à utiliser. Ces divergences sont déjà apparues à la conférence internationale du Caire sur la démographie et le développement, ensuite à celle de Pékin plus tard. Elles sont de nature éthique, car il s'agit de poser la question des méthodes à utiliser pour aboutir aux résultats escomptés.

Nous pensons qu'il faut dialoguer avec les personnes impliquées dans la question. Ce dialogue n'est possible qu'en insérant les préoccupations de démographie et de développement durable dans un large programme d'éducation des populations africaines aux enjeux actuels de la crise écologique au niveau familial, scolaire, surtout dans les programmes pastoraux des Eglises chrétiennes. Pour atteindre ces objectifs, il faut déconcentrer la vie urbaine, repartir de la campagne ou des milieux vitaux pour penser une bonne politique démographique en Afrique.

Bref, nous estimons que c'est une justice de replacer ce débat de limitation des naissances dans le cadre de la potentialité spirituelle et culturelle africaine. Cette dernière soucieuse de la continuité du clan qui doit assurer sa pérennité où le nombre des membres de la communauté détermine sa richesse, richesse humaine et spirituelle. Il découle donc que la politique du contrôle des naissances, à la manière européenne comme solution au problème écologique, est perçue un peu comme inopérante dans ce contexte. Plutôt que de rationaliser l'accroissement démographique, phénomène naturel, chose pas très mal dans certains cas, il serait préférable à notre avis d'humaniser et rationaliser l'exploitation anarchique et injuste des ressources naturelles, afin de l'adapter aux besoins des Africains qui en sont pour le moment privés.

Cette question nous conduit à une ouverture sur ce que l'homme moderne pense de l'humanisme dont il chante les vertus. Que ce dernier ne devienne pas un concept idéologique, pour embarquer le monde entier dans une aventure que nous ne saurons jamais maîtriser. C'est pourquoi, il faut discuter de la question écologique dans une large participation populaire.

4.4. Les défis de la démocratisation de la question écologique

Nous proposons des pistes pour gérer l'écologie ou l'environnement dans cette région, face à toutes les crises signifiées en la matière. Nous comptons le faire en ces points : la question écologique et les limites de la démocratie représentative⁷⁰¹, la démocratisation de la question écologique⁷⁰² en Afrique, de la refondation de la loi fondamentale et de la promotion d'un nouveau sénat.

4.4.1. Les limites de la démocratie représentative

Nous appuyant sur la réflexion de D. Bourg et K. Whiteside⁷⁰³ sur *la démocratie écologique*, l'enjeu consistera ici à comprendre que le défi écologique est indissociable d'un défi politique. L. Ferry avait déjà souligné cet aspect du problème. Nous ne pourrions le relever comme le proposent ces deux auteurs, qu'en modifiant en profondeur nos institutions politiques. Car protéger la nature, c'est repenser la démocratie elle-même. Il s'agit de comprendre actuellement que les problèmes écologiques contemporains dépassent la compétence du gouvernement représentatif classique. Le système représentatif classique suppose que l'homme demeure en fin de compte le seul juge de son bien-être. Et aussi les élus des peuples doivent constamment s'assurer du bien-fondé des politiques qu'ils mettent en place et revenir régulièrement vers les électeurs.

Et pourtant, la complexité de la question écologique, le fait qu'elle nous affecte indirectement ou de loin, nous interdit de l'apprécier par nous-même et de proposer nos seules résolutions. Il faut donc des mesures contradictoires avec la finalité même de nos démocraties représentatives : l'enrichissement matériel du plus grand nombre et une liberté sans limites. La question écologique nous fait passer d'un monde des modernes, ouvert et infini, marqué

⁷⁰¹ Ici, nous pouvons nous référer à D. Bourg dans la deuxième partie, au troisième chapitre.

⁷⁰² Nous avons en déjà parlé avec F.Ost, D.Bourg et L. Ferry dans la deuxième partie.

⁷⁰³ D. BOURG ET K. WHITESIDE, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil, 2010, p. 10.

par l'immédiateté du présent à un nouveau monde : celui de la biosphère, un monde clos, resserré et marqué par un allongement du temps et de l'action⁷⁰⁴.

Au fond, nous ne sommes plus dans le monde des Modernes et nous sommes contraints de refonder les institutions qu'ils nous ont laissées, d'autant plus que les problèmes écologiques contemporains présentent des caractéristiques particulières. Ils sont transfrontaliers, invisibles, imprévisibles, inertes-irréversibles et qualifiés de danger imminent.

Il faut par conséquent, des mesures démocratiques urgentes pour les affronter et surmonter des faiblesses inhérentes à la démocratie représentative⁷⁰⁵. Cela nécessite une refonte de l'organisation de nos sociétés dans tous les aspects de la vie sociale. En d'autres termes, nous dirons que la question écologique nous interpelle tous, de telle manière que chacun de nous devient le meilleur juge de son propre bonheur et de sa propre souffrance immédiate. D. Bourg fait comprendre à ce sujet que l'enjeu ne consiste pas à supprimer la démocratie représentative, mais plutôt de l'ouvrir à d'autres processus institutionnels⁷⁰⁶ : comme la délibération populaire, la pesée scientifiques des arguments, la considération des conséquences à moyen et long terme de nos actions, la redéfinition des devoirs et des droits de l'individu et de la communauté. Cette crise écologique cache un vrai problème : celui du vivre ensemble, c'est-à-dire de la justice sociale et de notre vision de la démocratie.

Du coup, il est urgent en Afrique de réorienter les institutions nationales copiées et souvent collées, en regardant avec réalisme les grands enjeux écologiques du terrain. Il y a lieu de dire qu'il n'y a pas de gouvernance sur le plan international en matière écologique, sans repenser préalablement nos institutions démocratiques dans tous nos pays mêmes. D'où il faut démocratiser la question écologique ou de la nature.

4.4.2. Démocratiser la question écologique

Démocratiser la question écologique vise à diffuser le rôle public dans l'ensemble de la société et à accroître l'implication directe des citoyens dans le processus de représentation dominé jusqu'alors par le pouvoir des élus. Il s'agit d'intégrer les citoyens dans de telles structures, pour débusquer d'éventuels préjugés mêlés aux témoignages des experts, contester des choix politiques inopportuns, débattre de l'acceptabilité de certains risques, exprimer des

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

préférences parmi un large éventail de solutions de remplacement, donner la priorité aux valeurs humaines, au souci de légalité, à la bonté, à l'équité, etc.

C'est au fond une sorte de convocation populaire des citoyens pour discuter du vivre ensemble, un modèle de « *conférences de consensus* »⁷⁰⁷ qui est une espèce de jury citoyen basé sur une question d'actualité vitale, comme par exemple : comment réglementer les OGM ? Quelles mesures prendre face au changement climatique ? Comment aménager l'espace vital ? Ce modèle de « *conférence de consensus* », selon D. Bourg, favorise la délibération citoyenne, un véritable dialogue dans lequel les participants échangent des arguments et tentent de se persuader les uns les autres⁷⁰⁸.

Dans ce contexte, les citoyens se voient tous comme des chercheurs des normes justes pour le *vivre ensemble*. Elle favorise la naissance des autres institutions telles que la recherche sur l'environnement local, le conseil consultatif scientifique, le jury citoyen sur l'évolution technologique, concertation sur l'installation de centrales nucléaires et d'autres projets à caractère public, etc.

Nous pouvons donc dire que la visée de la démocratie écologique permet de débattre ensemble sur les normes et les instruments à mettre en place pour l'avenir, tel le principe de précaution que nous avons analysé longuement avec D. Bourg. Elle permet d'éviter les abus du pouvoir inhérent à la démocratie représentative. Il faut donc tenir compte des caractéristiques environnementales du territoire dans la prise de décision politique. D. Bourg qualifie cela de solution *biorégionale*. C'est-à-dire, faire coïncider l'organisation politique et sociale des communautés humaines avec des spécificités écologiques d'une région précise⁷⁰⁹. Elle rejoint la structure palabrique africaine que nous avons analysée.

On comprend dès lors que la question écologique appartient aux citoyens au même titre que la question de justice ou d'éducation. Il est donc urgent d'adapter la démocratie parlementaire elle-même à la démocratie écologique. Pour ce faire, il faudrait penser une *bioconstitution* dans les pays subsahariens.

4.4.3. De la refondation de la loi fondamentale (bioconstitution)

Les progrès scientifiques et techniques ont donné à l'homme *l'imperium dominandi* sur la nature et ont participé d'une certaine manière au déséquilibre de l'environnement dans

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 56-57.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

la planète. Cependant, nous n'aurons jamais accédé à la connaissance de l'état de la biosphère actuellement, sans l'apport considérable de la science et de la technique. C'est pourquoi, le rôle de la démocratie écologique consistera à tenir compte de l'apport de certaines disciplines scientifiques d'un côté et de l'autre, d'une forme nouvelle de contrôle sur l'essor et l'usage des sciences et des techniques.

La science et la technique doivent désormais bien jouer leur rôle en politique. Hegel a été le premier à comprendre à quel point les sciences et les techniques étaient au centre du projet sociétal moderne⁷¹⁰. Il faudrait que la science nous aide à bien gérer la nature et non à nous enfermer dans la jouissance immédiate de ses biens. Car elle est porteuse de valeurs et nous procure une meilleure qualité de vie en communauté. Mais, dans la mesure où la science est intrinsèquement vouée à instrumentaliser le monde, elle ne peut plus apparaître comme la conseillère impartiale de l'action collective. Et pourtant, elle joue un rôle important dans la résolution des questions environnementales avec son expertise, en sensibilisant des populations sur le danger auquel elles s'exposent.

Dans l'optique de la démocratie écologique, D. Bourg et K. Whiteside proposent par exemple qu'on introduise des considérations écologiques dans la constitution, qu'on étende la définition et le rôle patrimonial de l'Etat, qu'on pense créer une « *Académie du futur* » et maximaliser le développement des procédures participatives et un nouveau « Sénat »⁷¹¹. La modification de la loi fondamentale est la première démarche et demeure aussi la clé de voûte d'une bonne démocratie écologique d'une nation. La constitution doit ménager une place nouvelle au savoir scientifique, sinon la visée de la préservation de la biosphère ne saurait être atteinte ni même envisagée. Ce rôle est dévolu à l'*Académie du futur* : mettre un peu de l'éthique dans la science.

La démocratie écologique appelle en premier lieu à la refondation de l'édifice constitutionnel au profit d'une bioconstitution. Le préfixe « *bio* » au terme « biosphère » révèle sa finitude. Cela revient à dire que le *bien-être* d'une nation ne consiste pas seulement dans sa force économique, ses relations horizontales, mais aussi dans la manière dont elle prend en compte la question naturelle. Car la protection de la biosphère exige une entente planétaire et c'est de cette entente que dépendra l'avenir de chaque nation.

Pour y parvenir l'écologie démocratique exige deux objectifs constitutionnels dont : les limites de la planète qui doivent être respectées sur le plan national et international et aussi

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 88

les actions en faveur d'une gestion concertée des ressources naturelles à ces deux niveaux. Cette bioconstitution ne pourra mieux atteindre ces objectifs qu'avec l'instauration d'un nouveau « Sénat ».

4.4.4. La promotion d'un nouveau « Sénat »

Dans la même logique de la bioconstitution, l'écologie démocratique exige aussi la promotion d'un nouveau « Sénat ». Son rôle consiste, à en croire nos deux auteurs (D. Bourg et K. Whiteside), à traduire et à interpréter politiquement les connaissances internationalement acquises quant aux limites des ressources de la planète. Il s'agit de capitaliser le savoir par *l'Académie du futur*⁷¹². Ce nouveau Sénat aurait deux grandes fonctions :

Premièrement, il devrait élaborer des grands projets de loi permettant d'encadrer l'évolution scientifique et de protéger l'environnement.

Deuxièmement, il devrait opposer son veto à toute proposition législative allant à l'encontre de ces visées constitutionnelles.

Au fond, l'idée fondamentale qui se dégage ici est de rendre possible une chambre vouée aux enjeux environnementaux à long terme. Elle se prononcerait sur des questions d'intérêt général, voire planétaire en ce qui concerne particulièrement les conditions d'existence de notre humanité, dans la mesure où la survie de chaque communauté nationale ou de chaque nation en dépend largement. Il se passe de tout commentaire qu'une telle chambre devra être composée de « sénateurs » issus de toutes les couches sociales.

Quant à leur mode de désignation, il y en aurait de deux manières :

Un premier groupe constitué des personnalités qualifiées appartenant à des ONG ou ayant leur confiance, aptes à maîtriser la complexité des dossiers et connaissent leur engagement en matière de l'écologie et des générations futures. Ils seraient désignés au hasard au sein de cette liste.

Un deuxième groupe serait issu de la population ordinaire en fonction de la structuration de la population nationale selon le sexe, les classes d'âge, les catégories professionnelles et la provenance géographique.

⁷¹² *Ibid.*, p. 92.

Les deux instances sont super importantes dans la mesure où les ONG contribuent efficacement par leur savoir et leur engagement, tandis que le citoyen ordinaire aide à éviter toute forme d'expertocratie⁷¹³.

En ce qui concerne les décisions prises par le « Sénat », elles seront conditionnées par le résultat de multiples *conférences de citoyens* organisées préalablement à toute décision publique et formelle. C'est de cette manière que nous pourrions mieux concilier notre liberté humaine en face de la nature en danger. Il est plus qu'urgent pour l'Afrique de bien contrôler et de veiller sur la puissance de la technoscience de notre monde parfois aveuglé et fragile. Un monde où le pouvoir de consommation des uns menace le bien-être, voire la vie de tous les autres et l'avenir de cette région.

Ainsi le respect de la sacralité de la vie et de la nature, l'idée d'un créateur possesseur et souverain maître de la vie, qui régit le monde dans toutes ses mutations, rendrait impossible une révolution scientifique et technique qui fait du monde une entité autonome, non ouverte à la transcendance, extradivine et donc réglementée par son autosuffisance.

En somme, cette analyse nous a permis de comprendre que par rapport à la structure parlementaire moderne, la démocratie écologique ne se mesure pas à sa capacité de satisfaire les préférences immédiates de la population. Cette dernière a l'avantage d'exprimer la volonté de léguer aux générations futures un monde viable et vivable, une nature généreuse. Elle défend par là aussi l'intérêt privé des citoyens : bien vivre dans un monde sain.

Bref, si la liberté pour l'homme consiste à aller contre le respect de la nature, il se détruit par contre lui-même. La vraie liberté consiste à protéger la nature dans l'optique de la démocratie écologique. C'est pourquoi, cette dernière préfère des formes institutionnelles qui favorisent la sensibilité citoyenne quant aux impacts de leurs activités sur l'environnement et qui identifient désormais le bien par rapport à des normes efficaces de préservation de la nature. Une telle proposition ne peut être efficace sur le plan d'éthique chrétienne, qu'en soulevant les défis de l'intelligence du discours théologique dans un tel contexte écologique africain.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 95.

4.5. Les défis d'une intelligence du discours théologique

Nous proposons ici quelques défis du discours théologique dans ce cadre précis d'une éthique d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne. Il s'agit du défi de l'interdisciplinarité⁷¹⁴, de la pluralité d'éthique chrétienne⁷¹⁵, du modèle ecclésial en Afrique, de l'enseignement catéchétique, de la dimension cosmique du péché et des différentes traditions religieuses réunies en Afrique.

4.5.1. *Défis par rapport à l'interdisciplinarité*

L'ouverture aux autres sciences humaines est une grande richesse qui fertilise la pensée théologique. Elle interpelle le discours théologique sur les exigences de la prise de conscience des réalités du monde en tant que telles, de leur dynamisme propre et de leur capacité à résoudre d'une manière exceptionnelle et contextuelle certaines réalités terrestres.

Du coup, l'ouverture aux autres sciences humaines comme l'ethnographie, l'anthropologie, la sociologie ne constitue nullement une agression ou une infection contre la vérité du salut. Elle est plutôt sujette à réflexion théologique. Car les valeurs culturelles et spirituelles africaines, que nous avons exploitées, viennent justement défendre l'autonomie de la vérité du monde contenue dans les autres cultures, sociétés et traditions religieuses et montrer que toute la création converge d'une manière ou d'une autre au salut christique. L'ouverture à l'interdisciplinarité peut donc être justifiée théologiquement à partir de cette double vérité convergente et complémentaire pour l'œuvre du salut : la vérité contenue dans les éléments culturels de la création et celle du verbe de l'incarnation ou du salut.

C'est pourquoi, pour être féconde et pertinente, l'éthique chrétienne devra donc s'ouvrir au langage scientifique d'interdisciplinarité. Elle devra écouter ce que disent les autres sciences à propos de la crise écologique, dialoguer avec elles et s'armer des concepts clés pour entrer dans le concert du développement durable, en vue de se faire comprendre et d'être d'un discours pertinent en Afrique subsaharienne. D'où elle doit cesser de s'enfermer dans un ghetto, dans un discours élitiste et magistériel sous peine de s'adorer et de s'étioler elle-même. Elle doit donc à tout prix éviter la tentation de tomber dans son idolâtrie. Elle doit

⁷¹⁴Cfr l'analyse faite sur l'écologie comme science au premier chapitre de la deuxième partie et toute l'étude géographique, sociologique, anthropologique, historique, scientifique, économique, politique ainsi que les différentes conceptions du développement durable dans la première partie de ce travail.

⁷¹⁵Il s'agit ici dans notre cas, de défendre la pluralité de formes d'application de l'éthique chrétienne selon les différents contextes (occidental, africain...). Tandis que le pluralisme que nous constatons, c'est la coexistence d'éthiques fondamentalement différentes et qui peuvent se comprendre et s'écouter mutuellement. Quant à nous, nous présentons la nôtre de manière la plus pertinente.

se laisser enrichir par l'ouverture à d'autres contextes culturels et à d'autres rationalités scientifiques.

Bref, l'éthique chrétienne gagnerait en profondeur, comme le sort de l'individu chez Charles Taylor, à se déployer tout en tenant compte des autres cadres (sciences) qui marquent son environnement scientifique. Car l'incarnation même de Dieu s'est faite dans une relation à l'autre, dans une condition humaine bien précise. C'est pourquoi nous plaillons pour un pluralisme d'éthique chrétienne dans cette question du développement durable.

4.5.2. Nécessité d'une pluralité du discours d'éthique chrétienne

L'éthique sociale chrétienne s'est toujours présentée sous la forme de documents majeurs du magistère, notamment des encycliques que nous avons analysées dans le deuxième chapitre de cette partie. Elle a toujours été considérée comme des directives ou des principes moteurs, émanant de l'autorité d'une Eglise d'en haut, qui se considère comme « *Mère et Maîtresse* » selon les mots de l'Encyclique de Jean XXIII. Elle a tendance toujours à apparaître comme un enseignement indiscutable et monolithique avec ses orientations dans le sens de l'attente générale du peuple de Dieu.

Les nouveaux problèmes éthiques et la pluralité de contextes de leur émergence, dans notre société contemporaine, changent carrément cette donnée. Maintenant, on est de plus en plus conscient que les encycliques, même si elles sont bien accueillies, ne sont plus des données dogmatiques, irréformables, indiscutables et voire même intouchables. En réalité, l'histoire de la vie chrétienne montre que certaines encycliques ont été retouchées et réactualisées. Aujourd'hui, on s'achemine de plus en plus vers la voie des vérités modestes, à doses prudentes, avec de grandes ouvertures pastorales, des principes discutables selon le lieu et le temps. Une autre raison est que les sources d'information après étude tomographie des encycliques sont relatives. Ceci peut justifier une élaboration ça et là d'une éthique sociale chrétienne contextuelle, au lieu d'une éthique chrétienne unique et universalisable.

Il s'agit particulièrement d'utiliser des compétences techniques, des réflexions théologiques plus particulières, plus concrètes et tout autant chrétiennes dans leur relativité reconnue. Il est évident de comprendre que l'Eglise doit désormais devenir un forum sur lequel les multiples opinions peuvent entrer en dialogue les unes avec les autres dans un débat enrichissant. La réflexion éthique des chrétiens en matière sociale doit accepter une nécessaire et bienfaisante pluralité et une certaine relativité, au lieu de découler d'une seule source et

d'être présentée sous forme d'une doctrine compacte, universelle, omnisciente et valable pour les tous les hommes et pour toutes les cultures.

Par conséquent, les églises locales, selon les questions sociales qui se posent, doivent, avec toutes leurs forces vives, élaborer des mises au point sur des situations particulières qui sont les leur, sans remettre en question ni la particularité de leur point de vue dans le monde, ni les affrontements intérieurs qu'elles auront à résoudre. Cela suppose la relativité du diagnostic, c'est-à-dire que la question sociale surgit ici et là avec des accents fort variables : le cas des latifundia, la ségrégation raciale, la pauvreté, la crise écologique pour le cas d'espèce, la guerre juste ou injuste, etc. On doit éviter de proposer au monde entier un seul paradigme mais résoudre les questions qui se posent avec leurs tons différents.

Un autre fait est celui de la relativité des jugements possibles. Il s'agit de comprendre qu'une Eglise donnée, en abordant les faits concrets qu'elle vit, doit refuser de faire la théologie de sa situation ou des moyens d'en sortir. C'est-à-dire qu'elle ne doit pas tomber dans l'absolutisation évangélique ou même christologique qu'on reproche à la tradition éthique romaine.

Ainsi, les Eglises particulières, répandues dans le monde entier, peuvent dialoguer ou échanger leurs résultats avec d'autres sans confusion de leurs problématiques. L'avantage de cette attitude est que les chrétiens vont s'entraider sans se copier servilement, sans se réclamer des décisions d'ailleurs, pour éviter ou échapper à celles qu'ils devraient et doivent impérativement prendre dans le contexte qui leur est propre. Cette attitude ne devra absolument pas amoindrir le rôle du magistère, qui à notre avis consistera à rappeler les grands énoncés de la foi, qui doit éclairer l'ensemble des chrétiens du monde, à envisager les grands problèmes mondiaux, comme le développement des peuples, l'exploitation des richesses, la mondialisation, la question écologique qui dépasse les limites de la compétence locale et qui exige une intervention prophétique plus directe, plus percutante.

Donc, nous avons à nous défaire de l'idée que la pluralité éthique ou encore dogmatique tue l'unité. La diversité et la confrontation ne nuisent pas nécessairement à l'autorité. La relativité des affirmations absolues passionne la recherche scientifique. Au fond, on ne perd rien sur le plan ecclésial à encourager une diversité éthique, au lieu de sombrer dans une éthique une, impassible et acontextuelle. Il faut donc maintenir un effort d'une pluralité saine, avouer une pluralité des expressions de l'Absolu et favoriser le dialogue avec l'autorité. L'important est que l'Eglise sauve l'homme présent, en partant des données

concrètes et accepte de se laisser critiquer même dans ses sources. Cette pratique n'est possible qu'en acceptant le défi d'un paradigme ecclésial opérationnel dans ce contexte africain.

4.5.3. Défi quant au modèle ecclésiologique

Quel serait le vrai rôle et la place d'une Eglise chrétienne dans une région où la situation générale est très alarmante et où le bilan sur tous les plans paraît d'année en année être médiocre ? Quel modèle ecclésiologique dynamique pour cette région africaine face aux multiples crises écologiques ? Comment ne pas faire mourir la foi en Dieu en Afrique comme le dira Messi Metogo⁷¹⁶ ? Nous pensons que le modèle Eglise-famille prôné par les pères synodaux devra actuellement mettre aussi plus d'accent sur une ecclésiologie de libération et même d'invention. Evidemment, on devra purifier ce modèle de toutes ses dérives et abus, notamment la violence armée et bien d'autres formes de violence expressive.

Il découle que l'œuvre de l'évangélisation consiste aussi à annoncer l'aspect libérateur de Jésus-Christ. L'aspect libérateur de la vie de Jésus et de son message nous semble urgent pour ce contexte africain. Evangéliser revient dans ce contexte à accompagner les cultures et les traditions spirituelles particulières, afin de se laisser purifier de tout ce qui fait gémir et dépérir la terre en Afrique.

L'action missionnaire ne consiste plus à imposer une doctrine, à annoncer une doctrine du salut, mais à découvrir ensemble ce salut caché à travers la création dans toutes les traditions culturelles et spirituelles des différents cultures et peuples. Le rite liturgique devra s'engager maintenant à un retour sur le rapport entre l'homme avec la nature (arbre, eau, feu, sol, animal, etc.) pour mieux saisir les enjeux du salut en Jésus-Christ. Il se passe de tout commentaire à regarder la place centrale des réalités matérielles dans la liturgie de l'Eglise : l'eau, le feu, arbre, etc. Il est dit qu'au début de la création, l'Esprit planait sur les eaux. Avec le crucifié, l'arbre est inscrit dans le drame du salut.

Maintenant qu'on comprend que l'engagement pour la justice fait partie de l'annonce de l'Evangile, pourquoi les chrétiens ne devraient-ils pas se mobiliser avec les autres personnes, pour résister à ce qui menace la vie dans les milieux ruraux et urbains où la création gémit ?

Par cette posture, nous entrevoyons l'urgence d'une découverte des dimensions cosmiques du drame du salut. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est ce fait : les questions

⁷¹⁶ MESSI METOGO, *Dieu pourrait-il mourir en Afrique ?*, Paris, Karthala, 1997.

d'environnement ne sont pas extérieures à la foi et à la vie de l'Eglise. Face à cette crise écologique, ce qui est en cause, c'est notre relation avec la terre dont l'héritage est promis aux doux (Mt 5,4). Le chrétien ne peut rester indifférent là où « La terre gémit et dépérit » (Is 24, 4-6). A travers les tas de pollutions qui prolifèrent, comment ne pas penser à la rupture de l'alliance (Is 24, 4-6) dans la mesure où depuis Noé, l'homme doit « Garder en vie avec lui-même (Gn 6 ,19) tous les vivants » que Dieu aime et dont il s'occupe (Ps 145,16). Cela ne sera effectif qu'en accompagnant cette ecclésiologie de libération et d'invention d'une catéchèse bien adaptée aux réalités du terroir.

4.5.4. Défi quant à l'enseignement catéchétique de l'Eglise

Dans ce contexte africain, la question de la transmission de la foi demeure très préoccupante. A quelle condition sera-t-elle pertinente ? Comment dire ma foi d'Africain⁷¹⁷ ? On pourrait dire que ce n'est pas dans un système d'obligations, de normes morales universelles et d'enseignement magistériel et classique qu'on peut avoir la foi. Il faudrait plutôt tenir compte des potentialités spirituelles et surtout de la matrice culturelle communautaire, de la liberté et de toutes les questions existentielles qui marquent ces populations. L'acte de foi doit s'enraciner dans un contexte particulier et des circonstances bien déterminées. L'acte de croire doit partir des réalités de vie quotidienne et non d'ailleurs.

Au début de sa deuxième homélie sur Noël, Jean Chrysostome écrivait : « Que dire ? Comment parler ? Un tel prodige me jette dans la stupéfaction »⁷¹⁸. On comprend dès lors que la question du langage est très importante. On doit adapter celui de la catéchèse au contexte culturel et spirituel. La plupart des textes sur la catéchèse, les directives pastorales du pape et des évêques sont incompréhensibles, inconnus et en réalité ils sont vraiment ignorés pour la plupart des chrétiens d'Afrique. La catéchèse utilise les mots bibliques et un vocabulaire liturgique et théologique nés dans d'autres contextes culturels et elle recourt souvent au seul support écrit. Or dans la région subsaharienne, le recours à la tradition orale fait encore son chemin. D'où il faut bien situer la catéchèse et la parole chrétienne dans un contexte d'oralité.

Une pluralité de système catéchétique s'impose donc partout pour dire Dieu. Il faut dire Dieu à chaque condition humaine, car « un Dieu que la parole humaine est incapable de

⁷¹⁷ Lire à ce sujet J.M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.

⁷¹⁸ J. CHRYSOSTOME, *Deuxième homélie sur Noël*, n°2 cité par H. DEROITTE, *Cours d'Evangélisation dans un monde sécularisé*, UCL, inédit, 2008-2009, p. 50.

désigner n'est pas le Dieu de la Bible »⁷¹⁹. Cela revient à dire qu'il faut changer de méthode catéchétique qui ne peut être coupée de la vie concrète et sans réponses dignes de confiance aux impasses que traverse un groupe anthropologique. Le contenu de la catéchèse doit englober les questions locales et collectives. Elle doit tenir compte des personnes démunies de la société africaine, de la classe moyenne. Les plus déshérités doivent y trouver une juste catéchèse. Elle doit englober les réalités du terrain telles que le tribalisme, les guerres civiles, la question de la justice et de la paix dans cette région, les pouvoirs despotiques, les armées dirigées souvent contre les populations, les enfants soldats, les milliers de réfugiés, le respect de l'autre, l'hygiène, la pandémie du sida, le maigre salaire, le chômage, la corruption, l'économie informelle, l'éducation à la démocratie, le viol des femmes, la réconciliation des tribus ennemies, les enjeux de l'exploitation illicite des ressources naturelles, le rapport à l'environnement, ainsi que l'exode rural.

En clair, tout cela doit se faire dans un langage bien adapté et pas trop abstrait. Car dans le catéchisme officiel de l'Eglise, le langage est trop biblique et théologique. En plus, on ne donne pas toujours une place de choix à toutes ces questions particulières pour l'éclosion de la foi en Afrique. Il faut une catéchèse spéciale pour l'Afrique.

Donc la catéchèse ne doit plus être considérée comme la transmission d'un contenu religieux, d'un savoir, d'une doctrine, d'une mémorisation, d'un acte d'apprentissage, mais plutôt comme une découverte d'un sens à la vie dans tous ses aspects. D'où l'urgence de revoir le contenu de la catéchèse et de son langage en Afrique subsaharienne.

4.5.5. Défi par rapport à la dimension cosmique du péché

A partir des forêts africaines pillées, détruites et de l'air empoisonné, nous comprenons désormais que le péché n'est plus une affaire interne et personnelle ou un tort commis à un proche. Il prend une dimension large qui atteint tous les hommes de la planète et l'univers matériel lui-même. Le péché prend une dimension éco-planétaire⁷²⁰. C'est ce que saint Paul nous rappelle dans son épître aux Romains : « Toute la création gémit dans les

⁷¹⁹H. Cox, *La cité séculière-Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation* (Coll. *Cahiers de l'actualité religieuse*, n°23), Tournai, Casterman, 1968, p. 259 cité par H. DEROITTE, *Cours d'Évangélisation...*, p. 51.

⁷²⁰Ici, nous pouvons nous référer sur la première partie, deuxième chapitre sur les fondements éthico-philosophiques du développement durable, entre autre en ce qui concerne la nouvelle pensée au N°1 cfr p. 60 de ce travail. Notre agir et notre vie ne doivent plus être considérés comme des faits déconnectés des autres, c'est-à-dire isolés ou solitaires. Nous nous considérons désormais comme faisant partie d'une réalité englobante dont nous reflétons l'image. Prendre conscience que notre propre agir, aussi isolé soit-il, est en échange avec des variantes situations environnantes. Il y a donc une influence réciproque entre nous et le monde ambiant. Notre agir est un élément de notre système planétaire. D'où la nécessité d'une éthique de la responsabilité collective pour l'avenir de la nature et des nouvelles générations.

douleurs de l'enfantement jusqu'à présent » (Rm 8,22). Ce texte nous interpelle en tant que théologien dans les lieux où la terre gémit et dépérit.

Nous sommes conviés à saisir les dimensions de cette souffrance en cherchant à mieux comprendre l'état de notre environnement. Les yeux de la foi perçoivent ici le soupir de la création, compte tenu des formes de violence et de destruction où les forces du mal et les groupes d'intérêts sont à l'œuvre. Il y a donc ici une dimension cosmique du péché.

Mais il nous faut aussi souligner la dimension écologique de la Bonne Nouvelle, d'autant plus que la création vit dans l'attente de la délivrance. Ce qui se cherche, c'est une éthique de délivrance de la création, qui soit en même temps un discours théologique de libération. En fait, pour sauver la vie, il nous faut aujourd'hui libérer la terre de l'expérience écologique douloureuse.

4.5.6. Défis par rapport aux différentes religions en Afrique

Malgré certaines analyses qui attribuent aux religions la responsabilité du saccage écologique moderne, nous pensons, par contre, que les religions en général et le christianisme en particulier, sont très engagées à relever les défis écologiques actuels, d'autant plus qu'elles possèdent une riche tradition de respect de la création. On parle aujourd'hui de plus en plus de rapport entre « *religion et écologie* ». Il s'agit d'un forum d'études interdisciplinaires sur le projet à entretenir entre la religion et l'écologie.

Pour notre cas, nous avons vu comment reconstruire les visions du passé en lien avec les connaissances actuelles. La découverte des aspects symboliques, scripturaires et éthiques demeure un apport intéressant dans ce lien entre religion et écologie. Dans les religions africaines, par exemple, la notion de la création disparue de la conscience historique il y a des siècles, demeure présente et occupe une place centrale. Toutes les créatures ont droit au respect, les animaux par exemple méritent d'être considérés autrement que comme ressource à la disposition de l'homme. Ils sont fondateurs historiques de certaines tribus. Ils sont ainsi classés comme « *Totems* » et frappés d'interdits pour la chasse. Nous l'avons déjà dit au chapitre précédent. Cet élan nous pousse à reconnaître que les religions continuent d'influencer les valeurs collectives, les visions du monde, les habitudes culturelles et l'éthos social dans notre modernité tardive.

Pour trouver un compromis entre la religion et l'écologie, il faut soulever les défis de chaque religion et son réveil spirituel dans un contexte tel que celui de l'Afrique subsaharienne. Mais nous insisterons seulement sur les religions traditionnelles africaines.

Leur imbrication avec la culture montre bien qu'elles peuvent constituer une dimension décisive pour les sociétés. Elles ont des composites à plusieurs faces qui, pour être comprises, requièrent le concours de plusieurs disciplines. En Afrique subsaharienne, les défis de cette crise écologique exigent plus de la spiritualité que des religions⁷²¹. Ils exigent de la sagesse et de l'éthique plutôt que des dogmes. Ainsi, signalons que les religions africaines dans leurs formes contemporaines, ne sont pas en mesure de répondre seules à l'ampleur de la crise écologique actuelle. Elles doivent prendre en compte l'aspect interdisciplinaire et multireligieux. Il faut prendre en compte toutes les ressources possibles.

Concrètement, il est urgent que les traditions religieuses africaines réévaluent leurs visions de la réalité et leurs présupposés à l'égard du monde. Elles doivent en particulier reconsidérer la signification qu'elles donnent au monde naturel et à l'évolution de l'humanité. Du coup, il est très important de remettre en question les notions de suprématie humaine et de transcendance spirituelle à l'égard du monde naturel comme en témoignent le christianisme, le judaïsme et l'islam. Nous proposons que les religions exploitent le potentiel de la justice sociale dans les diverses cultures comme base de spiritualité écologique. Les religions traditionnelles africaines possèdent bien cette potentialité spirituelle connectée de la nature où la matière et l'esprit sont désormais en interdépendance, sont entrelacés.

Il ressort de cet éveil qu'une spiritualité multireligieuse qui répondra aux besoins de notre crise écologique exige une attention et un réveil à l'égard de la nature. Cet éveil suppose une certaine anthropologie de l'environnement de chaque société et culture, qui nous donne finalement une perception pluraliste des choses. Une telle conscience spirituelle nous mène donc à un profond réveil moral et devrait nous pousser à des actions politiques visionnaires.

Du coup, ce contexte africain mérite une révision de l'exercice de l'autorité, qui doit être en principe vue comme émanant réellement de ceux pour qui elle est exercée. Elle ne peut plus être acceptée comme imposée de l'extérieur comme dans la plupart du temps au sein de l'Eglise africaine, aussi bien que dans la gestion des Etats actuellement. Il est important de délibérer ensemble avec la base, en vue d'une orientation de l'exercice de l'autorité.

Bref, les religions doivent elles-mêmes revenir aux sources de leur réveil spirituel et s'émanciper des notions triomphalistes de vérité, de fanatisme, de l'inerrance des textes et de la fidélité aveugle aux traditions. Car elles pourraient aider à transformer les sociétés et la conscience humaine. Elles devront jouer aussi un rôle civique dans la manière de considérer le

⁷²¹ Lire DALAI LAMA, *Ethique pour le nouveau millénaire*, Paris, Fayard, 1999.

monde comme un lieu de salut et c'est la responsabilité éthico-écologique qui revient à l'Africain contemporain.

4.5.7. La responsabilité éthico-écologique de l'Africain contemporain

Le livre de la Genèse nous apprend que, créé à la veille du sabbat, l'homme arrive dans un monde déjà là, depuis cinq jours au moins. Il apparaît donc comme la dernière créature de Dieu et il est précédé par une histoire du monde qui le précède et qu'il est invité à découvrir. Le monde qu'il découvre, bien qu'il se donne à lui, ne lui appartient pas, bien qu'il en fasse partie et qu'il soit en relation avec les autres créatures. Il ne connaît rien de l'histoire de la création du monde, ni de lui-même. L'homme est néanmoins chargé d'une mission pour ce monde, qui n'est que responsabilité, c'est-à-dire répondre de l'autre, un appel, une mission à remplir au sens de René Simon⁷²². Et, du coup, sa relation au monde est une relation d'ordre éthique, c'est-à-dire de respect et d'attention délicate.

Il nous revient cependant de préciser que la responsabilité dont il est question ici est d'ordre « créaturel ». L'expression « *responsabilité créaturelle* » vient de R. Buggraeve qui l'explique en ces termes : « La responsabilité de l'homme pour la création n'a pas son commencement et son origine dans la subjectivité humaine en tant qu'origine et commencement (archè) de son propre agir. Ma condition humaine, dit-il, consiste précisément dans le fait que je suis appelé à être responsable malgré moi-même, c'est-à-dire avant de m'assumer comme vocation ou de choisir à partir de moi-même une vocation »⁷²³.

Le fait donc d'être responsable d'un autre que soi, notamment du monde, demeure une donnée ontologique fondamentale comme le dira H. Jonas qui, non seulement influence tous ses modes de rapport dans le monde, mais aussi et surtout le spécifie radicalement en tant qu'être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Un être rationnel. Exister pour lui implique nécessairement une relation à l'autre (monde, Dieu, autrui etc.), responsabilité envers l'autre, solidarité avec l'autre (nature, Dieu, animal, végétal) et donc cela nécessite un engagement éthique.

L'homme a donc la capacité d'exercer la mission de créativité qui lui est ainsi dévolue. Il est créé ainsi « créateur » au sens large du terme. Il est co-créateur analogiquement à Dieu. L'homme est celui qui assume la logique et le sens de la création du monde. En effet,

⁷²²R. SIMON, *Ethique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.

⁷²³R. BURGGRAAVE, *Responsabilité d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle*, dans *Concilium*, 236(1991), p. 134.

créer ne revient pas seulement à faire surgir l'ordre selon Beauchamp. C'est aussi donner du sens au chaos, insuffler une dynamique de vie à la crise écologique actuelle, permettre à ce qui est créé de se reproduire, de transmettre la vie à partir de la dynamique originelle, laquelle est principe de vie, comme le laisse entendre l'utilisation du Verbe '*bara*' en d'autres circonstances (Is 43,15 ; 45, 7 ; 48, 7 ; Ez 21,35). C'est perpétuer la fécondité qui est un trait de puissance créatrice dont tout être est doté depuis l'acte originel pour assurer sa survie.

C'est donc la mission qui revient à l'homme africain de maîtriser la tradition herméneutique de la Genèse et de se lancer dans une survie de lui-même et de la nature dans une perspective de la théologie de la libération. Il a pour cela besoin de lucidité et d'humilité dans son rapport aux autres créatures et à la nature.

Conclusion du quatrième chapitre

Ce dernier chapitre a eu pour fil rouge les défis majeurs de la justice sociale à relever, en vue d'asseoir cette éthique chrétienne d'écodéveloppement. Nous avons proposé quelques pistes sur des nouvelles perspectives d'habiter la création avec nos semblables et les autres créatures, sur les plans politique, économique, social, écologique et sur la texture du discours théologique envisagée dans ce contexte de crise écologique en Afrique subsaharienne.

1° En ce qui concerne les défis politiques, nous avons cherché à concilier l'exercice de la politique et de la justice sociale, en nous inspirant de l'éthique du pouvoir que promeuvent les traditions culturelles et spirituelles africaines et surtout à montrer leur continuité avec les valeurs chrétiennes de la gestion de la chose publique. Nous avons expliqué que la véritable justice consiste à réinstaller dans chaque Africain *l'humanité vraie*. C'est-à-dire, que c'est en dépassant les barrières ethniques et en les intégrant en tant que telles dans un vivre ensemble, que pourrons ainsi espérer un nouvel Etat africain, une nouvelle société africaine, comme expression d'un *modus vivendi* communautaire et d'obligations des uns envers les autres.

2° Pour le défi économique, nous avons montré que face à la crise, nous plaidons pour un système économique écologique et humain. Cela ne saurait être possible qu'en favorisant un pluralisme des systèmes économiques entre le Nord et le Sud. Et cela surtout en envisageant un capitalisme démocratique, écologique et en revalorisant aussi une agriculture biologique.

3° Dans le domaine social, nous avons proposé d'intégrer rapidement la question écologique dans le système éducatif africain. Cette éducation suppose l'engagement d'acteurs précis, comme la famille, l'école, les églises chrétiennes et entre autres les communautés de Base (CEB ou CEV) qui doivent jouer un rôle essentiel, la responsabilité des gouvernements africains, qui doivent stimuler par leurs actions l'éducation à la préservation de l'environnement.

Sur le plan médical, nous avons insisté sur l'intégration des savoirs endogènes dans le système scolaire et surtout universitaire, en vue de sécuriser leur maîtrise, leur dosage et de s'engager à les diffuser auprès de la communauté scientifique internationale qui, jusqu'à ces jours semble entretenir des préjugés défavorables face à la puissance du patrimoine médical traditionnel africain.

Enfin, nous avons évoqué l'épineuse question de l'explosion démographique comme cause majeure, selon certains penseurs, de l'aggravation la crise écologique en Afrique. Nous avons suggéré de replacer cette question démographique dans le cadre de la potentialité spirituelle et

culturelle africaine, soucieuse de la pérennité du clan. Plutôt que de réguler l'accroissement démographique par des méthodes en opposition à la volonté des populations, opposition défendable dans certains cas, il serait plus juste d'améliorer le statut de la femme et de la former à une maternité responsable et surtout de faire profiter les Africains des ressources naturelles dont ils sont pour le moment privés.

4° Pour les défis écologiques, nous avons montré que les problèmes environnementaux actuels dépassent la compétence du gouvernement représentatif classique. Il faut donc des mesures supplémentaires avec la finalité même de nos démocraties représentatives. Dans la démocratie écologique, nous avons proposé de voir la nature non plus comme un donné secondaire. Elle échappe désormais à nos représentations tantôt indifférentes tantôt intéressées. Elle devient plutôt une réalité délibérative, sur la meilleure organisation de la vie dans la communauté, la cité, le territoire et la nation. D'où il faut une bioconstitution et un nouveau 'Sénat' issus de toutes les couches de la société civile, des responsables politiques et des experts qui valoriserait les réalités du terroir sur la gestion de la nature en s'appuyant sur la justice sociale éclairée par l'éthique chrétienne.

5° Pour l'intelligence du discours théologique en ce contexte, nous avons relevé beaucoup de défis notamment : le rapport de l'éthique chrétienne d'écodéveloppement à l'interdisciplinarité, nous avons suggéré un pluralisme éthique dû à la pluralité de contextes culturels et des traditions spirituelles. Quant au modèle ecclésial, le paradigme Eglise-famille devrait plus insister sur la mission libératrice du Christ. La catéchèse devrait valoriser les potentialités spirituelles, culturelles et être attentive aux questions existentielles que vivent ces populations. Le péché n'est plus une affaire interne, personnelle, il a plutôt une dimension éco-planétaire.

6° Enfin, les différentes religions en Afrique devraient revenir avec humilité à leurs propres sources, les réexaminer et s'émanciper des notions triomphalistes de vérité, de fanatisme, de supériorité et surtout de fidélité aveugle aux traditions. Elles devront jouer aussi un rôle civique dans la manière d'habiter le monde, lieu du salut. Cette mission éthico-écologique revient tout particulièrement au croyant africain de maîtriser la tradition herméneutique de la Genèse et de se lancer dans une survie de lui-même et de la nature dans la lucidité et l'humilité dans son rapport aux autres créatures.

SYNTHESE DE LA TROISIEME PARTIE

Cette troisième partie de notre dissertation, nous a permis de montrer le rapport possible entre éthique chrétienne et écodéveloppement en Afrique subsaharienne. Cette démarche s'est faite en quatre chapitres.

Dans le premier chapitre, nous avons eu pour fil conducteur : comment la catégorie de la justice sociale peut-elle influencer positivement sur la problématique du développement durable dans la région subsaharienne ? Après avoir montré les insuffisances de certaines doctrines influentes du 20^{ème} siècle sur la vraie nature de ce qu'est la justice sociale, notamment celle de J. Rawls avec sa vision libérale et l'utilitarisme. C'est dans la théorie d'A Sen de la justice sociale vue comme *capabilités ou libertés réelles* que nous avons résolu ce conflit. En d'autres mots, les *capabilités* permettent de choisir parmi les ensembles de fonctionnements possibles celui qui valorise le plus. Ce sont des libertés réelles d'accomplir un idéal de vie, de vivre décemment dans un milieu précis qui compte pour juguler cette crise écologique.

Le deuxième chapitre a consisté à mettre l'enseignement social de l'Eglise sur le développement durable des peuples, au défi du contexte africain analysé dans la première partie. Nous avons voulu savoir si cette doctrine sociale répond ou pas à la catégorie de la justice sociale telle que pensée par A. Sen. Cette démarche s'est faite autour des notions de développement, d'écologie et de justice. Ce regard critique nous a permis de souligner surtout le caractère universel, classique et moins réaliste des propositions de cette doctrine sociale de l'Eglise. Il est apparu que la question développement durable est essentiellement anthropologico-culturelle et spirituelle. Il est une problématique fondamentalement contextuelle. Pour rendre cet enseignement chrétien plus intelligible, engageant et percutant, nous pensons qu'il faut la médiation de la justice sociale selon A. Sen, c'est-à-dire, le confronter à des capacités, potentialités réelles des autres perceptions culturelles et spirituelles de la nature.

Quant au troisième chapitre, nous avons exploité les valeurs culturelles et spirituelles, comme fondements anthropologiques d'une éthique chrétienne d'écodéveloppement. La cosmologie des civilisations africaines considérée comme tentatives d'aménagement des conditions d'existence, nous a permis de comprendre que les populations africaines avaient établi une sorte de contrat social, de pacte de vie avec la nature, sur base de confiance mutuelle, par l'observation de la parole comme norme collective. Elles estimaient que la science ne devait pas asservir les hommes et la vie à des lois préétablies, mais par contre

qu'elle devait être libératrice et servante. En d'autres termes, qu'elle devait favoriser une confiance, un épanouissement et une harmonie permanente entre l'homme et son environnement (sa nature).

Ce regard sur la cosmologie africaine permet à l'Afrique aux abois avec les questions de survie, de regarder son passé de manière critique et d'y trier des apports positifs, pour son développement humain et la préservation de son milieu de vie. Elle doit pouvoir affronter la question du développement durable et son accent écologique, en allant un peu plus au-delà de sa vision philosophique du monde, visiblement riche en principe d'humanité et l'harmoniser par rapport à l'évolution générale de la planète. Il s'avère important de discerner le progrès scientifique en Afrique, dans le respect impératif de sa mine culturelle et spirituelle riche, pour une nouvelle renaissance sociale et écologique. Une telle mission ne peut pas se faire sans l'implication réelle des populations africaines et leurs dirigeants dans tous les secteurs de la vie humaine.

Enfin, au quatrième et dernier chapitre, nous avons proposé quelques défis majeurs de la justice sociale à relever dans cette région, sur les plans politique, économique, social, écologique et théologique. Nous avons proposé des pistes qui sont des possibilités d'un contre-imaginaire qui mette au défi l'imaginaire actuel, utilitariste et surexploiteur. C'est-à-dire, des possibilités de pensée (discours) et des manières de vivre qui doivent sauvegarder des communautés humaines particulières, en vue d'intégrer la dimension écologique dans une perspective contextuelle. Du coup, le particulier et l'universel ne seront plus en rapport d'opposition, mais d'intégration épanouissante et d'une influence réciproque pour la survie et la sauvegarde de la planète.

Conclusion générale et perspectives théologiques du discours d'éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne.

1. Conclusion générale
2. Intelligence théologique de la texture d'éthique chrétienne d'écodéveloppement
3. Résultats de cette recherche pour une éthique chrétienne d'écodéveloppement

1. Conclusion générale

Tout au long de cette dissertation, nous avons soutenu cette thèse : « *Il n'y a pas de possibilité de promouvoir une éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne, sans la médiation de la justice sociale* ». Pour soutenir cette réflexion, nous l'avons divisée en trois grandes parties :

Dans une première étape, nous avons fait la description de la crise écologique contemporaine et identifié les traits spécifiques d'un développement durable en Afrique subsaharienne. Si, en Occident, on incrimine l'effet de serre et une forme d'économie qui asservit la société et qui cause la crise écologique, par contre, en Afrique, une analyse objective montre que les problèmes écologiques résultent plutôt des conflits politico-économiques et sociaux. Ils sont la conséquence des relations humaines malsaines et injustes qui endommagent le patrimoine naturel. Dans ce contexte de crise écologique planétaire, nous avons montré que les théories du développement proposées avant et après les indépendances par les organisations internationales sont demeurées peu sensibles aux *libertés réelles* ou *potentialités*, pour garantir le processus du développement durable de la région. Et pourtant l'Afrique a gardé une perception différente et riche de la *natura-communio* par rapport à l'occident et joue un rôle non négligeable, au niveau mondial, sur le plan des ressources naturelles. Résoudre les problèmes écologiques n'est pas un but en soi, mais un moyen de permettre comme le recommande Sen de développer des groupes sociaux et des individus. En tant que chrétien ces libertés doivent s'inspirer du message de l'Evangile.

Dans une deuxième étape, nous avons montré que beaucoup d'auteurs se sont émus, face à la crise écologique planétaire, pour proposer des pistes de sorties : des modèles d'éthique écologique à prétention universelle, avec leurs avantages et surtout leurs limites signalées pour la préservation de la nature dans la région subsaharienne. Il s'agit de H. Jonas avec son éthique du futur; Michel Serres avec son exigence de symbiose entre l'homme et la nature; F. Ost avec sa proposition d'éthique juridique de transmission du patrimoine commun; D. Bourg avec son principe de précaution et en dernière analyse L. Ferry qui, dans le contexte purement occidental, propose de faire alliance avec la démocratie. C'est tout le travail de confrontation que nous avons fait entre ces modèles d'éthique écologique, et face au contexte particulier de l'Afrique subsaharienne, nous avons proposé une forme de justice sociale à repenser et à promouvoir pour la survie de ces populations et la sauvegarde de leur milieu de vie. Mais pour nous chrétiens, si la justice sociale est la médiation essentielle pour la réussite du développement durable, nous considérons qu'elle doit avant tout s'inspirer du message

évangélique. De plus, pour nous l'environnement est une création de Dieu à protéger et à promouvoir pour tout processus du développement humain⁷²⁴

Enfin, dans une troisième et dernière étape, nous avons considéré le rapport entre éthique chrétienne et écodéveloppement en Afrique subsaharienne. Nous avons proposé la médiation d'une justice sociale, pour l'émergence de cette éthique d'écodéveloppement. Cette justice a été définie déjà par Aristote, comme la vertu première pour l'organisation d'une société. J. Rawls en a précisé le contenu dans une société composée d'identités multiples, et il a été dépassé par A. Sen, dans sa dimension sociale tripartite : redistribution, reconnaissance et participation. C'est dans sa théorie des *capabilités* ou des *libertés réelles* ou encore des *potentialités réelles*, que nous avons mis en symbiose la tension entre le développement durable et le développement humain réel à vivre dans cette région. Nous avons toujours considéré que le message de l'Evangile demeure l'éclairage essentiel pour l'épanouissement des potentialités.

La théorie des *capabilités* de Sen devient un gage fondamental, car elle renvoie à une prise en compte nécessaire et profonde de la philosophie de la nature et à la reconnaissance des *potentialités* et identités particulières, comme un principe moteur de gestion de la crise écologique. Il permet d'éclairer le progrès technique en réconciliant les préoccupations sociales et la prise en compte de la vision réelle de l'environnement. Il s'agit donc d'envisager ensemble des projets et des objectifs acceptables par les populations locales dans leur réalité écologique actuelle.

Cette théorie de Sen sous-entend la reconnaissance des libertés réelles dans le rapport actuel et spécifique à la nature, qui motivera la procédure participative dans la prise de décisions, au sein de nos démocraties représentatives actuelles. Cette participation citoyenne servira à éclairer les décisions et même à les prendre. Elle s'adapte d'ailleurs à la structure *palâbrique* en milieux ruraux, permettant d'argumenter plus facilement sur l'intérêt général et privé, face aux nouveaux risques environnementaux, que connaît cette région. C'est la « *conférence des citoyens* » proposée par D. Bourg. L. Ferry en parle aussi dans son alliance avec la démocratie. Ces structures nous donnent l'occasion d'y faire entendre nos voix en matière de délibération sur la gestion de la nature. Du coup, elle exige de relever certains

⁷²⁴ Cfr l'analyse faite au premier chapitre de cette deuxième partie.

défis⁷²⁵, sur les plans politique, économique, social, écologique et théologique, en vue de bien contextualiser cette éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique.

Nous pouvons donc conclure que la véritable vocation de l'homme, comme le dit saint Jean consiste à prendre conscience que nous sommes de ce monde sans en être (Jn 17, 14). L'homme n'a pas forcément la vocation de se mouler aveuglément au service de la société technocratique moderne. Il a une mission critique quant à la gestion de la création. En d'autres mots, la démarche du chrétien, en bonne théologie, n'est au départ ni politique, ni mystique, mais elle procède plutôt d'une rencontre, d'une médiation juste, celle de répondre à un appel de ce qui est fragile (création). Désormais, si tout a été accompli sur la croix, la vraie vocation des créatures que nous sommes peut prendre une autre voie que la turbulence prométhéenne ambiante.

Nous avons donc une autre vocation : celle de choisir de *vivre ensemble* autrement, c'est-à-dire de procéder d'un anthropocentrisme responsable, lucide et éclairé face à la gestion de la nature et des autres créatures. Du coup, une véritable éthique chrétienne d'écodéveloppement consiste à faire prendre conscience à l'homme, que face à la crise écologique, il a un devoir indéniable d'humilité, de lucidité, et de responsabilité envers les autres créatures (au sens large).

Bref, nous pouvons dire que l'Afrique subsaharienne est bien disposée avec ses *potentialités* culturelles et spirituelles⁷²⁶, pour délibérer en matière de gestion de son patrimoine naturel. L'institution de la palabre, que nous avons analysée, est une véritable clé de voûte, pour une meilleure mise en oeuvre de cette participation citoyenne. Si les Africains participent massivement en étant bien informés sur les délibérations relatives aux questions écologiques, ils pourront bien concevoir, des lois environnementales enracinées et justes. Ceci leur permettra de renouveler leur rapport aux biens matériels et de faire obstacle à tout pouvoir portant atteinte à l'intégrité de l'environnement. Une telle option défie l'intelligence du discours théologique.

⁷²⁵ C'est l'objet du dernier chapitre de la troisième partie de cette étude.

⁷²⁶ Cette étude anthropologique est bien détaillée dans le troisième chapitre de la dernière partie et dans le deuxième chapitre de la première partie.

2. L'intelligence théologique de la texture de l'éthique chrétienne d'écodéveloppement

La complexité de la problématique écologique étudiée dans cette région, nous interpelle et nous invite à élaborer un discours théologique approprié, en vue d'une mission chrétienne pertinente et efficace en Afrique subsaharienne et pourquoi pas pour le monde entier. Il se dégage à notre humble avis trois voies possibles :

2.1. Rapport nécessaire entre l'éthique chrétienne et le contexte culturel, religieux et moderne

L'éthique chrétienne d'écodéveloppement est appelée à se construire en prenant en compte le caractère culturel, religieux et moderne qui marque encore le contexte africain. Des auteurs comme Paul Tillich, Claude Géffré et bien d'autres ont perçu avant nous cette dimension contextuelle, combien engageante et prometteuse d'espoir théologique. L'éthique chrétienne n'a pas à s'enfermer dans une ligne traditionnelle, magistérielle et classique comme si celle-ci jouissait d'une immunité anhistorique, non pas seulement par un souci de crédibilité, mais surtout pour se garder de la tentation de tomber dans sa propre idolâtrie, par son autosuffisance. C'est-à-dire en se jugeant seule pertinente et demeurant aveugle aux exigences de son champ d'application. Car le Dieu de la révélation, dans l'histoire n'a pas été lui-même prisonnier de sa toute puissance et de sa divinité comme le dira Karl Barth. Il s'est incarné dans une chair, dans une relation, dans une histoire humaine et dans une ouverture aux autres cultures et peuples, pour accomplir l'œuvre de la rédemption.

Elle gagnerait donc, en prenant au sérieux l'Africain et ses profondes aspirations contemporaines. Certes, la tradition chrétienne regorge de richesses inestimables, mais prendre en considération des questions africaines complexes, dans leurs aspects culturel, spirituel et actuel, ne serait pas moins profitable, et intelligible sur le plan de l'éthique chrétienne (théologique).

L'éthique chrétienne, à la manière inverse de l'individu chez Taylor, gagnerait à ne pas s'enfermer. Elle est appelée à articuler les énoncés de la foi avec les situations concrètes des individus ou des groupes d'individus. Elle devra pratiquer ainsi une méthode dialogique, entre le contexte écologique africain et le contexte écologique général, entre l'éthique chrétienne magistérielle et l'éthique chrétienne particulière africaine.

Cette méthode dialogique a besoin pour être efficace dans notre contexte, d'être doublée par une méthode critique. De sorte que l'équilibre cherché entre le contexte africain

particulier et le contexte général du développement durable équitable ne devienne pas, lui-même, figé dans un état absolu. Cette éthique, a pour cette dernière raison, besoin d'un éclairage rationnel nécessaire ou d'un discernement nécessaire.

2.2. Rapport entre l'éthique chrétienne d'écodéveloppement et le discernement nécessaire

L'éthique chrétienne d'écodéveloppement devrait s'abstenir d'aborder la richesse des traditions culturelles et spirituelles africaines de la préservation de la nature, sans le discernement nécessaire. Elle devrait éviter de s'égarer, en prenant dans un état absolu tel paradigme ou tel discours d'éthique chrétienne du développement durable. Comme le sort de l'individu chez Charles Taylor, ce dernier ne se développe qu'en dépendance remarquable d'un langage des circonstances bien précises. De la même manière, le discours d'éthique chrétienne devrait aussi se préoccuper de souligner que le langage qui sous-tend tel ou tel énoncé de la foi chrétienne reste essentiellement un langage culturel, mais historiquement situé et contextuel.

Pour le cas de l'Afrique, elle devra intégrer ses potentialités culturelles et spirituelles, afin de lutter contre les situations d'injustices sociales réelles ou des crises politiques et économiques actuelles, en vue d'être très mobilisatrice, engageante et significative pour ces populations chrétiennes. C'est ainsi que « Je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport aux questions qui comptent. Eliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer tout ce qui pourrait compter »⁷²⁷.

C'est pourquoi, l'éthique chrétienne devra donc s'élaborer de manière critique comme l'individu chez Charles Taylor, grâce à son contact avec la condition humaine dans sa réalité terrestre et critique. Car le mystère de l'incarnation reste une preuve de la responsabilité divine à l'égard de l'homme, dans les profondeurs de la condition humaine, pour vivifier et réconcilier tout en Christ.

Du coup, le *devenir homme* de Dieu, ne peut être compris simplement comme un événement ponctuel (union hypostatique), mais plutôt il doit l'être aussi dans son étalement dans le temps, dans son devenir, qui va jusqu'au dépouillement de soi de Dieu (Ph 2,7), par le renoncement aux attributs de la puissance et du pouvoir. C'est le Dieu d'humilité et de gloire tout ensemble. L'humilité de Jésus reste une preuve de sa proximité avec l'homme de toute condition sociale. L'éthique chrétienne est invitée donc à l'humilité pour être proche de

⁷²⁷ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2008, p. 48.

chaque condition humaine. C'est ainsi qu'elle doit viser une continuité entre les traditions culturelles et spirituelles des différents peuples et leur foi chrétienne.

2.3. Supprimer la dichotomie entre foi chrétienne et appartenance culturelle

L'éthique chrétienne devra éviter dans la mesure du possible que dans chaque chrétien africain subsiste parallèlement sa foi au Christ et ses croyances spirituelles traditionnelles. Elle devra donc travailler les mentalités, pour supprimer cette dichotomie entre l'appartenance au christianisme et à ses valeurs spirituelles traditionnelles. Nous estimons que les apports des traditions spirituelles africaines devront faciliter l'adhésion à la foi chrétienne. Et cette dernière devra assumer sans tension cette transition dans une logique d'enchaînement ou de continuité.

Ces deux aspects sont invitées à une collaboration réciproque ou à s'influencer mutuellement pour l'éclosion de la richesse des valeurs chrétiennes à la préservation de la biodiversité. C'est ainsi que nous proposons donc une pique et non une coupure entre la foi chrétienne et les croyances traditionnelles africaines.

3. Résultats de notre recherche pour une éthique chrétienne d'écodéveloppement

Dans notre recherche des voies et moyens pour résoudre les problèmes de développement durable en Afrique subsaharienne, nous proposons donc quelques pistes de solutions concrètes à partir du terroir africain.

1. Sur le plan de la politique internationale, nous avons souligné que la question écologique lance un défi majeur à nos institutions politiques actuelles, héritées, elles aussi de Modernes (comme Constant cfr D. Bourg), notamment dans l'analyse des paradigmes écologiques de la deuxième partie de notre dissertation⁷²⁸. Nous proposons dans la gestion de la biodiversité, concilier justice sociale et gestion du politique en Afrique subsaharienne. Cette justice doit avoir pour fondement le jugement éthique de la responsabilité de l'autre et de la garde de l'humanité.

La politique en Afrique subsaharienne doit promouvoir le *pathos* de la vie et le respect de certaines valeurs traditionnelles dans son exercice. Et c'est là que se trouvent, à notre humble avis de grands réservoirs de la gestion du bien commun et de l'avenir enrichissant des sociétés

⁷²⁸ Ici, on peut se référer à l'analyse faite dans la deuxième partie avec le paradigme de précaution de D. Bourg, qui propose une *Bio-constitution* et un nouveau *Senat*. Et L. Ferry qui propose une alliance avec la démocratie. Quant à M. Serres, il propose un nouvel homme politique, pour affronter ce défi que nous lance la planète.

africaines. Ne semble-t-il pas logique d'orienter l'Etat et le droit, vers de réelles solidarités⁷²⁹, nos pas simplement émotionnelles (famille, clan, ethnie, village etc.), et de nous demander, avec Montesquieu, si « la grandeur du génie ne consisterait-elle pas à savoir dans quels cas il faut l'uniformité et dans quels cas il faut la différence, c'est-à-dire le pluralisme ? »⁷³⁰.

En matière de droits de l'homme et de démocratie, par exemple, qui posent problème en Afrique, une conception plurale du Droit et de la démocratie, énonce une relation plus complexe entre Droit, démocratie et société africaine, du fait qu'il ne s'agit plus d'un Droit et d'une démocratie unique, mais plutôt d'un réseau de droits et de structures démocratiques enracinés dans la mine culturelle. Ces structures nous permettent de toujours proposer une éthique déterminée.

De cette manière, la bipolarité et le dualisme Nord- Sud, en matière politique, ne devrait plus être favorisée, mais plutôt ouvrir le cloisonnement dans lequel le monde a évolué jusqu'à présent. Un pacte Nord-Sud pour un partage de la politique du développement fondé sur le principe de l'équité (la juste redistribution du fardeau pris en charge par des partenaires plus faibles). C'est là l'option de l'éthique chrétienne que nous proposons dans notre thèse.

2. Sur le plan local et national, chaque Etat africain doit mettre en place un ensemble cohérent de politiques, capables d'orienter et d'articuler entre elles les initiatives, prises au ras du sol. Dans ce but, il faut une réhabilitation des pratiques traditionnelles de la préservation de l'espace naturel, et une réconciliation des populations avec l'histoire de leur milieu de vie, surtout en milieux ruraux et surtout d'évaluer les dommages causés à son environnement de vie.

C'est ainsi que, nous demandons davantage de gouvernance participative, notamment la revalorisation de la *procédure palâbrique* là où c'est encore nécessaire, afin de collaborer mieux avec les partenaires extérieurs, pour négocier en cas des conflits, en matière de gestion de l'espace naturel.

Concrètement, nous proposons de promouvoir la cohabitation des tribunaux du droit importé et des tribunaux de droit coutumier en matière de conflits touchant la gestion de la biodiversité et la vie des riverains

⁷²⁹Il s'agit de penser des structures de solidarité plus élargie, plus sociales et plus humaines comme les mutuelles de santé, le vrai vivre ensemble, des foyers de charités, des maisons sociales, des fonds d'aide sociale etc.

⁷³⁰MONTESQUIEU, *L'esprit des Loix*, X, XIX, 18.

3. Sur le plan économique, nous proposons la promotion d'un pluralisme économique en promulguant des lois qui assurent le revenu de tous et pas seulement des plus forts ou des plus fortunés. Ceci, en exploitant tous les secteurs, c'est-à-dire sans trop privilégier l'industrie et ses activités dérivées (la science et la technologie), qui se sont imposées partout. Sur ces, le gain économique doit rester accompagné d'une éthique, au profit de la dignité humaine et de l'équilibre écologique.

Dans cette optique, nous pensons revaloriser le système commercial traditionnel et l'agriculture traditionnelle, qui avait d'autres critères d'échange que l'argent, notamment la valeur du troc, de la ristourne, des tontines (tous ensemble), du respect de l'environnement, d'économiser des facteurs de production, de l'autonomie des agriculteurs, d'éviter autant que possible l'exode rural, de favoriser l'utilisation des produits du terroir et d'affirmer la fierté de l'identité locale.

Nous plaillons donc pour l'humanisation urgente du système économique, qui devra dépendre aussi plus largement, des données non quantitatives. En d'autres mots, par la mise en priorité de l'éthique sur la technique, notamment, l'hospitalité, la solidarité comme manière de valoriser le système de mutualité de santé (La participation collective à une hospitalisation) ou en matière de déboisement pour les travaux des champs, le consentement mutuel pour la satisfaction des parties en présence, l'accueil, l'écoute.

Bref, le système économique démocratique et écologique que nous défendons, pour l'Afrique, doit accepter malgré tout un rapport conflictuel avec le paradigme économique du capitalisme néolibéral en exercice, dont les méfaits sur les vies des populations concernées ne sont plus à démontrer⁷³¹.

4. Sur le plan social : A ce niveau, les sociétés africaines doivent s'organiser de telle sorte qu'elles puissent supprimer les obstacles à la justice sociale⁷³² et favoriser la solidarité, le *pathos* de la vie en communauté, modérer la bureaucratie et le légalisme, favoriser la connaissance de la culture propre, garant de la compréhension et de la confiance entre des différents peuples.

⁷³¹Ici, nous pouvons nous référer à toutes les théories du développement mis en place avant et après l'indépendance dans le deuxième chapitre de la première partie et leurs impacts sur le plan politique, économique, sociale et écologique dans le troisième chapitre de la même partie, comme obstacles majeurs au processus du développement durable en Afrique subsaharienne.

⁷³² Ces obstacles ont été abordés dans le troisième chapitre de la première partie comme freins au processus du développement durable, notamment tous les problèmes écologiques liés aux activités des industries pétrolières et d'autres activités des transnationales aux conséquences nocives sur la vie des riverains cfr le troisième point du troisième chapitre de la première partie de cette thèse.

Sur le plan de l'éducation, nous proposons de monter des programmes de sensibilisation des populations autochtones, à partir des prérequis qui viennent de leurs propres us, coutumes et traditions spirituelles, en matière d'écodéveloppement, de perception de la faune et de la flore, de consommation de gibier etc. Cet ancrage solide peut marquer d'un impact très positif la gestion du patrimoine naturel et culturel.

Cela requiert une intégration urgente de la question écologique dans le système éducatif en place et une formation transversale. Bien sûr, il faut des spécialistes, mais ils doivent aussi posséder une connaissance suffisante de l'ensemble des autres disciplines, afin de posséder une culture plus large sur la problématique écologique. Il s'agit donc d'élargir la tendance actuelle d'interdisciplinarité. En conclusion, nous proposons une cohabitation de l'éducation scientifique de type occidental, et de l'éducation africaine, issue de l'initiation de type symbolique en matière de respect de la nature (biodiversité).

Sur le plan médical, nous avons soulevé dans la première partie, au deuxième chapitre que le système sanitaire européen, hérité de la colonisation, a accusé aussi certaines faiblesses face aux soins traditionnels. Ici nous faisons allusion à la dimension holistique de la santé, qui donne du succès aux pratiques des guérisseurs, dans le traitement des maladies de la personnalité, domaine qui préoccupe trop peu la médecine moderne. Nous proposons leur promotion en les étudiant dans les espaces scientifiques et en rationalisant leur dosage.

Bref, nous partageons largement l'initiative prise par l'Université de Kinshasa pour le cas de la RDC, de créer une chaire Unesco sur les savoirs endogènes en Afrique subsaharienne, qui constituera le centre d'impulsion de la nouvelle intelligence de la préservation de la biodiversité et de la promotion du patrimoine médical de cette région.

5. Sur le plan écologique, il paraît d'abord opportun de sensibiliser les populations sur le danger que représente l'environnement, et sur ses impacts sur leur propre vie. Il faudrait que les communautés locales s'identifient à leur environnement, du fait qu'il fait partie de leur histoire culturelle et spirituelle. Il faut ensuite responsabiliser les communautés locales, afin qu'elles assurent une bonne gestion de leur environnement de vie et de leurs ressources naturelles. Nous plaillons pour l'élargissement dans l'assemblée nationale et le sénat d'une espace de discussion sur la question de la protection de la nature.

Cela implique une éthique adaptée à chaque milieu local, et une participation de la population au processus décisionnel, pour la gestion de la biodiversité et de créer des liens solides entre partenaires locaux et nationaux.

6. Sur le plan moral, en nous inspirant de la matrice culturelle africaine, on doit se libérer du bipolarisme radical entre le profane et le sacré, l'humain du spirituel, l'individuel du collectif, le particulier du général, les droits des devoirs, et plaider pour une continuité, une imbrication possible en matière de gestion de l'environnement. Par ailleurs, le discernement nécessaire devra aussi être développé, en vue d'une autocritique, afin d'assurer l'auto-équilibre nécessaire entre les deux extrêmes. Cela veut dire que les actions humaines doivent aussi être concertées, en vertu du destin commun de tous les habitants de la terre.

Cette communauté planétaire devra être plus largement ontologique⁷³³, débordant les limites de l'humain, et intégrant les autres espèces vivantes (animales, végétales et minérales). Ne dit-on pas en Afrique traditionnelle que *la goutte d'eau à force de tomber régulièrement remplit un bassin* ? Ou encore *le petit ruisseau contribue à faire une rivière* ? Cela veut dire simplement que chaque milieu est invité à déployer ses potentialités éthiques (morales), en matière de gestion de la biodiversité, en vue de changer la situation alarmante de l'Afrique subsaharienne.

7. Sur le plan théologique, le contexte africain analysé, nous impose une contextualisation ou l'inculturation de l'éthique chrétienne d'écodéveloppement. Nous entendons par cette démarche, donner une place majeure aux différentes traditions culturelles et spirituelles (voir le troisième chapitre de la dernière partie), de les réécouter comme des jardins de réserve des valeurs sociales, humanitaires, politiques et économiques, qui peuvent nous inspirer, pour faire face aux mutations technologiques et aux différentes impasses écologiques. Ces valeurs perçoivent de manière fondamentale l'appartenance de l'humain à la nature et constituent aussi une preuve d'une certaine déconstruction du matérialisme ambiant.

Par conséquent, cette éthique chrétienne contextuelle doit bien examiner la distance rationnelle que les traditions culturelles et spirituelles africaines doivent prendre face à notre système économique néolibéral envahissant, d'autant plus qu'elles sont d'une manière ou d'une autre influencées dans leur dynamisme par ce système. Quoi qu'il en soit, l'éthique chrétienne doit affronter les paradigmes du développement économique en place et se méfier des mises en scène de notre société de consommation. Un défi sans doute majeur, qui consiste à réconcilier le passé culturel et spirituel, le présent modernisé et le futur préjudiciable dans cette région.

⁷³³ Ici, nous faisons allusion à la solidarité africaine et surtout au sens de la famille élargie qui pourrait nous aider à prendre conscience de la dimension planétaire de la crise et que chacun de nous, constitue un membre important et a un rôle à jouer dans la gestion de la crise écologique.

En bref, il s'agit d'une éthique chrétienne, se gardant d'une naïveté classique et trop théorique. Elle devra être concrète et réaliste. Evidemment, cette proposition ne rejette pas en bloc, l'éthique sociale chrétienne prônée par la doctrine sociale de l'Eglise, mais elle voudrait par notre étude présente, la rendre beaucoup plus intelligible, plus pertinente et plus opérante. Et donc, l'éthique chrétienne doit être semée dans un *humus* et chaque *humus* est différent. Et tous ces *humus* sont l'expression de la richesse de la diversité culturelle et de la promesse sans doute féconde d'une pluralité (diversité) d'éthique chrétienne.

8. Ces propositions, dans la mesure où elles sont intégrantes, elles seront déjà avantageuses pour l'Afrique. La nouvelle stratégie politique, qui efface le cloisonnement Nord-Sud, favorise une pensée complexe, une économie moins mercantile et non égoïste, des sociétés plus égalitaires, une éducation liée au milieu de vie, une formation spécialisée ouverte sur l'ensemble des problèmes, une morale inclusive et autocritique où société et individu trouvent leur compte, est réellement bénéfique, pour le contexte africain analysé.

Par contre, ce point de vue est à relativiser pour deux raisons. Premièrement, le climat social de l'Afrique d'autrefois incarnait déjà ces valeurs intégrantes. Secondairement, c'est plutôt l'Africain moderne – qui n'a pas encore trouvé sa vraie place entre, d'une part, le modernisme occidental, copié-collé sans trop d'enracinement dans son identité et d'autre part, ses valeurs existentielles traditionnelles, qui pourront seulement parler de bénéfice, que dans la mesure où elles se trouveront tamisées et promues.

9. Mais il y a des conditions préalables pour juguler cette crise écologique. A. Einstein disait qu'on ne résout pas un problème avec les outils qui l'ont engendré. Si le processus du développement du capitalisme néolibéral a conduit à la crise écologique, que nous déplorons maintenant, nous ne pouvons plus résoudre cette crise avec le même processus de développement uniformisé, standardisé, copié et collé, ou pour dire mieux, loin des réalités du terrain. Nous proposons qu'on commence à résoudre cette crise écologique, par des outils propres à chaque milieu et notamment par des conférences locales, régionales, continentales.

Du coup, nous devons savoir que l'on ne peut pas atteindre un certain niveau planétaire de la question écologique, si les problèmes politiques, économiques, sociaux humains et de cohabitation frontalière nationale et internationale ne sont pas bien résolus, à la base. En clair, il faut combattre les projets montés sans la participation de la base, les lois imposées d'en haut, et les actions hégémoniques néocolonialistes et prédatrices des ressources cette région étudiée, telles que les rébellions, les coups d'Etat, les pillages des ressources naturelles,

l'imposition des prix des matières premières, que les gouvernements et les multinationales euro-américaines concoctent, appliquent et soutiennent.

10. Ces options levées, permettront aux Africains de croire à la bonne volonté des initiateurs et partenaires du combat, pour une éco-éthique planétaire. Car tous les partenaires, qui s'engagent à lutter pour sauver la planète, doivent militer sur base d'un terrain d'entente, fondé solidement sur la dignité humaine et l'égalité des chances, ainsi que sur le respect des traditions culturelles et spirituelles particulières.

Notons que les crises écologiques de ces derniers temps, nous invitent à remettre les pendules à l'heure, en rappelant que rien ne sert de courir dans la croissance économique, en froissant les autres (les faibles). Il est temps de repartir d'un point. Nous sommes tous dans un même train et les wagons de l'avant ne peuvent se séparer de ceux de l'arrière, sous prétexte d'aller plus rapidement. Le danger est que ceux de l'arrière alourdissent l'ensemble du convoi. C'est le cas aujourd'hui, pour le développement économique du Sud et du Nord.

11. Un proverbe africain dit : « *Quand la case du voisin brûle, tu n'interdiras pas la fumée de venir envahir ta maison* ». C'est-à-dire que quand l'Afrique brûle sur le plan écologique, les conséquences sont très tangibles au niveau international. Nous devons donc assumer les conséquences écologiques d'une vie d'ensemble et trouver des solutions durables, pour tout le monde et dans chaque contexte. La situation d'injustices sociales dans laquelle l'Afrique subsaharienne s'est mise, cinquante ans après les indépendances, sur le plan politique, économique, social et environnemental, nous amène à une remise en question du pacte social existant, plutôt que de nous disputer sur le bilan.

Par ailleurs, nous sommes très conscient du fait qu'aucun système intellectuel ni politique ne permettra d'organiser sans tensions les rapports politiques, économiques ou sociaux. C'est pourquoi la question du sens qui est celle de l'éthique reste ouverte. Car les êtres humains ne sont que questions ouvertes constamment renouvelées comme le dit Jean Moussée.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

I. Les ouvrages de théologie, de philosophie et d'éthique africaine

AFFICHAUD J., *Justice sociale et inégalités*, Paris, Esprit, 1992.

AMALADOSS M., *A la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Eglises ?*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1997.

APPEL K-O., *Discussion et responsabilité. Contribution à une éthique de la responsabilité*. Trad. de l'Allemand par Bouchindhomme C., Paris, Cerf, 1998.

APPHIA-KUBI K., *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge*. Colloque d'Accra, Paris, L'Harmattan, 1979.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction de J. VOILQUIN, Paris, Flammarion, 1965.

ASMANN H. ET HINKELAMMERT F. J., *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché*, Paris, Cerf, 1993.

ASSOCIATION DES THÉOLOGIENS DU BÉNIN, *Christianisme et humanisme en Afrique*, Paris, Karthala, 2003.

AUBERT J.-M., *Morale sociale pour notre temps*, Paris, Desclée, 1970.

AUBERT J.-M., *Pour une théologie de l'âge industriel*, t. I, Paris, Cerf, 1971.

AUBERT J.-M., *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée, 1987.

AUDARD C. ET ALII., *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988.

BAERTSCHI B., *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, Genève, Labor et Fides, 1993.

BARTH K., *Dogmatique*, vol.3, *La doctrine de la création*, t.II, Genève, Labor et Fides, 1961.

BADIMA J.G., *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.

BERNAL RESTREPO S., *L'Amérique latine*, dans BERTHOUSOZ R. ET PAPINI R. (ÉD.), *Ethique, économie et développement. L'enseignement des évêques des cinq continents (1891-1991)*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires Fribourg- Editions du Cerf, 1995.

BIGO P., *La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

BIMWENYI KWESHI O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Cerf, 1981.

BOFF L., *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, traduit du Brésilien par Alexandre Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994.

BONHOEFFER D., *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1962.

BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1984.

BOURG D. ET ALII., *Pour que la terre reste humaine*, Paris, Seuil, 1999.

BOURG D. ET SCHLEGEL J.-L., *Parer aux risques de demain. Le principe de précaution*, Paris, Seuil, 2001.

BOURG. D. ET ALII, *Crise écologique, Crise des valeurs, Défis pour l'Anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010.

- BRUGUÈS J.-M., *Précis de théologie morale générale*, t. II : *anthropologie morale*, vol. I., Paris, Parole et Silence, 2002.
- BUJO B., *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, Facultés Catholiques, 1980.
- BUJO B., *Dieu devient homme en Afrique noire*, Kinshasa, Paulines, 1996.
- BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Paris, Karthala, 2002.
- CALLENS C., *Un sens à la société. Essai de synthèse de la doctrine sociale de l'Eglise sous le pontificat de Jean-Paul II (de 1978 à 1991)*, Bruxelles, Asofac, 1993.
- CALVEZ J.-Y., *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- CALVEZ J.-Y., *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, Atelier- Ouvrières, 1999.
- CARRIER H., *Evangile et culture*, Vatican- Paris, Lev- Médias Paul, 1987.
- CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *Chemins de la raison. Le statut de la science dans le dynamisme de la compréhension, autonomie et articulation de la science vis-à-vis de la philosophie et de la théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.
- CERAS, *Le discours social de la doctrine sociale catholique : de Léon XIII à Jean- Paul II*, Paris, Centurion, 1995.
- CHABOT J.-L., *La doctrine sociale de l'Eglise*, Coll. *Que sais-je?*, 2495, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- CHALIER C., *L'Alliance avec la nature*, Paris, Cerf, 1993.
- CHENU M-D., *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979.
- CHENU B. ET ALII (DIR.), *La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale*, Paris, Le Centurion, 1984.
- CHENU B., *Théologies chrétiennes du Tiers-monde*, Paris, Le Centurion, 1987.
- CLÉMENT M., *Introduction à la doctrine sociale catholique*, Paris-Montréal, Fides, s.d.
- CLAIR A., *Droit, communauté et humanité*, Paris, Cerf, 2000.
- CLAIR A., *Ethique et humanisme*, Paris, Cerf, 1989.
- COHEN A., *Le Tamuld. Exposé synthétique du Tamuld et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, Paris, Payot, 2002.
- COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'ASSEMBLÉE DES EVÊQUES DU QUÉBEC, *Pour un renouveau de l'interpellation morale*, Québec, Fides, 1997.
- COMMISSION FRANÇAISE JUSTICE ET PAIX, *Solidarité et développement. L'engagement de l'Eglise Catholique*, Paris, Cerf, 1992.
- CONFÉRENCE EPISCOPALE DU CONGO, *Les Evêques du Congo, Visite « ad limina »*, Rome, 1988.
- CONFÉRENCE NATIONALE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DES ETATS-UNIS, *Justice économique pour tous. Lettre pastorale des évêques des Etats-Unis sur l'enseignement social catholique et l'économie américaine*, Albeuve-Paris, Castella-Cerf, 1988.
- COSMAO V., *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1979.
- COSTE R., *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, Paris – Tournai, Desclée, s.d.

- COSTE R., *Pas de pauvres chez toi. La pensée sociale de l'Eglise*, coll. Racines, Paris, La Nouvelle Cité, 1984.
- COSTE R., *Eglise et vie économique*, Paris, Ouvrières, 1970.
- COTTIER G., *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Cerf, 1970.
- COX H., *La cité séculière-Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai, Casterman, 1968.
- DALAI LAMA, *Ethique pour le nouveau millénaire*, Paris, Fayard, 1999.
- DAUJAT J., *L'ordre social chrétien*, Paris, Beauchesne, 1970.
- DE KERVASDOUÉ J., *Le prêcheurs de l'apocalypse*, Paris, Plon, 2007.
- DE LAURIER P., *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*, Fribourg, Ed. Universitaires de Fribourg, 1984.
- DEROUSSEAU L., *Le salut du Christ dans la révélation. Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf, 1972.
- DESCARTES R., *Traité du monde, dans discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966.
- DOMENACH J.-M., *Une morale sans moralisme*, Paris, Flammarion, 1992.
- DOURNES J., *Dieu aime les païens*, Paris, Montaigne, 1963.
- DURAND A., *La foi chrétienne avec la mondialisation*, Paris, Cerf, 2003.
- DUPUIS J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989.
- DUSSEL E., *Ethique communautaire*, Paris, Cerf, 1991.
- EBOUSSI BOULAGA F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.
- EBOUSSI BOULAGA F., *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.
- ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980.
- ELA J.-M., *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Paris, Centre Lebret, 1981.
- ELA J.-M. ET LUNEAU R., *Voici le temps des héritiers. Eglise d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981.
- ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
- ELA J.-M., *Les Eglises face à la mondialisation. Quatre réflexions théologiques*, Bruxelles, Commission Justice et Paix, 2000.
- ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.
- EKANGA O., *Les entrailles du porc-épic, une nouvelle éthique pour l'Afrique*, Paris, Grasset-Le Monde, 1999.
- ELLUL J., *Le système technicien*, Paris, Calman-Lévy, 1977.
- EWALD F., COLLIER C., DE SADELER N., *Le Principe de précaution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- FERRY L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.

- FOURREZ G., *Au-delà des interdits. D'une morale de la rencontre à une morale sociale*, Gembloux, Duculot, 1972.
- FRASER N., *Qu'est ce que la justice sociale ? Reconnaissance et Redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.
- FUCHS E., *Comment faire pour bien faire ? Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 1995.
- FUCHS J., *Existe-t-il une morale chrétienne ?*, Paris, Duculot, 1973.
- GALBRAITH J.K., *Pour une société meilleure*, Paris, Seuil, 1997.
- GATTI G., *Questioni dell'etica dell'economia*, Roma, LAS, 1997.
- GATTI G., *Tecnica e morale*, Roma, LAS, 2001.
- GAZIAUX E., *L'autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Presse Universitaire de Louvain, 1998.
- GAZZONI G., *Nuovi temi di teologia morale. Cultura, comunicazione, ecologia, chiese e religioni*, Roma, città Nuova, 1994.
- GÉFFRÉ C., ET ALII, *Avenir de la théologie. Les courants actuels de la révélation en théologie*, Paris, Cerf, 1968.
- GÉFFRÉ C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983.
- GÉFFRÉ C., *Croire et interpréter. Le courant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
- GIRARD R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1977.
- GUARDINI R., *Morale au-delà des interdits*, traduction de l'allemand par J. Ancelet-Hustache, Paris, Cerf, 1970.
- GUTIERREZ G., *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.
- GUITTON J., *Filosofia della Risurrezione*, Paoline, Rome, 1981.
- GUITTON J., *Histoire et destinée*, trad. Italienne par R. Rossi, *Storia e destino*, Casale Monferato, Piemme, 1992.
- GUY ET DE LARA PH (ÉD.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1996.
- HABERMAS J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, traduction et introduction par Ch. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.
- HABERMAS J., *La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls*, dans J. Habermas, J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
- HÄRING B., *Quelle morale pour l'Eglise ?*, Paris, Cerf, 1989.
- HÄRING B., *La Théologie morale. Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992.
- HEBGA M., *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai de l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence africaine, 1976.
- HEBGA M., *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- HOTTOIS G., *Evaluer la technique. Aspects éthiques de la philosophie de la Technique*, Paris, J. Vrin, 1988.

HÖSLE V., *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie. Pragmatisme transcendantal (Essais)*, Théotète, 2004.

IZENZAMA MAFOUTA N., *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico anthropologique de l'écodéveloppement*, Berlin Bruxelles Frankfurt, Peter Lang, 2002.

JAQUEN R., *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995.

JÉRÉMIAS J., *Jésus et les païens*, Neuchâtel, Delachoux et Nietle, 1956.

JONAS H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990.

JONAS H., *Pour une éthique du futur*, Paris, Rwage Poche- petite bibliothèque, 1998.

KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1991.

KÄ MANA, *Foi chrétienne, Crise africaine et reconstruction. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Lomé- Nairobi- Yaoundé, CTA- Clé- Haho, 1992.

KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

KAHANG D., *Le feu en Afrique. Culture et cosmologie*, Paris, L'Harmattan, 1995.

KANT EM., *Métaphysique des mœurs*, t.II. *Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, traduit par Alain Renault, Paris, Flammarion, 2006.

KASPER W., *Le renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968.

KASPER W., *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985.

KATSIOKO KAPITA O. ET KATSIOKO J.-L., *La pertinence du christianisme africain de Jean-Paul II*, Maffe, Ensemble, 2000.

KUHN TH., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, 1972.

KÜNG H., *Projet d'éthique planétaire*, Paris, seuil, 1996.

LABARRIÈRE P. J., *L'existence réconciliée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

LADRIÈRE J., *L'espérance de la raison*, Paris, Peteers, 2004.

LAFON G., *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

LANDRON O., *Ecologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui. Colloque organisé par la faculté de théologie d'Angers de l'Université Catholique de l'Ouest du 17 mai 2008 sous la direction de Mgr Marc Stenger*, Angers, Parole et Silence, 2008.

LANG D., (A.A), *L'Eglise et la question écologique. La crise écologique, une urgence pour la foi. Soixante ans de réflexions chrétiennes*, Paris, Arsis, 2008.

LECLERC E., *François d'Assise. Une rencontre de l'Evangile et l'Histoire*, Kinshasa, 1983.

LEVINAS E., *Humanité de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

LEVINAS E., *Quatre leçons talmudiques*, Paris, Minuit, 1978.

MANARANCHE A., *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris, Seuil, 1969.

MARITAIN J., *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

- MBEMBE A., *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- METOGO E. M., *Dieu pourrait-il mourir en Afrique ? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1997.
- METOGO E.M., *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problématique de méthode en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- MIKA MFITZSCHE R., *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique, sexualité, fécondité, développement*, Louvain-la-Neuve, Actuel, 1998.
- MORIN ED., *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011.
- MOUSSÉ J., *Ethique des affaires. Liberté, responsabilité. Le décideur face à la question éthique*, Paris, Dunod, 2001.
- MUBESALA LANZA B., *La religion traditionnelle africaine. Permanences et mutations*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- MULAGO V., *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965.
- MUNONO MUYEMBE B., *Eglise, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Fribourg, éd. Universitaire de Fribourg, 1995.
- MVENG E., *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- MVENG E. ET LIPAWING B., *Théologie, Libération et cultures africaines*, Paris-Yaoundé, Présence africaine- Clé, 1996.
- NAUD A., *Le magistère incertain*, Montréal, Fides, 1987.
- NENONENE J., *Les esprits dans les croyances traditionnelles africaines*, Paris, Faculté de théologie protestante, 1968.
- NGINDU MUSHETE A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- NYEME T., *Munga. Ethique en milieu africain. Gentilisme et christianisme*, Ingenbohl, Imp. Du Père Théodose, 1975.
- NOLAN A., *Jésus avant le christianisme. L'Evangile de la libération*, Paris, Ouvrières, 1979.
- OCKENFELS W.F ET GOUDJO R.B., *La doctrine sociale catholique, une piste éthique pour l'Afrique*, Cotonou, Flamboyant, 2000.
- ORAISON M., *Une morale pour notre temps*, Paris, Fayard, 1964.
- OSBORN E., *La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique*, Paris, Beauchesne, 1984.
- OST F., *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995.
- PENOUKOU J., *Eglise en Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1985.
- PINKAERS S.TH., *Les Sources de la morale chrétienne*, Paris- Fribourg, Cerf- éd Universitaires de Fribourg, 1993.
- PINKAERS S.TH., *L'Evangile et la morale*, Paris- Fribourg, Cerf- éd. Universitaires de Fribourg, 1991.

- PINKAERS S. TH., ET PINTO DE OLIVERA C.-J., *Universalité et permanence des lois morales*, Paris-Fribourg, Cerf- éd. Universitaires de Fribourg,
- PINTO DE OLIVERA C.-J., *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Paris- Fribourg, Cerf- éd. Universitaires de Fribourg, 1992.
- POUPARD P., *Foi et culture*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 2001.
- POPPER K.R., *Conjectures et réfutations. La croissance de la connaissance scientifique*, Paris, Payot, 1985.
- RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- REY-MERMET TH., *Croire, t. IV. Pour une redécouverte de la morale*, Paris, Droguet-Arden, 1985.
- RICOEUR P., *Le socius et le Prochain. Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964.
- SANON A. ET LUNEAU R., *Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et Pédagogie de la foi*, Paris, Cerf, 1982.
- SANTEDI KINKUPU L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.
- SEMAINE THÉOLOGIQUE DE KINSHASA, *Libération en Jésus Christ, Actes de la douzième semaine théologique de Kinshasa du 25 au 30 juillet 1977*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1977.
- SEMAINE THÉOLOGIQUE DE KINSHASA, *Ethique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa du 26 avril- 2mai 1987*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1987.
- Sen A, *Ethique et économie, philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- SEN A., *L'idée de Justice*, Paris, Flammarion, 2009.
- SERRES M., *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.
- SCHÄFER-GUIGNIER O., *Et demain la terre... Christianisme et écologie*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- SCHLEGEL J.Y., *Présentation de l'encyclique Mater et Magistra*, dans MAUGENEST D. (DIR.), *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985.
- SCHOOYANS M., *Bioéthique et population. Le choix de la vie*, Paris, Fayard, 1994.
- SCHOOYANS M., *L'Evangile face au désordre mondial*, Paris, Fayard, 1997.
- SCHOOYANS M., *Pour relever les défis du monde moderne. L'enseignement social de l'Eglise*, Préface de René Rémond, Paris, Presses de la Renaissance, 2004.
- SIMON R., *Ethique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.
- SOÉDÉ N.Y., *Sens et enjeux de l'Ethique. Inculturation de l'Ethique chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- SOÉDÉ N.Y., *Une morale de la vérité, un besoin majeur en Afrique*, Abidjan, éd. UCAO, 1994.

STENGER M.(DIR.), *Ecologie et création, enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Colloque organisé par la faculté de théologie d'Angers, Université Catholique de l'Ouest du 17 mai 2008, Angers, Parole et Silence, 2008.

STRAELEN H., *Ouverture à l'autre laquelle ?*, Paris, Beauchesne, 1982.

TAYLOR CH., *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.

TAYLOR CH., *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2005.

TITIANMA A. ET LUNEAU R., *Enraciner l'Evangile. Initiation africaine et pédagogie de la foi*, Paris, Cerf, 1982.

TILlich P., *Théologie de la culture*, Paris, Denoël-Gonthier, 1968.

THÉVENOT X., *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Salvator, 1995.

THÉVENOT X., *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris, Cerf, 1993.

THILS G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, Casterman, 1967.

THOMAS L.-V. ET LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1992.

TSHIBANGU T., *La théologie comme science au XXe siècle*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1980.

TSHIBANGU T., *La théologie africaine*, Kinshasa, saint Paul Afrique, 1987.

VALADIER P., *Inévitable morale*, Paris, Seuil, 1990.

VALADIER P., *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002.

WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2002.

ZAHAN D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

II. Ouvrages sur le développement durable

ACOT P., *Histoire de l'écologie*, Paris Presse Universitaire de France, 1988.

ADAMS M., *Green development environment and sustainability in the third world*, London and New York, Rutledge, 1990.

AGLIETTA M. ET BERREBI L., *Désordres dans le capitalisme mondial*, Paris, Odile Jacob, 2007.

ALBERTINI J.-M., *Mécanismes du sous-développement et développement*, Paris, Ouvrières, 1981.

ALLÈGRE C., *Economiser la planète*, Paris, Fayard, 1990.

ALLIOT M., *Anthropologie et juridique. Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, Paris, Karthala, 2003.

ALTERNATIVES SUD, *Cultures et mondialisations, résistances et alternatives*, Paris, L'Harmattan, 2000.

ALTERNATIVES SUD, *Organisations Non gouvernementales, démocratie et développement durable en Afrique*, IV, Paris, L'Harmattan, 1997.

ALTERNATIVES SUD, *Quel développement durable pour le Sud ?*, II, 4(1995) Paris, L'Harmattan, 1995.

AMIN S., *La faillite du développement en Afrique et dans le Tiers Monde. Une analyse politique*, Paris, L'Harmattan, 1989.

AMIN S., *L'échange inégal et la loi de la valeur. La fin d'un débat*, Paris, Anthropos, 1981.

AMIN S., *Mondialisation et accumulation*, Paris, L'Harmattan, 1993.

ARFWEDSON A., *Peut-il y avoir développement sans culture ?* dans ANDRÉ GUICHAOUA (dir), *Questions de développement*, Paris, L'Harmattan, 1996.

ARNSPERGER CH., *L'économie, c'est nous. Pour un savoir citoyen*, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2006.

ARNSPERGER CH., *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2008.

ARNSPERGER CH., *Ethique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf, 2009.

ASSIDON E., *Les théories économiques du développement*, Paris, La Découverte, 2002.

AVELLING C., *Désastre écologique pour les parcs nationaux de l'Est du Zaïre*, Canopée, 6 Octobre 1995.

BADDACHE F., *Entreprises et ONG face au développement durable. L'innovation par la coopération*, Paris, L'Harmattan, 2004.

BADDACHE F., *Le développement durable*, Paris, Eyrolles, 2008.

BAIROCH P., *Victoires et déboires. Histoires économiques et social du monde du XVI^{ème} siècle à nos jours*, t. II, Paris, Gallimard, 1997.

BAIROCH P., *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*, Paris, La découverte/Poche, 1990.

BANQUE MONDIALE, *Rapport sur le développement dans le monde 1993. Investir dans la santé*, Washington, 1993.

BARBAULT R., *Ecologie générale. Structure et fonctionnement de la biosphère*, Paris, Masson, 2000.

BARTOLI H., *Repenser le développement*, Paris, Editions Unesco, 1999.

BAUDRILLARD J., *De la séduction*, Paris, Galilée, 1979.

BEBROUX L. ET ALII, *La forêt en RDC post-conflit. Analyse d'un agenda prioritaire. Rapport collectif établi par des équipes de la Banque mondiale et du Center for International Forestry Research (CIFOR)*, 2007.

BEER GABEL J. ET LABAT B., *La protection internationale de la faune et de la flore sauvages*, Bruxelles, Bruylant, 1999.

BECK U, *Risk society. Towards a new modernity*, Londres, Sage publications Lld, 1992.

BIERSCHENK TH. (DIR.) ET ALII, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, 2000.

BIGOMBELI LOGO P., *Contextes, enjeux et dynamique de gestion des conflits entre populations, Etat et exploitations forestières au Cameroun méridional forestier. Etat des lieux et perspectives*, dans *Bulletin Arbres, Forêts et Communautés rurales*, 9 (Avril 1997).

- BIGOMBEL LOGO P. ET MIMBOH P.-F., *Pygmées, Etat et développement au Cameroun. Recherche-action participative sur un peuple minoritaire autochtone et proposition de quelques axes d'action*, Lolodorf, Planet Survey, 1997.
- BOLTANSKI L. ET THEVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BONNET B., *Gestion commune des ressources naturelles. Vers un renforcement des capacités locales*, Londres, IIED, 2000.
- BOURDIAL I. (Dir.), *La vie et l'écologie*, Paris, France Loi-sirs- Larousse Bordas, 2001.
- BOURG D. ET BOY D., *Conférences de citoyens. Mode d'emploi*, Paris, Descartes et cie/ Charles Léopold Mayer, 2005.
- BOURG D. ET WHITESIDE K., *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil, 2010.
- BOURG D. ET ALII, *Environnement et entreprises. En finir avec les discours !*, Paris, Pearson éducation, 2006.
- BOURG D. ET ALII, *Le siècle des Lumières*, Paris, Larousse, 1969.
- BOURG D. ET ALII, *Le XIXème siècles. Les contradictions du progrès*, Paris, Larousse, 1970.
- BOURG D. ET ALII, *Le XXème siècle. Un siècle prométhéen*, Paris, Larousse, 1971.
- BOURG D. (DIR.) ET ALII, *La nature en politique, ou, l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan - Association Descartes, 1993.
- BOURG D., *Les sentiments de la nature*, Paris, La Découverte, 1993.
- BOURG D., *L'homme artificier. Le sens de la technique*, Paris, Gallimard, 1996.
- BOURG D., *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, Paris, Hatier, 1997.
- BOURG D. ET ALII, *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- BOURG D. ET KAUFMAN A., *Risques technologiques et débat écologique*, Paris, La documentation française, 2007.
- BOURG D. ET FERENEZI TH., *Critique du bio-pouvoir*, Bruxelles, Complexe, 2001.
- BOURGOIGNIE T. ET HYEULLE V., *L'intégration de la politique de l'environnement dans les autres politiques communautaires*, Institut d'études européennes, UCL, 1994.
- BOURINET (ÉD.), *Le feu et la loi. Aspects juridiques des incendies de forêt dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- BOURGUIGNAT H., *La tyrannie des marchés. Essai sur l'économie virtuelle*, Paris, Economica, 1995.
- BOYER R. (DIR.), *Capitalisme fin de siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- BRODHAG C., BREUIL F., GONDRAN N. ET OSSAMA F., *Dictionnaire du développement durable. Plus de 1000 définitions, équivalents anglais, sources documentaires officielles*, Afor, 2004.
- BROWN L. R., *Eco-économie. Une autre croissance est possible, écologie et durable*, Traduit de l'américain par Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2003.

BRUCE J.W ET MEARNES R., *Gestion des ressources naturelles et politique foncière dans les pays en voie de développement. Leçons apprises et nouveaux défis pour la Banque mondiale*, Dossier 115, Londres, 2002.

CAMILLERI J.-L., *Dialogue avec la brousse. Village, Ethnie et développement*, Paris, L'Harmattan, 1993.

CANNARD P. (DIR.), *Les citoyens peuvent-ils changer l'économie ?*, Paris, Editions Charles Léopold Mayer, 2003

CEDRE (DIR.), *Le zonage écologique*, Bruxelles, Bruylant, 2002.

CEDRE, *Les juges et la protection de l'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 1999.

CHARBONNEAU S., *Droit communautaire de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 2002.

CHARDONNET J., *Une œuvre nécessaire. L'industrialisation de l'Afrique*, Genève-paris, Droz-Minard, 1956.

CHARTIER D., *La biodiversité est-elle encore naturelle ?*, Paris, Sillepse, 2005.

CHAUVAU, *L'entreprise responsable. Développement durable, responsabilité sociale de l'entreprise, éthique*, Paris, Les éditions d'organisation, 2003.

COMELIAU C., *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Paris, Seuil, 2000.

COMÉLIAU C., *L'économie contre le développement? Pour une éthique du développement mondialisé*, Paris, L'Harmattan, 2009.

COMMEUNE V. (COORD.), *Responsabilité sociale et environnementale. L'engagement des acteurs économiques : mode d'emploi pour plus d'éthique et de développement durable*, Paris, Mayer, 2006.

COMMISSION ECONOMIQUE POUR L'AFRIQUE (BEN HAMMOUDA H. DIR.), *Les économies de l'Afrique centrale 2002. Pauvreté en Afrique centrale : Etat des lieux et perspectives*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

COMPAGNON D. ET CONSTANTIN F., (DIR.), *Administrer l'environnement en Afrique. Gestion communautaire, conservation et développement durable*, Paris, Karthala, 2000.

CONSTANT B., *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes (1819)*, dans *Ecrits politiques*, par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997.

CORM G., *Le nouveau désordre économique mondial. Aux racines des échecs du développement*, Paris, La Découverte, 1993.

CORNU M. ET FROMAGEAU J. (DIR.), *La genèse du droit de l'environnement. Droit des espaces naturels et des pollutions*, Vol. II, Paris, L'Harmattan, 2001.

DE BODINAT H., *Les sept plaies du capitalisme*, Léo Scheer, 2012.

DEBROUX L. (DIR.), *La forêt en RDC post-conflit. Analyse d'un agenda prioritaire*. Banque mondiale/ Center for International Forestry Research (CIFOR), 2007.

DE HEUSCH L., *Du pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique Centrale*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2002.

DEJEANT-PONS M. ET PALLEMAERTS M., *Droits de l'homme et environnement*, Ed. Conseil de L'Europe, 2002.

- DELLEAGE A., *Une histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*, Paris, La Découverte, 1991.
- DELAUNAY J. ET ALII, *Halte à la croissance ? Enquête sur le Club de Rome et Rapport sur les limites de la croissance*, Paris, Fayard, 1972.
- DELPÉRE F., *Le principe de subsidiarité*, Bruxelles, Bruylant, 2002.
- DENHEZ F., *Les pollutions invisibles. Quelles sont les vraies catastrophes écologiques ?*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2005.
- DERAIME S., *Economie et environnement*, Paris, Le Monde, 1993.
- DE SADELEER N., *Les principes du pollueur-payeur, de prévention et de précaution. Essai sur la genèse et la portée juridique de quelques principes du droit de l'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 1999.
- DIAMOND J., *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 2007.
- DIAMOND J., *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard, 2006.
- DIOUF M., *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- DIOUF M., *Echange inégal. Ordre économique international*, Dakar, Nouvelles éditions Africaines, 1977.
- DIOUF M., *Economie politique pour l'Afrique*, Paris-Dakar, UREF-NEA, 1992.
- DORLOCHTER-SULSER S. (ÉD), *Elaboration d'un code local pour la gestion des ressources naturelles. Le cas de la province de Bam au Burkina Faso*, Dossier n°98, IIED, Londres, 2008.
- DRON D., *Environnement et choix politiques*, Paris, Flammarion, 1995.
- DUBOIS P., *Vers l'ultime extinction ? La biodiversité en danger*, Paris, La Matière, 2004.
- DUPUY M., *Les cheminements de l'écologie en Europe. Une histoire de la diffusion de l'écologie au miroir de la forêt*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- DUPUY J-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002.
- DURNING A. T., *How much is enough? The Consumer Society and the Future of the Earth*, Norton et Company, 1992.
- DYER G., *Alerte. Changement climatique. La menace de guerre*, Paris, Robbert Laffont, 2009.
- EDELMAN B. ET HERMITTE M.-A. (ÉD), *L'Homme, la nature et le droit*, Paris, C. Bourgeois, 1988.
- ELA J.-M., *Travail et entreprise en Afrique. Les fondements sociaux de la réussite économique*, Paris, Karthala, 1999.
- EMMANUEL A., *L'échange inégal. Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, Paris, F. Maspero, 1969.
- FALQUE M., LAMOTTE H. ET SAGLIO J-F., *Les déchets. Droit de propriété, économie et environnement*, Bruxelles, Bruylant, 2006.
- FAO, *Rapport sur la situation des forêts dans le monde 2007*, Rome, 2007.
- FAO, *Améliorer la foresterie pour réduire la pauvreté*, Rome, Etudes FAO n°149.

FAO, *Décentralisation et développement rural* n°17, 2^{em} éd octobre 2002.

FAO, *Partenariat entre population et institutions. La conservation des eaux et des sols en Tunisie et au Maroc*, Rome, septembre 1996.

FAUCHEUX S. ET NOËL J-F., *Economie des ressources naturelles et de l'environnement*, Paris Armand Colin, 1995.

FRANK A.-G., *Le développement du sous-développement. L'Amérique latine*, Paris, F. Maspero, 1970.

FUTURS AFRICAINS, *La compétitivité future de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1999.

GENDREAU F., GUBRY. ET VERON J., *Populations et environnement dans les pays du Sud*, Paris, Karthala- Ceped, 1996.

GEORGE S. ET SABELLI F., *Crédits sans frontières. La religion séculière de la Banque mondiale*, Paris, La Découverte, 1995.

GERARD PH., OST FR. ET VAN DE KERCHOVE M., *Images et usages de la nature en droit*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993.

GIRAUD P.-N., *Economie mondiale des matières premières*, Paris, La Découverte, 1989.

GODARD O., (DIR.), *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, MSH, 1997.

GRECO P. (DIR.), *Lo sviluppo sostenibile. Dalla conferenza di Rio alla Conferenza di Johannesburg*, Napoli, CUEN, 2002.

GUICHAOUA A. et GOUSSAULT Y., *Sciences sociales et développement*, Paris, Armand Colin, 1993.

GUICHAOUA A. (dir), *Questions de développement*, Paris, L'Harmattan, 1996.

GUILLAUMONT P., *Economie du développement*, 3 tomes, Paris, Presse Universitaire de France, 1986.

GUNDER A.F., *Réflexions sur la nouvelle crise économique mondiale*, Paris, François Maspero, 1978.

GUYOMARD J., *L'intégration de l'environnement dans les politiques intracommunautaires*, Rennes, Ed. Apogée, 1995.

HÄBERLI R., GESSLER R., GROSSENBACHER-MANSUY W., LEHMANN POLLHEIMER D., *Objectif qualité de la vie. Développement durable. Une exigence écologique, une stratégie économique, un processus social, rapport final du programme prioritaire environnement*, Suisse, 2002.

HAMMOUDA H.B., *Afrique. Pour un nouveau contrat de développement*, Paris, Seuil, 1971.

HAMMOUDA H.B., *Les pensées uniques en économie*, Paris, L'Harmattan, 1997.

HARRISON P., *Une Afrique verte*, Paris, Karthala, 1991.

HIRSCHMAN A.O., *La stratégie du développement économique*, Paris, Ouvrières, 1964.

HIRSCHMAN A.O., *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, Presse Universitaire de France, 1980.

HUGON PH., *L'économie de l'Afrique*, Paris, La Découverte, 2009.

JADOT B. (DIR.), *La participation du public au processus de décision en matière d'environnement et d'urbanisme*, Bruxelles, Bruylant, 2005.

JADOT B., *La participation directe du citoyen à la vie politique et administrative*, Bruxelles, Bruylant, 1986.

JALÉE P., *Le pillage du tiers monde*, Paris, F.Maspero, 1965.

JONES B., *La gestion communautaire des ressources naturelles en Namibie*, Dossier n°90, IIED, Londres, novembre 1999.

JOURNAL AFRICA (BTC/CTB), *La coopération Belge au développement. Quel avenir pour les forêts de la R.D.C ? Instruments et mécanismes innovants pour une gestion durable des forêts*, 1(2007).

JULLIEN F., *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989.

KABOU A., *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991.

KAMTO M., *Droits de l'environnement en Afrique*, Paris, Edicef, 1996.

KATERERE Y. ET ALII, *La gestion communautaire des forêts au Zimbabwe*, Dossier n°89, IIED, Londres, novembre 1999.

KEMPF H., *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, seuil, 2007.

KISS A., *L'écologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1989.

KLEIN N. ET SAINT-GERMAIN M., *No LoGo. La tyrannie des marques*, Paris, éd. J'ai lu, 2007.

LA DÉCLARATION D'ISIOLO, *L'environnement et le développement*, novembre 1991.

LAGADEC P., *Le risque technologique majeur. Politique, risque et processus de développement*, Paris-Oxford, Pergamon Press, 1981.

LAMMERINK M.P. ET WOLFFERS I. (ÉDS), *Approches participatives pour un développement durable. Exemples d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie*, Paris, Karthala, 1998.

LANGUY M., *Problèmes environnementaux liés à la présence des réfugiés rwandais. Identifications des interventions réalisées. Coordination entre les organismes et propositions d'interventions complémentaires. Rapport de mission auprès du PNUD*, 1995.

LARSEN C. ET PALLEMAERTS M., *L'accès à la justice en matière d'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 2005.

LASCOUMES P., *L'Eco-pouvoir. Environnements et politiques*, Paris, La Découverte, 1994.

LATOUCHE S., *Critique de l'impérialisme*, Paris, Anthropos, 1979.

LATOUCHE S., *Faut-il refuser le développement ?*, Paris, Presse Universitaire de France, 1986.

LATOUCHE S., *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 1991.

LATOUCHE S., *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1995.

LATOUCHE S., *Les dangers du marché planétaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

LAVAL CH., *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.

- LEBRET L.-J., *Dynamique concrète du développement*, Paris, Economie et Humanisme/Ouvrières, 1961.
- MACLET P., *Pollution atmosphérique. Causes, conséquences, solutions, perspectives, environnement*, Ellipses, 2005.
- MAHIEU F.-R., *Les fondements de la crise économique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- MAHIEU F.-R., *L'éthique économique. Fondements anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- MALJEAN-DUBOIS S. ET MEHDI R. (DIR.), *Les Nations-Unies et la protection de l'environnement. La promotion d'un développement durable*, Paris, Pédone, 1999.
- MANIN B., *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.
- MATHIAS J.-C., *Politique de Cassandra*, Paris, Sang de la terre, 2009.
- MESTIRI E., *Le Nouveau consommateur. Dimensions éthiques et enjeux planétaires*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- MIMBHO P.-F., *La sensibilisation et la formation des élèves Pygmées et bantou à la protection de l'environnement et à la gestion rationnelle et bénéfique des ressources forestières, Communication à l'Atelier « Ecoles et forêts », Mbalmayo du 26 au 28 novembre 1997*, Lolodorf, Planet Survey, 1997.
- MINISTÈRE DE L'ENVIRONNEMENT DE LA RDC, *Rapport sur la stratégie de développement rural, programme de relance du secteur forestier*, mai 2000.
- MOSCOVICI S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.
- NASI R (DIR.), *Exploitation et gestion durable des forêts en Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- NIERYNCK J. ET HILGERS W., *Le consommateur piégé. Le dossier noir de la consommation*, Paris, Ouvrières, 1973.
- OCDE, *Des partenaires locaux pour une meilleure gouvernance*, Paris, 2001.
- OLIVIER J., *L'Union mondiale pour la nature. Une organisation singulière au service de l'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 2005.
- ORGANISATION INTERNATIONALE POUR LA MIGRATION, *International Migration Pressures. Chanllenges, policy response and operational measures. An outline of the main features*, OIM, Genève, 1995.
- PALLEMAERTS M. (ÉD.), *Le droit à l'information en matière d'environnement*, E. Story Scientia, 1991.
- PARTENARIAT POUR LES FORÊTS DU BASSIN DU CONGO, *Etat des forêts*, 2006.
- PASSMORE J., *Man's responsibility for nature. Ecological problems and western tradition*, Londres, Duckworth, 1974.
- PERRET B. ET ROUSTANG G., *L'Economie contre la société. Affronter la crise de l'intégration sociale et culturelle*, Paris, Seuil, 1993.
- PERRIN J., *Les transferts de technologie*, Paris, La Découverte, 1983.
- PERROUX F., *L'économie des jeunes nations. Industrialisation et groupements de nations*, Paris, Presse Universitaire de France, 1962.

- PILLET G., *Economie écologique. Introduction à l'économie de l'environnement et des ressources naturelles*, Genève, Georg Editeur, 1993.
- PRIEUR M., *Conclusions générales*, dans *Droit, forêts et développement durable*, Bruxelles, Bruylant, 1996.
- PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT (PNUD), *Rapport mondial sur le développement humain 1990*, Paris, Economica, 1990.
- RAPPORT DE L'ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ (OMS), 1997.
- RIBOT J., *Historique de la gestion forestière en Afrique de l'Ouest*, Dossier n°104, IIED, Londres, mai 2001.
- RIST G., *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses des Sciences Politiques, 2001.
- ROMI R., *Les collectivités locales et l'environnement*, Paris, LGDJ, 1998.
- ROSANVALLON P., *Le souci du long terme*, dans D. BOURG ET A. PAPAU (DIR.), *Vers une société sobre et désirable*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- ROSSI G., LAVIGNE DELVILLE PH. ET NARBEBURU D., *Sociétés rurales et environnement. Gestion des ressources et dynamiques locales du Sud*, Paris, Karthala/Regards/ Gret, 1998.
- ROSTOW W.W., *Les étapes de la croissance économique. Un manifeste non communiste*, Paris, Seuil, 1963.
- ROTILLON G., *Faut-il croire au développement durable ?*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- SACHS I., *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Ouvrières, 1980.
- SACHS I., *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXe siècle*, Paris, Alternatives économiques-Syros, 1999.
- SADOULET E., *Croissance inégalitaire dans une économie sous-développée*, Paris, Librairie Droz, 1983.
- SCHOOTYANS M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris, Mame, 1995.
- SEN A., *Repenser l'inégalité, l'histoire immédiate*, Paris, Seuil, 2000.
- SEN A., *Development as freedom*, Oxford, Oxford University press, 1999.
- SEN A., *L'économie est une science morale*, Paris, La Découverte, 1999.
- SEN A., *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- SENNETTE R., *La culture du nouveau capitalisme*, Paris, Albin Michel, 2006.
- SINTOMER Y., *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyen, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007.
- SIDIKI DIAKITÉ, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- SMITH ADAM, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Flammarion, 1991.
- SMOUTS M., *Le développement durable. Les termes du débat*, Paris, Armand Colin, 2005.
- SOLOW R.M., *Théorie de la croissance économique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1972.

SOURNIA G., *Violences, conflits et prédation des ressources naturelles* dans SOURNIA G. (dir.), *Les aires protégées d'Afrique francophone*, Paris, Jean-Pierre De Monza, 1998.

STATISTIQUE DE L'ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ (OMS), 1998.

STEFFEN, *Changer le monde. Un guide pour le citoyen du XXI^e siècle*, Paris, La Martinière, 2008.

STIGLITZ J., *Un autre monde*, Paris, Fayard, 2006.

STIGLITZ J., *Quand le capitalisme perd la tête*, Paris, Fayard, 2003.

STIGLITZ J., *Le prix de l'inégalité*, Arles, Les liens qui libèrent, 2012.

TEULON F., *Les 100 mots-clés en sciences économiques et sociales*, Paris, Ellipses, 1999.

TIMBERLAKE L., *L'Afrique en crise. La banqueroute de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1985.

TOOD EM., *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, Paris Gallimard, 1998.

VADROT C.-M., *Guerre et environnement. Panorama des paysages bouleversés*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1992.

VERSCHUREN J., *Les habitants et la grande faune. Evolution et situation récente. Exploration du parc national des Virunga (RDC)*, Fascicule 29, 1993.

WELZER H., *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

WILSON E.O., *La diversité de la vie*, Paris, Odile Jacob, 1993.

WILY L.A., *Vers une gestion démocratique des forêts en Afrique orientale et australe*, Londres, IIED, Décembre 2000.

WINNER L., *La Baleine et le Réacteur. A la recherche de limites au temps de la haute technologie*, Paris, Descartes et cie, 2002.

WINTER M., *La gestion décentralisée des ressources naturelles au Sahel*, dossier n°81, Londres, IIED, décembre 1998.

ZACCAI ED., *25 ans de développement durable et après*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

ZACCAI ED. ET GODEAU A., *Instruments politiques du développement durable et rôle de la population*, Bruxelles, services fédéraux des affaires scientifiques, techniques et culturelles, 1998.

ZACCAI ED ET ALII, *Environnement et inégalités sociales*, Bruxelles, éd. De l'Université de Bruxelles, 2007.

ZACCAI ED ET HAYNES I., *La société de consommation face aux défis écologiques*, Paris, La Documentation française, 2008.

ZACCAI ED. ET DAHAN A., *Sciences, guerre, paix et développement*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 2010.

III. Ouvrages sur l'Afrique et autres

ARUFFO A., *L'Africa subsahariana. Stati, etnie, guerre a sud del Sahara*, Roma, Datanews Editrice, 2003.

ASSMANN J., *Mâat. L'Egypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

ANTA DIOP C., *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1960.

ANTA DIOP C., *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982.

ANTA DIOP C., *Les fondements culturels techniques et industriels d'un futur Etat fédéral d'Afrique Noire*, Paris, Présence africaine, 2001.

BAIROCH P., *Le tiers monde dans l'impasse*, Folio actuel, 1992.

BARGUET P., *Le livre des morts des anciens Egyptiens*, Paris, Cerf, 1976.

BAUR J., *2000 ans de christianisme en Afrique*, Kinshasa, Ed. Paulines, 2001.

BAYARD J-F., MBEMBE A. et TOULABOR C., *La politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratisation*, Paris, Karthala, 1992.

BAYARD J.-F., *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.

BERGOUNIOUX F-M. ET GOETZ J., *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, Fayard, 1958.

BIDIMA J.G., *La palabre, une juridiction de la parole*, Paris Michalon, 1997.

BOLTANSKI CH., *Minerais de sang. Les esclaves du monde moderne*, Paris, Grasset, 2012.

BORIS J.-P., *Commerce inéquitable. Le roman noir des matières premières*, Paris, Hachette littérature, 2005.

BRAECKMAN C., *Les nouveaux prédateurs. Politiques des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 2003.

CATTIER F., *Etude sur la situation de l'Etat Indépendant du Congo*, Bruxelles-Paris, Larcier -

CHERU F., *The Silent revolution in Africa. Debt, Development and Democracy*, Harare, Zed Books Ltd, 1989.

COQUERY-VIDROVITCH C., *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985.

DE HEUSCH L., *Du pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique Centrale*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2002.

DELAVIGNETTE R., *Les problèmes de l'enseignement dans les territoires d'Outre-mer* », dans *L'enseignement, problème social*, 45^{ème} semaine sociale de France, Versailles, Chronique sociale, 1958.

DE ROSNY E., *Ndimsi. Ceux qui soignent dans la nuit*, Yaoundé, Clé, 1974.

DE PLAEN G., *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, éditions Universitaires, 1974.

DIAKITÉ T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986.

DUMONT R., *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.

DUMONT R. ET MOTTI M.-F., *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980.

DUMONT R., *Pour l'Afrique J'accuse*, Paris, Plon, 1986.

- EBOUSSI BOULAGA F., *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 2009.
- ELA J.-M., *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982.
- ELA J.-M., *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.
- EVANS-PRITCHARD E., *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1965.
- FERNANDES M., *L'action coloniale et les médecins catholiques*, dans *L'Action coloniale, Actes du VI^{ème} Congrès Catholique de Malines*, t. VIII, VI^e Congrès Catholiques de Malines, A.S.B.L, 1963.
- FOMBRUN R., *Contes africains : Kenya, Ouganda, Ethiopie, Madagascar...*, Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1984.
- FOTTORINO E. ET GUILLEMIN CH., *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1992.
- GURVITCH G., *Le traité de sociologie*, Paris, Presse Universitaires de France, 2007.
- HAMPATE BA, *Tradition et modernisme en Afrique Noire. Rencontre Internationale de Bouake*, Paris, Seuil, 1965.
- HARRISON P., *Une Afrique verte*, Paris, Karthala, 1991.
- HOUNGNIKPO M., *L'Afrique au futur conditionnel*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- JAGLIN S ET DUBRESSON A., *Pouvoirs et cités d'Afrique noire. Décentralisation en questions*. Paris, Karthala, 1993.
- KHADRA Y., *L'équation africaine*, Paris, Julliard, 2011.
- KIZERBO J., *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.
- KODJO E., ... *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985.
- KOSOVA M. ET ALII, *Contes africains*, Paris, Grund, 1976.
- LATOUCHE S., *L'Autre Afrique*, Paris, Albin-Michel, 1998.
- LAMBIN F., *Congo Belge*, Bruxelles, Cuypers, 1948.
- LEVY P., *Afrique*, dans *Dictionnaire de l'Economie*, Paris, Larousse-Le monde, 2000.
- LEWIN A., *Diallo Telli. Le tragique destin d'un grand Africain*, Paris, Japress, 1990.
- MAES ET BOONE, *Les peuplades du Congo Belge*, Bruxelles Ed. Monnom, 1935.
- MARCHAL J., *L'Etat libre du Congo : Paradis perdu. L'histoire du Congo de 1876-1900*, vol.1, Ed. Paula Bellings, 1996.
- MBEMBE A., *Les Jeunes face à l'ordre politique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- M'BOKOLO E., *L'Afrique au XX^e Siècle. Le continent convoité*, Paris, Seuil, 1985.
- MENGA G., *La palabre stérile*, Yaoundé, Clé, 1979.
- MICHEL S ET BEURET M., *La chinafrique. Pékin à la conquête du continent noir*, Paris, Grasset, 2008
- MONDJANAGNI A.-C., *La participation populaire au développement en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1984.
- MOUSSA KONATÉ, *L'Afrique noire est-elle maudite ?*, Paris, Fayard, 2010.

- MULUMA MUNANGA A., *Sociologie générale et africaine. Les sciences sociales et les mutations des sociétés africaines*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- NDAYWEL É NZIEM I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Préface de Théophile Obenga et Postface de Pierre Salmon, Paris-Bruxelles, Duculot-Afrique Editions, 1998.
- NODIE F., *Les institutions internationales régionales en Afrique Occidentale et Centrale*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1970.
- NYERERE J. K., *La Déclaration d'Arusha, dix ans après. Bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 1978.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Médecine traditionnelle africaine*, Brazza-ville, OMS, 1976.
- PISANI E., *Pour l'Afrique*, Paris, Odile-Jacob, 1988.
- POQUIN J.-J., *Les relations économiques extérieures des pays d'Afrique Noire*, Paris, Armand Colin, 1957.
- RABHI P., *Le gardien du feu. Message des peuples traditionnels*, Paris, Albin Michel, 2003.
- RABOURDIN S., *Les Sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes. Autrement moderne*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2005.
- ROSANVALLON P., *La crise de l'Etat-providence*, Paris, Seuil, 1981.
- ROSANVALLON P., *La légitimité démocratique*, Paris, Seuil, 2008.
- ROTH CL., *Tu ne peux pas jeter ton enfant ! Contrats entre les générations. Sécurité sociale, vieil âge en milieu urbain burkinabé*, Zurich, Département d'Anthropologie Sociale, 2004.
- RWEHERA M., *L'éducation dans les pays les moins avancés. Quelle marge de manœuvre*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- SCHEBESTA P., *Le sens religieux des primitifs*, Tours, Mame, 1963.
- SCHNEIDER B., *L'Afrique face à ses priorités*, Paris, Economica, 1987.
- SIDIKI DIAKITÉ, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- SOURNIA G., *Violences, conflits et prédation des ressources naturelles dans SOURNIA GÉRARD (dir.), Les aires protégées d'Afrique francophone*, Paris, Jean-Pierre DE MONZA, 1998.
- TOURAINÉ A., *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.
- TOUSSAINT E. ET ZACHARI A., *Afrique. Abolir la dette pour libérer le développement*, Bruxelles, CADTM, 2001.
- TSCHICAYA U' TAMSİ, *Légendes africaines*, Paris, Seghers, 1980.
- UNESCO, *Sociétés, traditions et technologie. Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'Urbanisation en Afrique au sud du Sahara*. Rapport de 1956.
- VINAY A., *L'Afrique commerce avec l'Afrique. Problèmes et impératifs africains de coopération économique et monétaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- WINTER G. (COORD) ET ALII, *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralités des normes et jeux d'acteurs*, Paris, Karthala, 2001.
- ZIEGLER J., *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978.

ZIEGLER J., *L'Empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005.

ZIEGLER J., *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris, Fayard, 2002.

IV. Les articles

AGUESSY, *La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation*, dans *Religions Africaines et Christianisme*, *Cahier des religions Africaines*, 2(1978), p.7-20.

AHADZI K., « *L'accès à la justice. Brèves réflexions sur le cas des Etats d'Afrique noire francophone* », dans *La protection de l'environnement au cœur du système juridique international et du droit interne. Acteurs, valeurs et efficacité*, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 397-405.

ALVERGNE C. ET LATOUCHE D., *Le NEPAD peut-il sauver l'Afrique ? La difficile prise en compte de la dimension territoriale du développement*, dans *Futuribles*, 289 (Septembre 2003), p.45-63.

AMALADOSS M., *Dieu manifesté dans les autres religions. Quelques réflexions sur la situation de la Mission en Inde*, dans *Spiritus*, 47 (1971), p.339-348.

BACINONI V., *Révélation dans l'histoire*, dans *Christianisme et identité africaine. Actes du 1^{er} Congrès des Biblistes Africains du 26 au 30 déc. 1979*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, p. 133-148.

BARTENSTEIN K., *Les origines du concept de développement durable*, dans *RJE*, 3(2006), p.289-297.

BAUD J-P., *Les hygiénistes face aux nuisances industrielles dans la première partie du XIX^{ème} siècle*, dans *RJE*, 1981, p. 205ss.

BOURGEAULT G., *La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles*, dans *Science et Esprit*, 23 (1971), p. 137-152.

BOURGUINAT H., *L'environnement comme héritage. Quelques remarques introductives*, dans *Religion, Société et politique. Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, Presse Universitaire de France, 1983, p. 559-565.

BOUTTOUD G. ET KARSENTY A., *L'écocertification de la gestion des forêts tropicales*, dans *Revue Forestière Française*, 6(2001), p. 691-706.

BURGGRAAVE R., *Responsabilité d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle*, dans *Concilium*, 236(1991), p. 129-141.

CASALIS G., *Libération et conscientisation en Amérique Latine*, dans *Idéologies de libération et message du salut*, IV^{ème} Colloque du Cerdic organisé à Strasbourg du 10 au 12 mai 1973, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1973, p. 165-187.

CHEZA M., *Le travail du théologien dans la pluralité des contextes sociaux*, dans *Revue Africaine de Théologie*, 24, 47-48 (2000), p. 7-18.

DELHAYE PH., *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Etude de quelques prises de position et réflexions critiques*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 4 (1973), p.308-339.

DELHAYE PH., *Introduction à une recherche sur les bases de la morale chrétienne*, dans *Communio*, 7 (1977), p. 5-11.

DELHAYE PH., *Le témoignage moral chrétien dans un monde pluraliste*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 8 (1977), p. 30-50 ; 179-187.

DE KLEMM C., *Les éléments de l'environnement en droit positif*, dans *L'écologie et la loi*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 15-26.

DE KLEMM C., *Les sources internationales du droit de la chasse*, dans *La chasse en droit comparé*, p. 23-54.

DE KLEMM C., *Les ONG et les experts scientifiques*, dans *L'effectivité du droit international de l'environnement. Contrôle de la mise en œuvre des conventions internationales*, Paris, Economica, 1998, p. 79-90.

DE MALAFOSSE J., *Le droit des autres à la nature*, dans *Religions, Société et Politique. Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 511-522.

DEPREZ O. ET FELTZ B., *Entre responsabilité et précaution. Le cas de Jonas*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*, Actes de la XVIII^{ème} semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL Du 20 au 24 janvier 2009, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009, p. 111-123.

DEVALLOIS B., *Discours d'ouverture*, dans *Droit, forêt et développement durable*, Bruxelles, Bruylant, 1996, p. 23-28.

DINAH S., « *Nature in the Bible* », dans *Les homes et l'environnement. Mélanges à Alexandre Kiss*, Paris, Ed. Frison-Roche, 1998, p.63-78.

DOUSSAN I., *Commerce international des produits agricoles et environnement. De la fonction écologique de l'agriculture à la qualité des produits*, dans *Droit de l'environnement*, 124 (Décembre2004/10), p. 241-246.

DU SAUSSEY CH., *La protection des forêts en droit africain*, dans *Forêt et environnement*, 1984, p.147-164.

EJIZU CH., *Un dialogue qui va à l'essentiel*, dans *Spiritus*, 133 (1993), p. 436-443.

EUPALINOS, *Les citoyens au cœur de la décentralisation ou l'enjeu de la décentralisation*, dans *Urbanissimo*, 74 (avril 2004), p. 1ss.

FABERON J.Y., « *Palabres et procès-verbaux* », dans *Environnements : Les mots du droit et les incertitudes de la modernité. Mélanges en l'honneur du Professeur Colson J.-Ph.*, PUG, 2004, p. 65-72.

FELTZ B., *Expertise, rapport à la nature et éthique*, dans *Revue des Questions Scientifiques sur Expertise, Patrimoine naturel et développement local en Afrique*, 179, 1 (2008), p. 15-24.

FUCHS J., *Y-a-t-il une éthique sociale spécifiquement chrétienne ?*, dans *Le Supplément*, 96 (1971), p.39-58.

GAZIAUX E., *Morale " autonome" et éthique " communautarienne". Quels rapports pour quelle éthique chrétienne ?*, dans BORDEYNE PH. ET THOMASSET A. (ÉD.), *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, *Revue d'éthique et de théologie morale* (251), Hors-série n°5, 2008, p. 193-215.

GÉFFRÉ C., *La théologie européenne et la fin de l'eurocentrisme*, dans *Lumière et Vie*, 201(1991), p. 97-120.

GÉFFRÉ C., *La place des religions dans le plan du salut*, dans *Koinonia*, 12(1995), p. 16-24.

GIBRIL N. ET A. ASSEMBONI, *L'accès à l'information et la participation du public à la prise de décisions publiques en droit africain de l'environnement*, dans *La protection de*

l'environnement au cœur du système juridique international et du droit interne. Acteurs, valeurs et efficacité, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 257-292.

GRAVAND H., *Les religions traditionnelles africaines, source de civilisation spirituelle*, dans *Cahier de Religions Africaines*, 4,8 (juillet 1970), p. 153-174.

HAMPATE BA, *Les traditions africaines. Gages de progrès*, dans *Tradition et modernisme*, (1965), p. 31-48.

HUYGUES G. J., *A christian basis for Ethics*, dans *Heythrop Journal*, 13 (1972), p. 27-47.

JADOT B., « *L'intérêt d'agir en justice pour assurer la protection de l'environnement* », dans *Les juges et la protection de l'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p.9-37.

JOIRIS D.-V., *Les peuples des forêts tropicales. Systèmes traditionnels et développement rural en Afrique équatoriale, grande Amazonie*, dans *Civilisations*, XLIX, 1-2(1997), p.97ss.

KAMTO M., « *Les conventions régionales sur la conservation de la nature et des ressources naturelles en Afrique et leur mise en œuvre* », dans *RJE*, 4(1991), p. 417-442.

KING M., *Health is a Sustainable State?* dans *The Lancet*, 336(1990), p. 664-667.

KISS A., *Quelques idées sur la forêt et le développement durable*, dans *Le droit de la forêt au XXIème siècle. Aspects internationaux*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 269-280.

KOUDE R.M., « *Peut-on, à bon droit, parler d'une conception africaine des droits de l'homme* », dans *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 62(1^{er} avril 2005), p. 539-561.

LADRIÈRE J., *Ethique et nature*, dans *La morale. Sagesse et salut*, Paris, Communio-Fayard, 1981, p. 240-241.

LANG D., *Une appréciation théologique de la crise écologique contemporaine*, dans *Esprit et Vie*, 177 (septembre 2007), p.1-12.

LANGUY M., *Le contexte socio-économique et les relations parc-populations en périphérie du Parc National de Virunga (PNVi). Quels modes de gestion des ressources naturelles et quelles options pour un rapprochement des acteurs ?*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 179, 1 (2008), p. 79-98.

LAURENT R. P., *Progrès technique, progrès économique, progrès humain, dans les exigences de l'expansion économique*, 43^{ème} Semaine Sociale de France, Marseille Chronique Sociale, 1946.

LEBRET L.J., *La vocation des peuples au développement*, dans *La montée des peuples dans la communauté humaine*, 46^{ème} Semaine Sociale de France, Angers, Chronique Sociale, 1959.

LE GOATER Y., *Convention sur la biodiversité biologique, protection des savoirs traditionnels et accès aux ressources génétiques*, dans *REDE*, 2(2007), p. 149-169.

LEROY E., *Gouverner la néo-modernité africaine ?*, dans *Droit, gouvernance et développement durable. Cahiers d'Anthropologie du droit*, Paris, Karthala, 2005, p. 186 ss.

LEYENS S., *Protection de la nature ou développement humain ? Propositions de conciliation à partir de la théorie du développement d'Amartya Sen*, dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*, Actes de la XVIII^{ème} semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'Institut supérieur de philosophie de l'UCL du 20 au 24 Janvier 2009, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009, p. 124-138.

LEYENS S., *Justice sociale et conservation de la nature. Quelle justice sociale dans les contextes où la conservation de la nature est en jeu ?*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 179, 1 (2008), p. 55-68.

MATHIEU P., « *Accroissement démographique et gestion de l'environnement en Afrique subsaharienne. Développement durable ou catastrophes inéluctables ?* », dans *Savoirs et jeux d'acteurs pour des développements durables*, L'Harmattan, et Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, p. 375-412.

MBAYA E. R., *Symétrie entre droits et devoirs dans la Charte Africaine des droits de l'homme*, dans *Le Supplément*, 168 (1989), p. 35-54.

MUFUNGIZI A ET DE VILLÉ PH., *Croissance démographique et équilibre environnemental. L'enjeu de la sécurité alimentaire en Sud Kivu*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 179,1 (2008), p. 133-152.

MUYENGO MULOMBE S., *Entre la bioéthique et l'écologie. Les OGM*, dans *Revue Africaine de Théologie* 28, 56(2004), p. 234 -256.

NAMBIAPARAMBIL A., *Mission et pluralisme des religions*, dans *Spiritus*, 125(1991), p. 427-441.

NTEDIKA KONDE, *Valeurs africaines traditionnelles dans les C.E.B, d'après les Actes du synode africain de Kinshasa (1988). Assomption ou rejet ?*, dans *Cahier des religions africaines* 24, 48(1991), p. 19-34.

PATHRAPANKAL J., *La place des religions dans le plan de salut*, dans *Spiritus*, 138 (1995), p. 3-14.

PERROUX F., *De l'avarice des nations à une économie humaine*, dans *Richesse et misère. Croissance et répartition du revenu National*, 39^e semaine Sociale de France, Dijon, Chronique Sociale de France, 1952, p. 195-212.

PONGAULT G., *Les objectifs humains d'une politique de développement*, dans *La montée des peuples dans la communauté humaine*, 46^{ème} Semaine Sociale de France Angers, Chronique Sociale, 1959.

POUTRIER G., *Congo-Zaïre-Congo, un itinéraire géopolitique au cœur de l'Afrique*, dans *Hérodote*, 86/87(1997), p. 35s

RAHNER K., *Le christianisme est-il une idéologie ?*, dans *Concilium*, 6 (1965), p. 41-61.

RICOEUR P., « *Avant la loi morale : l'Éthique* », dans *Encyclopaedia Universalis, Supplément II*, « *Les enjeux* », 1985, p. 42-25.

ROCH PH., *La nature source d'inspiration spirituelle*, dans D. BOURG ET PH. ROCH (dir), *Crise écologique. Crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Paris, Labor et Fides, 2010, p. 257s.

ROSSI G., *Nous et les autres. Points de vue sur la dialectique environnement/développement*, dans *Sociétés rurales et environnement. Gestion des ressources et dynamiques locales du Sud*, Paris, Karthala/Regards/Gret, 1998, p. 11-20.

ROSTKEUSKI J., *Interview sur l'Esprit des origines*, dans *Actualité Religieuse dans le monde*, 154,15(1997), p. 23-24.

SAKATA MOKE G., « *Code forestier. Analyse du statut juridique de la forêt et des acteurs de gestion* », dans *Quel avenir pour les forêts de la République démocratique du Congo ?*

Instruments et mécanisme innovants pour une gestion durable des forêts, Coopération Technique Belge, *Reflection and discussion paper*, 1(2007), p. 30-33.

SARPONG P.K., *Religions traditionnelles africaines, le Dialogue est-il possible ?*, dans *Spiritus*, 122(1991), p. 39-50.

SCHILLEBEECKX E., *Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique*, dans *Concilium*, 36 (1968), p. 27-44.

SERVAT E., *Afrique de l'ouest et centrale. Le déficit pluviométrique chronique définitivement confirmé*, dans *Afrique agriculture*, 269 (avril 1999), p. 44s.

SHORTER A., *Christianisme et religions traditionnelles. La rencontre et ses implications*, dans *Spiritus*, 133(1993), p. 379 -386.

SOÉDÉ N.Y., *Thèmes de la philosophie morale africaine. Réflexion sur la crise africaine, analyse critique et contribution*, dans *RICAO*, 13 (1996), p. 59-78.

STROOBANT M., *La déclaration universelle et les droits matériels de l'homme*, dans *Colloque du 28 octobre 1998 par le Ministère des affaires étrangères et le Ministère de la justice à l'occasion du 50 ème anniversaire de la Déclaration Universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Août 1999, p.10-16.

STONE CH., *Should Trees have standing? Towards Legal Rights for natural Objects*, dans *Southern California Law Review*, 1972, p. 3-9.

TARDIEU V., *Johannesburg. Un sommet pourquoi faire ?*, dans *Science et Vie*, 1020 (septembre 2002), p. 108-109.

THÉVOZ J-M., *Générations présentes, générations futures, quelles priorités ?* dans *Nature et descendance. H. Jonas et le principe « Responsabilité »*, Genève, Labors et Fides, 1993, p. 74s.

TODISCO A., *Limiti e istanze positive del capitalismo democratico di Michael Novak alla luce del Magistero sociale della Chiesa*, dans *Rassegna di Teologia*, 45, 3 (2004).

TREFON TH., *Industrial Logging in the Congo. Is a Stakeholder Approach Possible ?* dans *South African journal of International Affairs*, 3, 2 (2006), p.101-114.

URS VON BALTHAZAR H., *Pour situer la morale chrétienne. Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, dans *Documentation Catholique*, 72 (1975), p. 421-426.

VARELLA DIAS M., *L'expression des différences de perception de la nature et de l'environnement dans la construction du droit international de l'environnement*, dans *REDE*, 3(2006), p. 251-274.

DE WASSEIGE C., *La question des zones tampons autour du Parc National des Virunga. Principes de base et délimitation*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 179, 1 (2008), p. 99-110.

WASWANDI K., *Pourquoi une éthique ? Question d'un médecin à un moraliste pour définir l'éthique*, dans *Revue Africaine de Théologie*, 19, 38(1995), p. 225-239.

WEBER J., *Pour une gestion sociale des ressources naturelles*, dans *Administrer l'environnement en Afrique. Gestion communautaire, conservation et développement durable*, Paris, Karthala, 2000, p. 79-106.

V. Documents du magistère et autres écrits de l'Eglise

V.1. Concile Vatican II

Gaudium et spes, Paris, Centurion, 1966-1967.

Lumen Gentium, Paris, Centurion, 1976.

V.2. Encycliques et exhortations apostoliques

BÉNOÎT XVI, *Veritas in caritatis*, Rome, Vatican, 2009.

FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Rome, Vatican, 2014.

LÉON XIII, *Rerum novarum*, Rome, Vatican, 1891.

PIE XI, *Quadragesimo anno*, Rome, Vatican, 1931.

JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, Rome, Vatican, 1961.

JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, Rome, Vatican, 1963.

JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, Rome, Vatican, 1981.

JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, Rome, Vatican, 1987.

JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, Rome, Vatican, 1993.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Rome, Vatican, 1995.

JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, Rome, Vatican, 1979.

PAUL VI, *Populorum progressio*, Rome, Vatican, 1967.

PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, Rome, Vatican, 1975.

V.3. Ouvrages du Conseil Pontifical Justice et paix

Agenda social. Une collection des textes du magistère, 2000.

Au service de la communauté humaine. Une approche de l'endettement internationale, 1986.

Our Bishops speak on development and Human Promotion. The Bishops of Africa, Paper 6, 1971.

SYNODE DES EVÊQUES, *Justice dans le monde*, Rome, Vatican, 1971

Car of creation, human activity and the Environment, 2000.

Compendio della Dottrina Sociale delle Chiesa, 2004.

Le commerce international des armes, 1994.

Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme, 1994.

Le droit au développement, 1991.

Human Rights and the pastoral Mission of the church, 2000.

Pensée et action sociale de l'Eglise en Afrique francophone, 1994.

Pour une meilleure répartition de la terre, 1997.

Social and Ethical aspects of Economics, 1992.

The challenge of Justice and Peace, 1998.

Trade, Development and the Fight against poverty, 1999.

World Development and Economic Institutions, 1994.

V.4. Ouvrages de l'académie Pontificale des Sciences Sociales

The Social dimension of globalization, Workshop 21-22 February 2002.

Globalization and Inequalities, Proceeding of the Colloquium 8-9 April 2002.

Intergenerational Solidarity, Eight Plenary Session, 8-13 April 2002.

VI. Thèses, mémoires consultés

DAVID M., *La décentralisation de l'environnement. Essai sur l'administration de l'environnement par les collectivités locales*, Thèse de doctorat, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 2000.

KAKULE KAPARY CH., *Finance populaire et développement durable en Afrique au sud du Sahara*, Thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, 2006.

KALPERS J., *Biodiversité et urgence en Afrique subsaharienne. La conservation des aires protégées en situation de conflit armé*, Thèse de doctorat, Université de Liège, 2005.

MUKOSO F., *Les origines et les débuts de la mission du Kwango (1879-1914)*, thèse en histoire de l'Eglise, Faculté catholique de Kinshasa, 1993.

NDUNDU N., *Le contrôle social en milieu traditionnel africain. Cas particulier de la société Pende(En RDC)*, mémoire de master en Anthropologie, UCL, 1978.

RUIZ DIAZ BALBUENA H., *Le commerce du bois tropical et la protection des forêts*, Thèse de doctorat Louvain-la-Neuve, 2004.

SABRINA G., *L'éthique de Levinas et sa réception dans l'éthique de la responsabilité de René Simon. Présentation et réflexion critique*, Thèse de doctorat (promoteur E. Gaziaux), Louvain-la-Neuve, 2006.

SAKATA MOKE G., *La gouvernance en matière de ressources naturelles. De la centralisation vers un système décentralisé et participatif. Le cas des ressources forestières en République démocratique du Congo*, Thèse de doctorat en droit (promoteur Fr. Haumont), Louvain-la-Neuve, 2009.

GEFFRÉ C., *Cours sur « le salut en Jésus Christ et valeur salutaire des religions du monde »*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, Inédit, 1994.

DEROITTE H., *Evangélisation dans un monde sécularisé*, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie, inédit, 2008-2009.

VII. Revues et collectifs

AfriqueEducation, 115(du 1^{er} au 15 septembre 2002).

Bulletin de théologie Africaine, 3, 5(1981).

Communio, L'Argent, t. XXI, 4, 126 (juillet-août 2006).

Communio, La mondialisation, t. XXV, 1, 147 (janvier-février 2000).

Le Débat, 130 (mai-août 2004).

Dimensioni dello sviluppo, Le sfide social dell'Africa, 3 (1988).

Dimensioni dello sviluppo, La transizione africana, 1(1993).

Choisir, Brevet sur la vie, Le Sud piégé, 497(mai 2001).

Choisir, Dette des pays africains. L'annulation ne change rien, 505 (janvier 2002).

Economie et Humanisme, Dossier : Développement durable, développement humain, 360 (mars 2003).

Economie et Humanisme, Dossier : Solidarités, Action sociale. De l'aide au Partenariat, 364(2003).

Esprit, 282 (février 2002).

Futuribles, Prospectives de l'Afrique subsaharienne, 257 (octobre 2000).

Revue d'éthique et de théologie morale, Le Supplément, 224(mars 2003).

Revue d'Ethique et Economie, Institutions saisies par le principe de précaution, 7,1(2010).

Revue africaine de théologie, Ecologie et théologie africaine, 56 (octobre 2004).

Sciences et Avenir, Climat fou : faut-il y croire ?, 3 (février 2006).

Sciences et Vie, Spécial Terre : La planète est-elle vraiment malade ?, 1020 (septembre 2002).

Sciences humaines, Hors- Série : Sauver la Planète ? Les enjeux sociaux de l'environnement, 49 (juillet-août 2003)

VIII. Principaux Sites web

-COMMISSION MONDIALE POUR L'ENVIRONNEMENT ET LE DÉVELOPPEMENT, *Notre avenir à tous*, [DOC], 1987, [http:// fr. wikisource.org/wiki/Rapport Brundtland- introduction](http://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_Brundtland-introduction) (page consultée)

-[http://www. ecofac.org](http://www.ecofac.org)

-[www. fao.org](http://www.fao.org)

-[http://www.globalcorruptionreport.org/download/gcr2003/22-EastAfrica- French.pdf](http://www.globalcorruptionreport.org/download/gcr2003/22-EastAfrica-French.pdf)2003/22

-[www. globalwitness.org](http://www.globalwitness.org)

-www.greenpeace.org/belgium/fr/afrique

-<http://publications.cirad.fr>

-www.rainforestfoundationuk.org

-www.rdc-conversiontitresforestiers.org

-<http://www.unaids.org/wad2004/EPlupdate2004-html-fr/Epi04-05-fr.htm>.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.....	1
Objet de la recherche	2
La question de la thèse.....	3
L’hypothèse de la recherche	5
Mobiles de recherche.....	7
Délimitation spatio-temporelle de la recherche.....	8
Méthodes, techniques de recherche, division et sources	9
Partie I : Description de la question écologique moderne et identification des traits spécifiques au développement durable en Afrique subsaharienne.....	11
Introduction	12
CHAPITRE PREMIER : APPROCHE DEFINITIONNELLE DES CONCEPTS-CLÉS...	13
1.1. Le développement durable, ouverture définitionnelle	13
1.2. La justice sociale.....	15
1.2.1. Définition de la justice	15
1.2.2. La justice totale	17
1.2.3. Les différentes espèces de la justice.....	18
1.2.3.1. La justice corrective ou commutative.....	18
1.2.3.2. La justice distributive	20
1.3. L’Ecodéveloppement	22
1.3.1. Apparition de la notion d’ecodéveloppement	22
1.3.2. Le rapport de l’atelier de Founex	23
1.3.3. L’ecodéveloppement selon Ignacy Sachs	24
1.3.4. Définition globale de l’ecodéveloppement	25
1.3.5. Dimensions de l’ecodéveloppement.....	28
1.4. Approche de la notion du paradigme	31
1.4.1. Appréhension philosophique du paradigme	31
1.4.2. Le paradigme selon Thomas Kuhn.....	31
1.4.2.1. Contexte.....	31
1.4.2.2. L’Emergence du paradigme et science normale.....	32
1.4.2.3. Paradigme et facteur de progrès	35
1.5. Ethique sociale chrétienne dans le contexte africain	36

1.5.1. Emergence et définition de la question éthique	36
1.5.2. De la structure de l'éthique sociale chrétienne.....	37
1.5.2.1 L'histoire du salut.....	37
1.5.2.2. L'éclairage de la conjoncture actuelle	40
1.5.3. La singularité de l'éthique chrétienne	42
Conclusion du premier chapitre.....	47
CHAPITRE DEUXIÈME : LES CAUSES DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE MODERNE ET	
ANALYSE CRITIQUE DES THEORIES DU DÉVELOPPEMENT AVANT ET APRES	
LES INDEPENDANCES NATIONALES EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.....	
2.0. Introduction.....	49
2.1. Les causes de la question écologique moderne.....	49
2.1.1. La perception de la nature par les Modernes.....	49
2.1.2. Le rapport entre la technique et la nature	51
2.1.2.1. La question de l'autonomie de la technique	51
2.1.2.2. Définition de la technique.....	52
2.1.2.3. Le rapport entre la technique et la nature	53
2.1.3. L'émergence des courants philosophiques de l'écologie	55
2.1.3.1. Contexte de cette émergence	55
2.1.3.2. Les différents courants éco-philosophiques	56
2.1.3.2.1. L'anthropocentrisme	57
2.1.3.2.2. Le Biocentrisme	58
2.1.3.2.3. L'Ecocentrisme	59
2.1.4. Fondements éthico-philosophiques de développement durable.....	60
2.2. Analyse critique des théories du développement néolibéral en Afrique subsaharienne	
.....	63
2.2.1. Contexte général des années 1980	63
2.2.2. Les particularités de l'Afrique subsaharienne	64
2.2.2.1. Les obstacles géographiques subsahariens	64
2.2.2.2. Les marques traditionnelles	66
2.2.2.2.1. Les facteurs socio-psychologiques	66
2.2.2.2.2. Des comportements traditionnels et mentalités dites rétrogrades	68
2.2.3. Le paradigme du développement du système colonial et ses limites	76
2.2.3.1. L'école et sa mission civilisatrice.....	76
2.2.3.1.1. Fondation et organisation de l'école	76

2.2.3.1.2. Les limites du système scolaire colonial.....	77
2.2.3.2. Le paradigme médico-sanitaire européen.....	78
2.2.3.2.1. La Fondation	78
2.2.3.2.2. Organisation du système médico-sanitaire européen.....	79
2.2.3.2.3. Les limites du système médico-sanitaire occidental	80
2.2.3.3. L'économie de traite	82
2.2.3.3.1. Le pacte colonial d'exploitation.....	82
2.2.3.3.2. Le commerce africain traditionnel piégé	83
2.2.3.3.3. L'exploitation agricole traditionnelle	85
2.2.3.4. La gestion minière à l'époque coloniale.....	85
2.3. Le contexte de l'accession aux indépendances nationales.....	88
2.3.1. Les handicaps de l'organisation politico-économique	88
2.3.1.1. Historique de la constitution des Etats d'Afrique subsaharienne	88
2.3.1.2. Le manque d'esprit civique des dirigeants	90
2.3.1.3. Le handicap économique et culturel	91
2.4. La notion du développement et son application en Afrique noire	94
2.4.1. La notion globale du développement	94
2.4.1.1. La notion connexe de la croissance économique.....	95
2.4.1.2. La notion connexe du progrès	97
2.4.1.3. Le Point IV du Président Truman.....	99
2.4.1.4. La Conférence afro-asiatique de Bandoeng en 1955.....	102
2.5. Les organismes internationaux et le développement en Afrique	103
2.5.1. Le rêve de la modernisation de l'Afrique indépendante	103
2.5.2. L'affirmation de l'Etat-nation	105
2.5.3. La promotion de l'industrialisation	107
2.5.4. La satisfaction des besoins fondamentaux des populations	108
2.5.5. Les ajustements structurels du FMI et de la Banque mondiale.....	110
2.6. L'échec du développement vu comme continuum.	112
2.6.1. La faillite des théories de la modernisation et du développement	113
2.6.1.1. Le courant de la modernisation comme continuum progressif.....	113
2.6.1.2. Le courant dépendantiste comme continuum linéaire	114
2.6.2. Les stratégies de développement des années 1950-1970	115
2.6.2.1. L'apport du « Développement humain » du PNUD	116

2.6.2.2. La faillite de l'Etat postcolonial mimétique	118
2.6.2.3. La faillite économique de l'Afrique postcoloniale	119
2.6.2.4. Le Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD) ..	120
2.6.2.4.1. Sa conception	120
2.6.2.4.2. Les visées du NEPAD	121
2.6.2.4.3. Le fonctionnement de NEPAD	121
2.6.2.4.4. Les objections faites au NEPAD	122
Conclusion du deuxième chapitre	123
TROISIÈME CHAPITRE : L'IMPORTANCE MONDIALE DE L'AFRIQUE	
SUBSAHARIENNE SUR LE PLAN ÉCOLOGIQUE ET IDENTIFICATION DES	
TRAITS ÉCOLOGIQUES SPÉCIFIQUES.	
3. 0. Introduction.....	125
3.1. L'importance mondiale de l'Afrique subsaharienne sur le plan écologique	126
3.1.1. La vision de la nature en Afrique subsaharienne	126
3.1.1.1. L'ascendance de la perception animiste	126
3.1.1.2. Le rapport à l'environnement de « natura-communio »	128
3.1.2. L'importance multifonctionnelle de la nature	129
3.1.2.1. Sur le plan socio-économique.....	130
3.1.2.2. Sur le plan médicinal et de la pharmacopée	131
3.1.2.3. Sur le plan écologique	131
3.1.2.4. Sur le plan touristique et récréatif.....	132
3.1.2.5. Sur le plan religieux, moral et culturel	132
3.1.3. L'importance des ressources naturelles sur le plan mondial	134
3.1.3.0. Introduction	134
3.1.3.1. Sur le plan des ressources humaines.....	134
3.1.3.2. Sur le plan des ressources naturelles (le sol et le sous-sol)	135
3.1.3.3. Sur le plan de la potentialité hydrographique	136
3.2. L'Afrique subsaharienne et le développement durable	137
3.2.1. L'Union Africaine et le développement durable.....	137
3.2.2. Les accords des pays africains et le processus du développement durable.....	139
3.2.2.1. Les accords de partenariat ACP-CE	139
3.2.2.2. Les conférences et rencontres régionales africaines	140
3.2.2.3. L'Ecosystème Forestier d'Afrique Centrale (L'ECOFAC).....	140
3.2.2.4. Les Etats africains et les accords économiques	141

3.2.2.5. Les organes nationaux et la gestion de l'environnement.....	142
3.2.3. Les populations africaines et la question du développement durable	142
3.3. Les grands indicateurs d'injustice sociale, freins au développement durable	143
3.3.1. Impact des conflits armés sur le plan politique, économique et social	143
3.3.1.1. Des indicateurs politiques.....	143
3.3.1.1.1. Rupture fondamentale de l'Etat de droit.....	143
3.3.1.1.2. Corruption au niveau de l'Etat et des responsables publics.....	145
3.3.1.1.3. Le rejet de l'Etat-providence	146
3.3.1.1.4. La guerre civile mode de contestation de l'Etat.....	146
3.3.1.1.5. L'inaptitude à l'instauration d'un état démocratique.....	148
3.3.1.1.6. L'émergence des nouvelles dynasties au sommet de l'Etat.....	149
3.3.1.2. Des indicateurs économiques	149
3.3.1.3. Les indicateurs sociaux.....	151
3.3.1.3.1. La régression de l'agriculture	151
3.3.1.3.2. Les problèmes liés à la démographie	151
3.3.1.3.3. La question complexe de la migration	152
3.3.1.3.4. Les injustices liées à la condition féminine	153
3.3.1.3.4. La pandémie de Sida en Afrique subsaharienne	155
3.3.1.3.5. La situation éducative, morale et culturelle	156
3.3.1.3.6. Epuisement des ressources humaines	157
3.3.2. Les problèmes écologiques spécifiques en Afrique subsaharienne	158
3.3.2.1. Introduction	158
3.3.2.2. Les pratiques traditionnelles respectueuses.....	158
3.3.2.3. Les pratiques non respectueuses : une agriculture déprédatrice.....	159
3.3.2.3.1. Le feu de brousse en savane.....	159
3.3.2.3.2. Les brûlis en forêt	160
3.3.2.3.3. Le déficit pluviométrique.....	160
3.3.2.3.4. Le réchauffement de la terre	161
3.3.2.3.5. La pollution des cours d'eau	161
3.3.2.4. Conflits armés et exploitation abusive des ressources naturelles.....	162
3.3.2.4.1. Pollution des sociétés transnationales et déchets toxiques	162
3.3.2.4.2. Pollution de sociétés pétrolières.....	163
3.3.2.4.3. Les réserves animales en danger.....	164

3.3.2.4.4. La biodiversité en danger	164
Conclusion du troisième chapitre.....	166
SYNTHESE DE LA PREMIERE PARTIE	167
Partie II : Les paradigmes d'éthique écologique planétaire (occidentale) et la préservation de la nature en Afrique subsaharienne	168
Introduction	169
PREMIER CHAPITRE: LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT COMME DEFI AU PROCESSUS DU DEVELOPPEMENT HUMAIN	170
1.0. Introduction.....	170
1.1. L'environnement comme héritage intergénérationnel	170
1.2. Le pacte intergénérationnel à l'environnement sain	171
1.2. Evolution du rapport entre l'économie humaine et l'écologie planétaire.....	174
1.3.1. L'allégorie de l'économie du cow-boy et de l'astronaute.....	174
1.3.1.1. Economie du cow-boy	174
1.3.1.2. L'économie de l'astronaute	176
1.4. Le rapport entre pensée économique et l'environnement	178
1.4.1. Le dynamisme de la pensée économique	179
1.4.1.1. Environnement comme réceptacle de ressources	179
1.4.1.2. La déséconomie externe ou externalité	180
1.4.1.3. L'économie de l'environnement.....	180
1.4.2. Les politiques économico-environnementales	180
1.4.2.2. Les instruments correcteurs, de réglementation indirecte	181
1.4.2.3. Les instruments de prévention.....	181
1.5. La question des limites au développement économique.....	182
1.5.1. Les limites écologiques à l'explosion économique.....	182
1.5.1.1. Limites dues à l'absorption des déchets	183
1.5.1.2. Limites dues à la disponibilité des ressources naturelles	184
1.5.2. Limites écologiques à la gestion des ressources	185
1.5.2.1. L'exploitation des ressources renouvelables	185
1.5.2.2. La gestion des ressources non renouvelables.....	187
1.5.2.2.1. La disponibilité et rareté d'une ressource	187
1.5.2.2.2. Les indicateurs de la rareté physique	188
1.5.2.2.3. Les indicateurs basés sur le coût.....	189
1.5.3. Limites dues à l'explosion démographique.....	190

Conclusion du premier chapitre	192
DEUXIEME CHAPITRE: LES ENJEUX AVOUES ET INAVOUES DU DEVELOPPEMENT DURABLE FACE A L'ETHIQUE ECOLOGIQUE PLANETAIRE	
.....	194
2.0. Introduction.....	194
2.1. Historique du concept de développement durable.	194
2.2. Ambiguïté du concept « développement durable ».....	195
2.3. Les enjeux avoués du développement durable.....	198
2.3.1. Postulat socio-anthropologique	198
2.3.2. Postulat civilisationnel et anthropologique	198
2.3.3. Postulat sociologico - éthique	199
2.3.4. Postulat psycho - sociologique	200
2.4. Les enjeux inavoués du développement durable dans le Sud.	201
2.4.1. La démographie galopante au Sud	202
2.4.1.1. La stabilisation démographique	202
2.4.1.2. Les propagandistes de la sécurité démographique	204
2.4.1.2.1. L'action des organisations internationales	204
2.4.1.2.2. L'appui financier des gouvernements de pays développés.....	205
2.4.1.2.3. Le rôle des institutions privées et de l'industrie pharmaceutique.....	206
2.4.1.2.4. Forte influence des médias.....	207
2.4.2. L'enjeu inavoué de l'économie	208
2.4.3. L'enjeu inavoué de l'écologie	210
Conclusion du deuxième chapitre	212
TROISIEME CHAPITRE : LES PARADIGMES D'ETHIQUE ECOLOGIQUE PLANETAIRE ET LA PRESERVATION DE LA NATURE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE	
.....	213
3.0. Introduction.....	213
3.1. Paradigme d'éthique écologique de H. Jonas et M. Serres.....	213
3.1.1. Le modèle jonassien de l'éthique du futur	213
3.1.1.1. La thèse fondamentale du Principe responsabilité	214
3.1.1.2. La vulnérabilité de la nature comme objet d'un impératif catégorique.....	215
3.1.1.3. Paradigme écologique jonassien : l'éthique du futur.....	216
3.1.1.3.1. L'éthique du futur selon H. Jonas	216
3.1.1.3.2. L'apport de la nouvelle éthique de H. Jonas dans le débat écologique	218

3.1.1.4. L'impact de l'éthique du futur sur le débat écologique actuel	222
3.1.1.5. Regards critiques sur le principe responsabilité	224
3.1.1.6. Confrontation du paradigme jonassien au contexte africain	225
3.1.1.6.1. L'heuristique de la peur à l'aune de l'Afrique.....	226
3.1.1.6.2. Critique de la modalité pratique.....	227
3.1.1.6.3. Critique du modèle de responsabilité Parent-enfants.....	230
3.1.2. L'exigence de droit de symbiose avec la nature selon M. Serres	230
3.1.2.1. M. Serres et la question écologique.....	230
3.1.2.2. M. Serres et l'humanisme cartésien.....	232
3.1.2.3. Le paradigme écologique de contrat naturel.....	233
3.1.2.4. Le contrat naturel face à la situation écologique africaine	235
3.2. Paradigme éthico-juridique de la transmission du patrimoine commun de F.Ost. ..	237
3.2.1. F. Ost et la question écologique	237
3.2.2. La dialectique de la « nature –projet »	238
3.2.3. L'éthique juridique de transmission d'un patrimoine commun	240
3.2.3.1. Relation entre responsabilité, patrimoine et l'idée d'humanité.....	240
3.2.3.2. Le modèle ostien de transmission du patrimoine commun	241
3.2.3.3. Le statut juridique du milieu et du patrimoine	242
3.2.3.3.1. Statut juridique du milieu.....	242
3.2.3.3.2. Statut juridique du patrimoine	243
3.2.3.4. Critique de l'éthique juridique ostienne au contexte écologique africain ..	245
3.3. Les paradigmes du principe de précaution de D. Bourg et de l'écologie démocratique de L. Ferry.....	247
3.3.1. Le paradigme de principe de précaution de D. Bourg.....	247
3.3.1.1. Urgence d'un principe de précaution dans notre temps	247
3.3.1.2. Le principe de précaution selon D. Bourg.....	249
3.3.1.2.1. L'approche définitionnelle.....	249
3.3.1.2.2. Quatre approches possibles du principe de précaution	249
3.3.1.2.3. Les limites sur la compréhension du principe de précaution	250
3.3.1.3. Regards critiques à propos du principe de précaution	251
3.3.1.4. Evaluation du principe de précaution au contexte africain.....	253
3.3.2. L'écologie démocratique et droits de la nature selon L. Ferry.....	254
3.3.2.1. L. Ferry et le débat écologique.	254
3.3.2.2. Critique de l'anthropocentrisme moderne	256

3.3.2.3. Les trois critiques de la modernité.....	257
3.3.2.4. La question de la libération animale.....	259
3.3.2.4.1. L'homme d'anti-nature	260
3.3.2.4.2. La libération animale	260
3.3.2.4.3. L'Antispécisme	261
3.3.2.5. L'écologie nazie	263
3.3.2.6. Le paradigme de l'écologie démocratique chez L. Ferry	265
3.3.2.6.1. Les deux défis lancés aux éthiques humanistes	265
3.3.2.6.2. Critique interne du fondamentalisme	267
3.3.2.6.3. Des devoirs envers la nature	269
3.3.2.6.4. La sensibilité écologique et les passions démocratiques	272
3.3.2.7. Critique du paradigme de l'écologie démocratique de L. Ferry	274
SYNTHESE DE LA DEUXIEME PARTIE	277
Partie III : Ethique chrétienne et Ecodéveloppement en Afrique subsaharienne	279
Introduction	280
CHAPITRE PREMIER: ECODEVELOPPEMENT ET STRATÉGIE DE JUSTICE SOCIALE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.	282
1.0. Introduction.....	282
1.1. Développement durable et modèle de justice sociale	282
1.1.1. Argument épistémologique	283
1.1.2. Argument factuel.....	284
1.2. Le modèle théorique entre développement, environnement et justice sociale.....	286
1.3. Approche du développement humain par les capacités.....	289
1.4. Rapport entre Développement durable, redistribution, reconnaissance et participation	292
Conclusion du premier chapitre	294
CHAPITRE DEUXIEME: REGARD CRITIQUE DE LA DOCTRINE SOCIALE DE L'EGLISE SUR LE DÉVELOPPEMENT DURABLE DES PEUPLES	295
2.0. Introduction.....	295
2.1. Le développement des peuples dans la doctrine sociale de l'Eglise.....	296
2.1.1. Gaudium et Spes et l'anthropologie chrétienne du développement.....	298
2.1.1.1. L'homme crée à l' « image de Dieu »	300
2.1.1.2. La personne humaine comme « corps et âme ou chair et esprit »	302
2.1.1.3. L'homme comme singularité et comme sociabilité.....	306

2.1.1.3.1. L'homme comme personne humaine	306
2.1.1.3.2. L'homme comme membre d'une communauté	308
2.1.2. Le développement comme expression de la vocation humaine	310
2.1.2.1. La vocation et le droit des peuples au développement	310
2.1.2.1.1. La vocation des peuples au développement	312
2.1.2.1.2. Les obstacles à la vocation humaine au développement.....	315
2.1.2.1.3. Le droit des peuples au développement	316
2.1.3. Le développement comme processus de libération des peuples	318
2.1.3.1 L'émergence du courant de la libération	319
2.1.3.2. Rapport entre l'économie et la théologie de la libération.....	323
2.1.3.2.1. Rapport entre Dieu de la vie et la vie sociale.....	324
2.1.3.2.2. Rapport entre l' « idolâtrie du marché » et les « sacrifices humains ».	327
2.1.3.2.3. Nécessité du discours théologique « anti-sacrificiel » et « anti-idolâtrique »	329
2.2. La réflexion critique sur la vision chrétienne de l'écologie.....	331
2.2.1. Le regard de l'Eglise sur le sommet terre de l'ONU en 1972.....	332
2.2.2. Le déploiement de l'écologie dans la doctrine sociale de l'Eglise à partir de 1979	333
2.3. Approche de la doctrine chrétienne de la justice sociale	334
2.3.1. Le problème de la justice sociale interne aux nations	335
2.3.2. La mondialisation de la justice sociale.....	337
2.3.3. Le rôle de l'Eglise dans un monde injuste	338
2.3.4. La justice sociale gage du droit au développement.....	339
Conclusion du deuxième chapitre	340
CHAPITRE TROISIEME: LES VALEURS CULTURELLES ET SPIRITUELLES, FONDEMENTS D'UNE ETHIQUE CHRETIENNE D'ECODEVELOPPEMENT EN AFRIQUE SUBSAHERIENNE	342
3.0. Introduction.....	342
3.1. Brève présentation de la cosmologie africaine	343
3.2. Le dynamisme des traditions culturelles et spirituelles	346
3.3. Les mécanismes de justice sociale pour la gestion de la biodiversité.....	347
3.3.1. Le choix d'un cadre.....	348
3.3.1.1. Nécessité de choix d'une tribu.....	348
3.3.1.2. La situation géographique de la tribu étudiée.....	349

3.3.2. Les fondements éthiques des pratiques traditionnelles	350
3.3.3. Les entités traditionnelles de la gestion de la biodiversité	350
3.3.3.1. Sortes d'entités et d'autorités	350
3.3.3.2. Le prêtre de la nature (ngalebui) et la sacralisation de l'espace naturel	351
3.3.3.3. La compétence du chef de clan.....	353
3.3.3.4. Le pouvoir du chef de terre.....	354
3.3.3.5. Le groupement, bastion de la gestion de l'espace naturel	355
3.3.3.6. Les conditions d'accès à la gestion l'espace naturel	356
3.3.3.6.1. Appartenir à la descendance matrilineaire	356
3.3.3.6.2. Le rôle des rites dans la gestion de l'espace naturel	357
3.3.4. Pratiques de participation traditionnelle.....	358
3.3.4.1. Approche générale	358
3.3.4.2. Le droit à un environnement sain dans le contexte traditionnel	358
3.3.4.2.1. Le principe de l'universalité des droits de l'homme.....	358
3.3.4.2.2. Le droit à un environnement sain dans les milieux traditionnels.....	358
3.3.4.2.3. Les principaux mécanismes participatifs traditionnels	359
3.3.5. Les fautes morales et la résolution des conflits.....	364
3.3.5.1. Les fautes morales	364
3.3.5.2. La résolution des conflits et les sanctions dans la gestion de l'espace naturel	365
3.3.5.2.1. La médiation	365
3.3.5.2.2. L'épreuve de vérité	366
3.3.5.2.3. Les sanctions morales	366
3.3.6. Les stratégies traditionnelles de préservation de la biodiversité	367
3.3.6.1. Les forêts mythiques et sacrées	367
3.3.6.2. Les animaux totémiques ou les totems	369
3.3.6.3. Les cours d'eau mystiques.....	369
3.3.6.4. Les techniques agraires.....	370
3.4. Les valeurs culturelles et spirituelles, gage d'éthique d'écodéveloppement	371
3.4.1. La croyance africaine au monothéisme dans la création.....	371
3.4.2. La conception spirituelle de la vie.....	373
3.4.3. Le cosmos comme une grande famille élargie	374
3.4.4. L'initiation traditionnelle : école d'intégration sociale et spirituelle	376
3.4.5. La vision théophanique de la nature.....	378

3.4.6. L'harmonie entre la communauté et la nature.....	379
3.4.7. Le rite de réconciliation avec la terre sacrée	380
Conclusion du troisième chapitre.....	382
4.0. Introduction.....	384
4.1. Les défis sur le plan politique	384
4.1.1. Justice sociale et gestion du politique en Afrique	385
4.1.1.1. L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle	385
4.1.1.2. Justice-relation et christianité	386
4.1.2. Les Etats africains et les défis de la modernité.	387
4.1.3. Repenser l'Etat-nation en Afrique.....	389
4.1.3.1. La question de la reconstruction de l'Etat-nation.....	389
4.1.3.2. Recomposition institutionnelle de l'Etat	390
4.1.3.3. La construction d'un Etat plural et solidaire	390
4.1.3.4. Intégrer autrement l'ethnie dans l'Etat-nation.....	391
4.1.4. Rapport entre l'exercice de la politique et l'éthique chrétienne.....	392
4.1.5. Réinventer la démocratie et repenser les droits de l'homme	394
4.1.5.1. Nécessité d'une démocratie participative contextuelle	394
4.1.5.2. La justice comme condition de démocratie participative	395
4.1.6. Redéfinir l'action des forces armées en Afrique.....	397
4.2. Défis sur le plan économique.....	398
4.2.1. Favoriser un pluralisme de systèmes économiques.....	399
4.2.2. Rationaliser et humaniser le progrès économique et social	400
4.2.3. Favoriser un capitalisme démocratique, écologique et social	401
4.2.4. Revaloriser l'agriculture traditionnelle et respectueuse de l'environnement....	403
4.3. Les défis sur le plan social	404
4.3.1. L'intégration de la question écologique dans le système éducatif africain.....	405
4.3.1.1. La responsabilité de la famille africaine.....	405
4.3.1.2. La mission de l'école africaine moderne	406
4.3.1.3. L'appropriation des langues africaines.....	407
4.3.1.4. La mission éducative des églises chrétiennes.....	408
4.3.1.5. La mission des communautés ecclésiales Vivantes de Base (CEVB).....	410
4.3.1.6. La mission éducative des gouvernements africains.....	411
4.3.2. La promotion du patrimoine médical traditionnel.....	412

4.3.3. Défi par rapport à la démographie africaine.....	414
4.4. Les défis de la démocratisation de la question écologique	417
4.4.1. Les limites de la démocratie représentative	417
4.4.2. Démocratiser la question écologique	418
4.4.3. De la refondation de la loi fondamentale (bioconstitution).....	419
4.4.4. La promotion d'un nouveau « Sénat »	421
4.5. Les défis d'une intelligence du discours théologique	423
4.5.1. Défis par rapport à l'interdisciplinarité	423
4.5.2. Nécessité d'une pluralité du discours d'éthique chrétienne	424
4.5.3. Défi quant au modèle ecclésiologique	426
4.5.4. Défi quant à l'enseignement catéchétique de l'Eglise	427
4.5.5. Défi par rapport à la dimension cosmique du péché	428
4.5.6. Défis par rapport aux différentes religions en Afrique	429
4.5.7. La responsabilité éthico-écologique de l'Africain contemporain	431
SYNTHESE DE LA TROISIEME PARTIE.....	435
Conclusion générale et perspectives théologiques du discours d'éthique chrétienne d'écodéveloppement en Afrique subsaharienne.....	437
1. Conclusion générale	438
2. L'intelligence théologique de la texture de l'éthique chrétienne d'écodéveloppement 441	
2.1. <i>Rapport nécessaire entre l'éthique chrétienne et le contexte culturel, religieux et moderne.....</i>	441
2.2. <i>Rapport entre l'éthique chrétienne d'écodéveloppement et le discernement nécessaire.....</i>	442
2.3. <i>Supprimer la dichotomie entre foi chrétienne et appartenance culturelle</i>	443
3. Résultats de notre recherche pour une éthique chrétienne d'écodéveloppement	443
BIBLIOGRAPHIE GENERALE	450
TABLE DES MATIERES	478