

Le rôle du philosophe dans l'Afrique du 3^e millénaire : penser la dynamique technocosmique¹

L. M. POAME

Université de Bouaké (Côte d'Ivoire).

Introduction

L'Afrique actuelle, pour réussir son développement, se trouve engagée dans un processus d'industrialisation-technicisation irréversible, tributaire de l'irréversibilité de la prolifération du technocosme², ce milieu sociotechnicien qui va constituer pour les Africains de demain, le nouveau milieu dans lequel ils seront appelés à vivre et à mourir.

Lorsqu'une réalité comme le technocosme est devenue à ce point incontournable, il est inconcevable de penser l'Afrique de demain en faisant l'économie de la dynamique technocosmique. Penser l'Afrique de demain revient donc, dans une certaine mesure, à penser la dynamique anthropotechnocosmique et nécessairement avec elle, le phénomène technique.

Il s'agit là d'une entreprise dont nous mesurons pleinement la difficulté. Le peu de considération accordée à la technique, dans la tradition philosophique, explique en partie cette difficulté. Celle-ci, pour être surmontée, requiert le recours de ce qui se développe,

depuis quelques années en France et surtout en Allemagne, sous le nom de philosophie de la technique ou de « Technikphilosophie oder Philosophie der Technik » en allemand³. Accordant à la technique et au système sociotechnicien une place philosophiquement focale, la philosophie de la technique devient ici le cadre épistémologique structurant de notre pensée, de la dynamique anthropotechnocosmique et de l'Afrique du 3^e millénaire. Dans cette perspective, le postulat fondamental de la philosophie, celui du sens, se transforme en souci de dévoilement du sens des mutations sociotechniciennes.

Cette étude, engagée dans le sillage d'une philosophie de la technique, est ordonnée selon une trajectoire qui conduit de la nécessité du penser prospectif de la dynamique anthropotechnocosmique et de la technochronie⁴ à l'exigence d'une éthique de la responsabilité en passant par une phénoménologie de la dynamique anthropotechnocosmique et un examen des craintes et espoirs liés à cette dynamique.

De la nécessité d'un philosophe prospectif

Dans son admirable préface aux *Principes de la philosophie du droit*, Hegel rappelait sentencieusement que la chouette de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule. Cette pensée, diversement interprétée, a valu à la philosophie d'être réputée venir après coup, toujours trop tard pour chanter l'oraison funèbre d'un monde vieillissant. Réduite à un archivage des décombres du monde disloqué, la philosophie ne serait qu'un luxe.

Pour notre part, nous voyons dans cette affirmation sentencieuse un rappel imagé de la fonction du philosophe : appréhender les événements dans la distance et s'abstenir de jouer au prophète, attendu que sa pensée du monde doit dépendre du matériau que lui fournit l'histoire. Autrement dit, c'est dans la patience du concept que le philosophe doit répondre aux sollicitations de ses contemporains.

Attentif aux propos de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, nous pouvons faire remarquer qu'avec

¹ Ce texte est la matrice, revue et augmentée, d'une communication présentée à un colloque international, tenu du 19 au 22 mars 1997 à Abidjan sur le thème : *Crise et Développement en Afrique : le rôle des intellectuels*.

² « C'est ce milieu technicien qui tend à devenir planétaire, universel, et qui trouve sa densité maximale dans la ville » (Hottois, G. *Le signe et la technique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, p. 88). Souvent décrit comme un milieu technicien qui prolifère de façon cancérogène, le technocosme en tant que tel paraît neutraliser la dynamique propre aux acteurs sociaux. C'est pourquoi, le technocosme, tel que nous l'entendons, doit être perçu comme cet univers sociotechnicien dans lequel l'homme fait système avec la technique. Le technocosme, de ce point de vue, pourrait revêtir l'appellation d'anthropotechnocosme.

³ Voir à ce sujet notre étude « Regard sur la philosophie de la technique en Allemagne » in : *Philosophiques*, revue de la société de philosophie du Québec, vol. XXI, n° 1, Printemps, 1994, p.197-211.

⁴ C'est cette expérience nouvelle de la temporalité induite par la technique contemporaine et structurée par le primat du futur. Cf. à ce sujet l'analyse de Gilbert Hottois, « Technochronie et primat du futur » in : *Le signe et la technique* op. cit. p. 78-82.

ce siècle finissant, crépusculaire, la chouette de Minerve peut engager sa ronde nocturne. Mais dans sa voyance nocturne, elle devra, par-delà sa tâche crépusculaire, permettre de déchiffrer l'énigme du jour et par là, jeter les bases de ce que nous nommons philosopher prospectif.

Le primat du futur est dans la réflexion philosophique sur la dynamique technocosmique.

Une des raisons de ce poids du futur dans la réflexion philosophique sur le technocosme ou l'anthropotechnocosme tient, d'une part, à la nature futurologique de la technoscience et d'autre part, à la prééminence de la question du sens de l'histoire dans la philosophie contemporaine.

Essentiellement tournée vers le futur, la dynamique technoscientifique a une portée telle que ses effets s'évaluent non plus en termes d'années, mais de décennies. Il en est ainsi, par exemple, des effets de la bombe atomique et du séquençage du génome humain qui, en excédant la durée de vie d'une génération, pèsent sur les générations futures. Le lien entre la technique et le futur est devenu fort, au point de transformer la technique en poussée en avant vers un futur lointain dans lequel s'évanouit la temporalité traditionnelle (à dimension humaine). Et plus ce lien s'accroît, plus le penser prospectif et la sensibilité futurologique doivent être mobilisés.

D'un autre côté, les plus grandes figures de la philosophie contemporaine s'accordent à reconnaître que l'histoire n'est pas dépourvue de sens. Hegel postulait que l'histoire se dirigeait dans le sens de l'incarnation de l'Idée absolue avec la réalisation de l'État rationnel.

Pour Saint-Simon, l'histoire s'oriente vers l'avènement du système industriel, une société sans antagonisme de classes⁵, voire sans classes, qui ne sera plus gouvernée, mais administrée au meilleur marché possible. Dans cette logique d'une société sans classes, Marx identifie la fin de l'histoire à la société communiste.

Sans donner dans l'eschatologie des grands systèmes, certains philosophes de la deuxième moitié du XX^e siècle,

tels Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, reconnaissent à l'histoire un certain sens qu'ils trouvent dans la société de communication émancipée.

Le philosophe prospectif nous paraît ainsi, à plusieurs égards, justifié. Il s'accomplira dans la présente étude comme dette envers l'humanité et les générations futures.

Mais le sens de cette dette ne devient intelligible qu'à travers une perception anticipatoire de la dynamique technocosmique et de ses effets.

Processus de formation du technocosme : l'Afrique du 3^e millénaire

La technoscience et tout ce qui lui est consubstantiellement lié constituent le moteur, de ce processus dans lequel se joue l'avenir des sociétés contemporaines en général et des sociétés africaines en particulier.

Le dynamisme créateur de ce moteur, exclusivement endogène en Occident, s'est déployé de façon exogène en Afrique et a donné lieu à ce qu'on a appelé le transfert de technologie⁶.

Sous la double action de l'industrialisation et de l'urbanisation, le transfert de technologie va modeler et transformer les rapports sociaux, les modes de vie et de production ainsi que le milieu naturel-culturel. Ainsi, à l'occasion du transfert de technologie, la technique va alimenter les principaux réseaux de production (matérielle, intellectuelle, culturelle et artistique). Avec l'intensification de ce transfert et plus tard, dans le 3^e millénaire précisément, la production des techniques de pointe en Afrique, on assistera à la mise en place d'un gigantesque système de médiation, de formes artefactuelles, médiatisant de façon hégémonique les rapports de l'homme à la nature, de l'homme à l'homme et de l'homme à la machine. On verra alors se superposer au monde symbolique, un nouveau monde, un univers réticulé (selon le mot de Tinland)⁷ caractérisé par l'omniprésence de l'opérateur et la circulation de l'information (digitale) dans tous les compartiments de la

⁵ La société industrielle, telle que conçue par Saint-Simon, ne comporte en réalité qu'une seule classe, celle des producteurs ou des industriels. « L'industrie, écrit Saint-Simon, est une. Tous ses membres sont unis par les intérêts généraux de la production » (*L'Industrie*, Œuvres, Anthropos II, 1966, p. 47).

⁶ Sur le transfert de technologie, voir notre texte publié en France « La lecture du processus de modernisation en Afrique à la lueur de l'œuvre de J. Ellul, in : *Sur Jacques Ellul. Préface d'Ivan Illich*, ouvrage collectif, éditions Esprit du temps, collection Philosophie, 1994.

⁷ TINLAND F., *La technoscience en question*, Ouvrage collectif, Seyssel, Champ vallon, 1990, p. 109.

société.

L'information étant désormais partout disponible, l'Afrique du 3^e millénaire se trouvera dans la situation du village où presque tout se sait. Mais contrairement au village traditionnel où presque tout ce qui se sait reste le privilège des gérontes, dans l'anthropotechnocosme, tous, y compris les jeunes et les plus jeunes, seront bien informés de ce qui se passe autour d'eux. Bien informés, les jeunes, filles et garçons, demanderont à être bien formés. Ils désertent les « écoles-boutiques » issues de la démission de l'État et contraindront les pouvoirs publics à créer ou faire créer de bonnes écoles. Etant donné l'importance des nouvelles technologies de l'information et de la communication, l'informatique sera enseignée dans toutes les bonnes écoles du XXI^e siècle comme une sorte de seconde langue.

Les jeunes ainsi bien informés et bien formés, les hommes politiques auront à résoudre un problème plus ou moins central, celui de la majorité civile. En effet, avoir 18 ou 21 ans dans l'Afrique du 3^e millénaire n'aura certainement pas le même sens et la même portée qu'avoir 18 ou 21 ans dans l'Afrique du XX^e siècle. Assurément, la nouvelle génération de jeunes aura l'avantage d'acquiescer avant l'âge légal actuellement en vigueur, un sens du devoir et de la responsabilité suffisant pour exercer des droits civils électoraux. Partant, l'âge de la majorité civile sera revu à la baisse.

Dans le technocosme ou l'anthropotechnocosme, les us et coutumes souvent pris de court, voire à contre-pied, ne devront leur survivance qu'à une substitution de l'explication mythique et mystique du monde à une explication rationnelle.

Quant au grand signifié ou grand référent Nature, force terrifiante et incommensurable, il ne fera plus peur. Désormais désacralisée et rapetissée, la nature devient objet de notre responsabilité.

Opaque en ses dimensions sous-jacentes, le technocosme, au-delà de ses aspects massifs et spectaculaires, présente des faces non apparentes, pourtant essentielles pour le philosophe voué au « dévoilement ». Une des dimensions les plus essentielles et les plus subtiles du devenir technocosmique des sociétés africaines est la réduction de la « pratique » à la technique, c'est-à-dire la substi-

tution de la rationalité formelle à la rationalité substantielle des valeurs que promeuvent les sciences historico-herméneutiques et critiques⁸. On assistera de plus en plus à la subordination totale du savoir (qui est aussi « ça-voir ») et de la recherche fondamentale et « fondamentale » aux finalités technologiques, utilitaires, alimentaires. Les signes avant-coureurs de cette substitution sont la professionnalisation paradoxale et la vision manufacturière des universités, considérées jusqu'alors comme les citadelles de la connaissance logothéorique-émancipatoire. Dans le même temps, s'ouvrira la voie à une singulière mise-sous-tutelle politique ostentatoire des universités africaines. Cette situation, en s'accroissant insidieusement par un assujettissement prononcé des programmes de formation et de recherche aux besoins (matériels ou immédiats) de l'État, fera oublier ce que l'université a en propre : le principe du libre-examen. Débarrassées de ce principe, les universités africaines, en perdant leur fonction essentielle, vont se transmuter en « uni-vassalité », c'est-à-dire en unités de production de consciences vassalisées. Devenues l'autre de l'université, ces institutions ne devront leur appellation d'université que par l'adjonction de l'épithète africaine, souvent utilisée comme moyen de légitimation des particularismes aberrants.

A tout ce qui est susindiqué, il faut ajouter le développement d'une expertocratie et l'émergence de technocrates au sommet de l'appareil étatique. Fort de l'appui des experts et autres technocrates, les pouvoirs publics pourront continuer à rendre peu attrayante la condition de l'intelligentsia en général et de l'élite universitaire pensante en particulier. Ils contribueront ainsi au moyen d'une rhétorique de dissuasion destinée à déprécier les porteurs et réalisateurs de l'intellectus.

Mais très vite, les limites des technocrates s'étaleront au grand jour. En effet, l'arrivée de ceux-ci au pouvoir coïncidera avec la montée de valeurs essentiellement matérialistes : le primat accordé au bien-être matériel développera dans les sociétés africaines une soif sans précédent d'enrichissement et des comportements extrêmement égoïstes. Même la croissance économique dont les technocrates se font les champions deviendra très précaire. Devant cet échec des technocrates⁹ dont les effets se feront sentir jusqu'à la fin de la première

⁸ Nous nous référons ici à la systématique habermassienne, abstraction faite de l'économie. Le premier type de savoir qualifié d'historico-herméneutique est orienté vers l'intercompréhension (Verständigungsorientiert) et le second vers l'émancipation. Une présentation détaillée de cette systématique se trouve lumineusement consignée dans *Erkenntnis und Interesse*, in : *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

⁹ Les technocrates sont certes utiles pour étancher notre soif d'efficacité et apporter des solutions techniques aux problèmes d'ordre technique. Mais il est évident qu'on ne peut résoudre techniquement un problème qui n'est pas technique, c'est-à-dire un problème d'ordre politique ou moral. L'erreur des technocrates est de vouloir ignorer cette évidence.

décennie du 3^e millénaire, il sera successivement fait appel aux technocrates à visage humain et aux officiers de la pensée pensante.

Par ailleurs, sous l'effet des technosciences biomédicales et du génie génétique, l'alimentation (plantes et aliments transgéniques), les perceptions du corps humain (objet / sujet), de la sexualité et les conceptions de la procréation subiront une importante métamorphose. Une conscience aiguë de cette métamorphose favorisera l'éducation à la philosophie et à la bioéthique qui contribueront à renforcer le pouvoir d'une opinion publique devenue désormais pensante voire bien pensante¹⁰.

Voilà décrite, dans ses grandes lignes, la figure technocosmique de l'Afrique du 3^e millénaire. Cette description nous est suggérée par les matériaux autour desquels s'ordonnent les sociétés actuelles. Si ces matériaux sont de neige, on peut, sans être visionnaire ou prophète (nous n'en avons d'ailleurs pas le don), prévoir leur fonte sous l'effet de la chaleur des tropiques. Relativement à cette fonte, les consciences des contemporains seront partagées entre espérances et inquiétudes, ce qui du reste nous paraît bien légitime¹¹.

Espoirs et craintes liés à la dynamique technocosmique

Le technocosme ou l'anthropotechnocosme apportera-t-il plus de chances pour la lutte contre le sous-développement que de risques de distorsions sociales ?

On serait tenté de dire, inspiré en cela par le titre de l'œuvre de Jean Fourastié (*Le grand espoir du XX^e siècle*), que la dynamique technocosmique est l'espoir du XXI^e siècle. Il nous paraît évident qu'avec la dynamique anthropotechnocosmique, les Africains du XXI^e siècle pourront accéder au confort des moyens de transport et des conditions de travail. Ils vaincront les grandes endémies, maîtriseront les problèmes liés à la fécondité, vivifieront la tradition orale au moyen des nouvelles technologies de la communication et gèreront les affaires publiques dans la plus grande transparence¹².

Un espoir fondamental pour les âmes avides de savoir reste celui de l'école pour tous. En même temps que cet espoir, se trouvera réalisée « l'idée philosophique de l'homme [qui] implique que l'école est une école pour tous »¹³. Pour tous, l'école sera également partout. Avec l'évolution et l'utilisation généralisée des nouvelles technologies de l'information et de la communication, des écoles virtuelles¹⁴ apparaîtront partout en Afrique ; il s'agit de ces écoles qui n'auront plus lieu d'être implantées quelque part en un lieu public parce que pouvant être installées partout où circulent l'information et la communication « câblées ».

Enfin, avec la participation massive des plus jeunes aux élections, le jeu démocratique se trouvera modifié pour le plus grand bien de la jeunesse qui devient désormais le passage obligé pour gagner des élections.

Tous ces éléments réunis fondent les espoirs placés en la dynamique technocosmique. Ces espoirs qui se traduisent par ailleurs comme technophilie ou « technolâtrie » vont alimenter l'idéologie technocratique et développer dans la conscience commune une autolégitimation de la puissance technicienne et du pouvoir technocratique.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. Parallèlement aux espoirs qu'elle suscite, la dynamique technocosmique présente bien des dangers. En effet, le nouvel univers socio-technicien que va constituer l'Afrique du 3^e millénaire sera un univers à haut risque. Pour le comprendre, il faut se référer aux normes garantissant la fonctionnalité de l'objet technique sophistiqué. Celui-ci, pour son bon fonctionnement, exige entre autres, précision, sérieux et réalisme. Or, notre expérience quotidienne ainsi que le triomphe de l'informel et du ludique en Afrique permettent de dire que si l'Africain du 3^e millénaire peut être capable de sérieux et de réalisme, il est en revanche douteux que la précision soit pour l'Africain du 3^e millénaire la chose la mieux partagée. Partant, si les Africains veulent se comporter à l'égard des ensembles techniques comme les vierges offensées qui tentent à tout prix de se conserver, on verra se multiplier ce qu'on appelle

¹⁰ Le divorce, prononcé par Bachelard (1938) entre la pensée, la bonne pensée et l'opinion qui « pense mal » ou qui « ne pense pas », ne sera plus qu'un vieux souvenir.

¹¹ L'image du technocosme ci-dessus présentée n'est pas celle du philosophe, mais d'un citoyen qui, nourri à la philosophie, observe avec minutie sa société et son continent en pleine mutation.

¹² La gestion dans la transparence n'est pas nécessairement une gestion transparente. L'important pour nous est de savoir qu'il sera donné dans l'Afrique du 3^e millénaire une bonne visibilité de la gestion des affaires publiques, ce qui est de nature à en favoriser une gestion transparente.

¹³ LAFOREST G., « Principes pour l'école » in : *Philosophie école même combat*, Paris, PUF, 1984, p. 42.

¹⁴ Cette année déjà, c'est-à-dire avant même d'entrer dans le 3^e millénaire, des universités africaines (Bouaké, Dakar, Ouagadougou) se préparent à mettre en route des programmes d'universités virtuelles. Il s'agit notamment du projet d'université virtuelle francophone initié par notre éminente collègue Josianne Ayoub-Boulad auquel nous sommes étroitement associé.

aujourd'hui les Risques technologiques majeurs (RTM) et les distorsions sociales.

On a dit et répété que l'Afrique était en panne. Contre cette idée, Joseph Ki-Zerbo soutient que « l'Afrique n'est pas en panne puisque dénuée des moteurs dont on s'est gardé de la doter (réforme du monde rural, industrialisation, science et technique, éducation et culture appropriées). Elle a été structurellement bloquée dans le parking du monde dit moderne¹⁵ ». Mais si elle n'est pas en panne, l'Afrique peut se trouver dans une situation quasiment aussi dramatique sinon plus que celle d'une société en panne. En effet, un des dangers pouvant résulter du défaut de précision et du mésusage, par exemple, des grands réseaux électroniques de distribution de l'énergie et de l'information est la transformation de la société toute entière en une société de la panne.

Ce passage virtuel d'une société en panne à une société de la panne, la liquidation insidieuse et pernicieuse de la sphère « pratique » par l'activité instrumentale et l'utilitarisme primaire, tout cela ne fera que provoquer des réactions anti-techniques et technophobes.

Face à la dynamique technocosmique qui se présente pour ainsi dire avec une tête de Janus, la tentation est grande d'osciller entre les extrêmes de la technophilie et de la technophobie. Naviguer entre ces extrêmes conduit naturellement à une impasse.

Le philosophe peut contribuer à dépasser ces extrêmes par la mise en route d'une réflexion éthique à la hauteur de la puissance technicienne.

Nouvelles exigences éthiques pour l'Afrique du 3^e millénaire

Si le futur apparaît comme structuré par la relation entre éthique et technique, le problème de l'invention éthico-technique demeure éminemment philosophique. Techniquement insoluble, ce problème sera posé et analysé à travers ce qu'il convient d'appeler avec le philosophe allemand Hans Jonas *Verantwortungsethik* ou éthique de la responsabilité.

A la nouveauté de notre situation dans le technocosme ou l'anthropotechnocosme, ne peut que correspondre un nouveau type de responsabilité et la philosophie de cette responsabilité culmine dans l'éthique de la responsabilité. Dans l'élaboration de cette éthique, l'œuvre de

Hans Jonas en tant qu'accentuation de la dimension futurologique de l'éthique de la technoscience nous servira de viatique.

Dans son œuvre intitulée *Das Prinzip Verantwortung*, le philosophe part du principe que la technique moderne a introduit dans l'agir humain un ordre de grandeur tellement nouveau qu'elle exige un nouveau concept de responsabilité.

Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que la responsabilité que la technique moderne nous contraint d'endosser est d'un autre type. Se démarquant d'une simple imputation causale des actes commis, ce nouveau concept de responsabilité concerne moins « le calcul ex post facto de ce qui a été fait que la détermination de ce qui est à faire : un concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la chose qui revendique mon agir¹⁶ ». Autrement dit, le devoir-être de l'objet appelle le devoir-faire du sujet, l'obligation de sauver ou de sauvegarder. Ce qui précisément doit être sauvé ou sauvegardé, ce sont la nature et les générations humaines futures.

Dans son projet de fonder une nouvelle éthique, Jonas tente, non seulement, de faire subir au concept de responsabilité une mutation sémantique, mais aussi de montrer l'inadéquation des catégories de l'éthique traditionnelle. Il en vient ainsi à récuser les prescriptions morales du genre : « Aime ton prochain » ; « Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle ».

Ces prescriptions, en confinant l'action morale dans la relation présente avec des êtres présents, font reposer l'éthique sur la détermination du présent comme temps actuel. En outre, Jonas voit dans la prescription morale kantienne ou impératif catégorique kantien, l'affirmation d'un principe logico-formel qui en affaiblit la dimension pratique.

Pour surmonter au sens fort de *überwinden* les éthiques traditionnelles et avec elles l'impératif catégorique kantien, Jonas propose l'impératif ainsi formulé : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ou négativement formulé : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ou encore

¹⁵ KI-ZERBO J., (sous la direction de), *La natte des autres*, Dakar, Éditions du CODESRIA, 1992, p. 2.

¹⁶ JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 174.

positivement formulé : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre¹⁷ ».

De ces trois formules, les deux premières semblent se présenter comme de simples reformulations de l'impératif catégorique kantien, faisant ainsi perdre à l'impératif jonassien toute son originalité. Mais à y voir de près, on s'aperçoit que Jonas ne répète ni ne se contente de paraphraser Kant. En effet, c'est par un examen critique de l'impératif catégorique kantien que Jonas tente de distinguer son impératif de celui de Kant.

L'un des traits distinctifs de son impératif s'appuie sur une analyse critique de l'expression « que tu puisses » contenue dans la formule de l'impératif catégorique kantien. Pour Jonas, cette expression est une invocation de la raison et de son accord avec elle-même : à supposer l'existence d'une communauté d'acteurs humains (d'êtres raisonnables actifs), l'action doit être telle que sans se contredire, elle apparaisse comme fait universel pour cette communauté.

Dans ces conditions, souligne en substance Jonas, la considération fondamentale n'est elle-même pas morale, mais logique. Autrement dit, le pouvoir-vouloir (*Wollen Können*) ou le ne pas pouvoir-vouloir (*nicht Wollen Können*) exprime la compatibilité ou l'incompatibilité logique et non l'approbation ou la désapprobation morale. L'on peut, par exemple, à en croire Jonas, vouloir sacrifier aussi bien sa vie que celle de l'humanité sans entrer en contradiction avec soi-même. Logiquement, c'est-à-dire sans se contredire, l'on peut dans son cas personnel comme dans celui de l'humanité, préférer un bref feu d'artifice d'extrême accomplissement de soi-même (*ein kurzes Feuerwerk die äußerster Selbsterfüllung*) à l'ennui d'une continuation dans la médiocrité (*Langweile endloser Fortsetzung im MittelmaB*).

Or, le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le droit de risquer notre propre vie et non celle de l'humanité. En d'autres mots, nous n'avons pas le droit d'opter pour le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle. Il y a donc dans cet impératif la « préférabilité » de l'être au non-être, de l'avenir comme « à-venir » à la réalité de l'instant.

L'autre trait distinctif porte sur la relation de l'individuel au collectif et à l'horizon temporel spécifique que

connotent les différents impératifs. Ici, on retiendra pour l'essentiel que le nouvel impératif s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée.

Mais le nouvel impératif (comme tout impératif) est, par définition, un principe objectif contraignant la volonté humaine. Conscient du fait que les êtres humains ont besoin d'une motivation à la conduite éthique, Jonas suggère, comme structure motivationnelle de l'éthique de la responsabilité, ce qu'il appelle *Heuristik der Furcht*, entendez heuristique de la peur. Les hommes, semble-t-il, ne sont déterminés à agir éthiquement que lorsqu'ils sont affectés par le danger apocalyptique. De fait, la (re)connaissance du malum est plus facile, plus immédiate que celle du bonum.

Autrement dit, la crainte d'un malum, même imaginé, nous affecte automatiquement, ce qui conduit à penser que pour avoir prise sur les hommes, la morale doit s'appuyer sur la crainte du malum. Et Jonas de souligner : « La philosophie morale doit consulter nos craintes préalablement à nos désirs afin de déterminer ce qui nous tient réellement à cœur¹⁸ ». Dans cette ligne de pensée, Jonas invoque Thomas Hobbes qui eut le mérite d'avoir mis en relief le summum malum ou la crainte d'une mort violente et d'avoir également su exploiter la peur extrême que cela entraîne. Mais cette peur « de type pathologique qui s'empare de nous de sa propre force, à partir de son objet¹⁹ » diffère de celle qui préoccupe Jonas, à savoir la peur de type spirituel qui est l'effet d'un « appêtement personnel à la disponibilité de se laisser affecter²⁰ » par un malum imaginé.

Dans l'esprit de Jonas, la crainte du malum imaginé doit s'observer prioritairement au niveau d'une élite bien (in)formée qui aura la lourde tâche d'éclairer et d'appliquer les décisions qui s'imposent. Car ne l'oublions pas, l'éthique jonassienne est élitiste : « seule une élite, écrit-il, peut éthiquement et intellectuellement assumer la responsabilité pour l'avenir²¹ ».

De cette rencontre entre technique et responsabilité, il ressort une fondation ontologico-téléologique de l'éthique de la responsabilité que l'on pourrait valablement inscrire dans le sillage du philosophe prospectif.

Toutefois, la responsabilité jonassienne nous paraît à certains égards assez problématique et cela pour trois raisons essentielles.

D'abord, parce que calquée sur le modèle parental, la responsabilité, telle que conçue par Jonas, affiche un

¹⁷ JONAS H., *Op. cit.* p. 36.

¹⁸ JONAS H., *Op. cit.* p. 64.

¹⁹ JONAS H., *Op. cit.* p. 65.

²⁰ Idem.

²¹ JONAS H., *Op. cit.* p. 263.

paternalisme inacceptable. Jonas semble oublier que les générations futures ne sont pas d'éternels futurs nourrissons mais des adultes, les adultes de demain. Contrairement aux vues de Jonas, ces adultes de demain auront besoin de disposer d'une certaine autonomie et il serait inconvenant de déterminer d'avance les formes de liberté ou de bonheur des générations futures.

Ensuite, nous paraît également inacceptable, l'élitisme qui structure la responsabilité jonassienne. Le danger d'une telle responsabilité est qu'elle compromet le pluralisme et le débat démocratique.

Enfin, la responsabilité jonassienne en tant que responsabilité non réciproque peut, au niveau des chefs d'État africains, donner lieu à une infantilisation des citoyens. L'expression « Père de la nation » utilisée dans les années 60 pour désigner certains chefs d'État africains nous paraît assez symptomatique.

Dans l'Afrique du 3^e millénaire, le paternalisme sera condamné à une survivance fossilisée. Au paternalisme succéderont l'anti-paternalisme (réaction épidermique des jeunes contre l'égoïsme des adultes) et le non-paternalisme (refus raisonné de la dissymétrie des relations de responsabilité). Ce non-paternalisme, en favorisant le jeu démocratique, ouvrira la voie au développement d'une « activité communicationnelle²² » qui permettra aux Africains de renouer avec leur tradition de consensus. Evidemment, ce sera une tradition revue et corrigée, puisque la réussite du consensus sera désormais garantie par l'assomption du dissensus.

Conclusion

Dans cette conclusion, notre propos consiste avant tout à attirer l'attention sur trois points.

1- On ne peut penser les sociétés contemporaines de la dernière décennie du XX^e siècle en dehors du phénomène technique qui, sans en dicter l'évolution, pèse lourdement sur elles.

2 - Loin de nous l'intention de donner dans l'eschatologie des visionnaires et autres prophètes des temps nouveaux, nous voulons simplement proposer quelques pistes de réflexion.

3 - Sous l'angle du philosophe prospectif, le rôle du philosophe dans l'Afrique du 3^e millénaire se ramène schématiquement à ceci : travailler à rendre transparente à la conscience la dynamique anthropotechnocosmique et contribuer à développer dans la conscience des contemporains, le sens des responsabilités nouvelles que l'anthropotechnocosme nous contraint d'endosser. □

Références bibliographiques

- APEL K. O., 1973. Transformation der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp.
- BACHELARD G., 1938. La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin.
- DELSCHEN K. H., GIERATHS J., 1992. Philosophie der Technik, Frankfurt, Moritz Diesterweg.
- ELLUL J., 1954. La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Armand Colin.
- ELLUL J., 1977. Le système technicien, Paris, Calmann – Lévy.
- FOURASTIÉ J., 1962. Le grand espoir du XX^e siècle, Paris, Idées Gallimard.
- GOFFI J. Y., 1988. La philosophie de la technique, Paris, PUF.
- HABERMAS J., 1968. Technik und Wissenschaft als « Ideologie », Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS J., 1981. Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS J., 1991. Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt, Suhrkamp.
- HEGEL G. W. F., 1940. Principes de la philosophie du droit, traduction A. Kann, Paris, Gallimard.
- HEGEL G. W. F., 1967. Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin.
- HOTTOIS G., 1984. Le signe et la technique, Paris, Aubier – Montaigne.
- HOTTOIS G., 1989. Du sens commun à la société de communication, Paris, Vrin.

²² Expression en passe de devenir classique depuis la parution en 1981 et 1985 à Francfort de l'œuvre de Jürgen Habermas intitulée *Theorie des Kommunikativen Handelns*.

HOTTOIS G., 1997. La philosophie des technosciences. Textes rassemblés par Lazare M. Poamé, Abidjan, Presse des universités de Côte d'Ivoire.

HOTTOIS ET WEYEMBERGH (coordination scientifique), 1996. Temps cosmique. Histoire humaine, Paris, Vrin.

JONAS H., 1984. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt, Suhrkamp / Edition française, Trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990.

KI-ZERBO J, 1992. (sous la direction de) La natte des autres, Dakar, CODESRIA.

LENK H., 1992. Zur Sozialphilosophie der Technik, Frankfurt, Suhrkamp.

RAPP F., 1994. Die Dynamik der modernen Welt, Hamburg, Junius.

ROPOHL G., 1991. Technologische Aufklärung, Frankfurt, Suhrkamp.

ROPOHL G., 1996. Ethik und Technikbewertung, Frankfurt, Suhrkamp.

ROPOHL G., 1998. Wie die Technik zur Vernunft kommt, Amsterdam, Fakultas.

TINLAND F., 1990. La technoscience en question, ouvrage collectif, Seyssel, Champ Vallon.

TINLAND F., 1997. L'homme aléatoire, Paris, PUF.

Résumé L'Afrique de la dernière décennie du siècle finissant bouge dans presque tous les sens. Les mutations aujourd'hui en cours sur le continent mettent en scène une série de facteurs, parmi lesquels la série technologique qui nous paraît somme toute incontournable.

Attentif au phénomène technique et à sa nature futurologique, l'article s'attèle à indiquer, par-delà les préoccupations immédiates, l'une des fonctions du philosophe soucieux de penser l'Afrique des temps nouveaux. Cette fonction se réduit ici, pour l'essentiel, à rendre transparente à la conscience l'opacité du phénomène technique et à donner aux contemporains le sens des responsabilités nouvelles liées à l'avènement du technocosme.

Abstract The last decade Africa of the closing century changes in almost all directions. The current changes in the continent present a series of factors among which the technological ones that seem altogether to us inescapable.

Being aware of the technical phenomenon and its futurological nature, this article is to indicate, beyond the immediate preoccupations, one of the roles of the philosopher who is concerned with thinking of modern times Africa. Here this role is essentially confined to clarify the complexity of technology and give contemporaries a sense of new responsibilities connected to the advent of « technocosme ».