

LES PARTICULARISMES CULTURELS NEGRO-AFRICAINS FACE A LA DYNAMIQUE UNIVERSALISATRICE DE LA TECHNIQUE ET DE LA DEMOCRATIE

Lazare Marcelin Poame

Aujourd'hui, c'est presque devenu un truisme de déclarer que le pouls des sociétés contemporaines bat au rythme de la dynamique universalisatrice du phénomène technique et de la démocratie. Force est également de reconnaître que cette dynamique, apparaissant à la conscience des contemporains comme opacité, est génératrice de conflits qui se traduisent par l'affirmation des particularismes culturels et la montée d'un différentialisme agressif.

Une appréhension simpliste de cette situation a souvent conduit à opposer la culture de l'ensemble socio-historico-technique du Nord à celle du Sud. C'est ainsi que certains africanistes, identifiant la rationalisation-technicisation à l'occidentalisation, ont voulu opposer au processus de technicisation-démocratisation de la planète, les cultures négro-africaines. Cette opposition a souvent été présentée sous la forme d'une alternative, celle de la résistance à l'hégémonie de la culture occidentale (à prétention universaliste) ou la dilution dans l'universel.

Une approche lucide du problème doit partir du présupposé que la technique et la démocratie ne sont l'apanage d'aucune race, d'aucun peuple, d'aucune culture. Elles doivent plutôt être considérées comme constitutives du patrimoine commun de l'humanité, comme l'expression d'un universel concret.

1. De l'universalité du phénomène technique et de la démocratie

Une des caractéristiques fondamentales du phénomène technique est son universalité. On distingue, depuis l'œuvre de Jaques Ellul¹, deux aspects de l'universalité technique, l'un géographique et l'autre qualitatif.

L'universalité géographique est la tendance de la technique contemporaine à gagner tous les pays, tous les continents et à identifier son aire d'action avec le globe. Un des signes les plus perceptibles de cette universalité est le phénomène massif de l'urbanisation qui est la transformation progressive du globe tout entier en une vaste mégalopolis qui absorbe par phagocytose les parcelles de la nature qui tentent de lui résister. C'est donc sous le signe de la prolifération du technocosme² que se manifeste l'universalité géographique. En clair, cette universalité est la réalisation de ce qu'on pourrait appeler le village planétaire avec la constitution d'objets techniques en « réseaux complexes qui tissent un maillage parfois très serré, coextensif à des territoires excédant, éventuellement, celui des Etats³ ».

Mais ce ne sont pas seulement les espaces géographiques qui sont investis par la technique, ce sont aussi les activités des hommes qui tendent presque toutes à être techniquement récupérées. Nous amorçons ici l'autre dimension de l'universalité technique, à savoir l'universalité qualitative.

Le signe de cette universalité est l'invasion de la technique dans les domaines les plus divers, des tâches les plus humbles aux plus élevées, de l'activité culinaire primitive à l'activité intellectuelle et artistique. L'universalité qualitative est l'expression d'un changement (de disposition) par lequel se substitue à l'appropriation manuelle du monde naturel, une appropriation mentale par symboles et images du technocosme. Cette nouvelle forme d'appropriation s'accompagne d'une homogénéisation du langage par le biais de l'informatique et de la réalisation progressive de ce que Joël de Rosnay a appelé "le cerveau planétaire"⁴.

Du village planétaire au cerveau planétaire, la dynamique universalisatrice du phénomène technique est loin d'être un épiphénomène. C'est même un des traits dominants de notre époque. Géographiquement et qualitativement universel, le phénomène technique, du fait de son articulation fondamentale à la science qui lui confère par ailleurs l'appellation de technoscience, est donc par nature voué à l'universel.

Il en est de même pour la démocratie qui nous semble tenir son universalité de son articulation à la Déclaration universelle des Droits de l'Homme et à la raison critique qui se manifeste entre autres par la capacité du sujet à faire prévaloir son privilège anthropologique par une assomption (raisonnable) du dissensus. A la différence du phénomène technique, l'universalité de la démocratie (qu'il serait mal aisé de présenter sous le double aspect géographique et qualitatif) est moins fortement ressentie en raison même du principe qui la fonde : le principe de liberté. Cette universalité est en réalité plus principielle que factuelle. Pour en rendre véritablement compte, on substituera si nécessaire au mot universalité celui d'universalisation.

L'universalisation du phénomène démocratique, qui n'est pas un phénomène de mode, nous semble aller de pair avec l'universalité du phénomène technique. En effet, la prolifération universelle du technocosme est, comme nous le constatons, génératrice de mutations sociétales qui requièrent des solutions à l'échelle de la planète et qui appellent un contrôle démocratique transétatique de la technoscience.

Cette approche du phénomène technique et de la démocratie est utile pour penser ces deux réalités au double point de vue intérieur et extérieur à leur aire d'origine de développement. Aussi, voudrions-nous, par cette approche, nous donner les moyens de penser le rapport de l'universel technique et démocratique aux particularismes culturels.

2. *Le choc de l'universel technique / démocratique et des particularismes culturels négro-Africains*

La rencontre entre l'universel technique / démocratique et les particularismes culturels entraîne souvent chez ceux-ci des déchirements dus aux effets de « réarrangement » et de « dérangement » internes qu'appelle cette rencontre. De fait, une culture quelle qu'elle soit, ne se conserve pas intacte au contact du phénomène technique et des principes universels de la démocratie à moins de se situer en marge de la loi du dynamisme propre à toute culture.

En ce qui concerne l'Afrique, son contact avec le phénomène technique et la démocratie moderne a été vécu comme un choc duquel la culture négro-africaine est sortie meurtrie, déchirée.

Reste maintenant à savoir si cette culture survivra à ce choc. Pour le savoir, il nous faut tout d'abord « mettre sur le tapis » les aspects de cette culture pouvant tenir lieu de particularismes culturels. Ceux-ci nous semblent pour l'essentiel constitués du legs ancestral. Il faut y voir non pas une essence constitutive d'un être particulier, l'*homo africanus* en l'occurrence, mais plutôt une spécificité ontique dynamique et cela par opposition à l'ontologique.

L'Afrique est le nom singulier d'une réalité plurielle. De l'Afrique blanche à l'Afrique noire, les traditions culturelles sont multiples et diverses, voire opposées. Mais, abstraction faite de sa composante blanche que nous connaissons peu ou prou, l'Afrique a une cosmogonie qui confère aux différentes cultures du continent une unicité essentielle ; celle-ci est perceptible entre autres dans la relation de l'individu à la communauté, dans les rapports de l'homme au temps et à la nature.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, la personne humaine, notamment l'individu, "se réalise non par l'affirmation de ses particularités, mais au contraire par le sentiment de sa participation à un tout qui le dépasse [...] à un tout de la communauté. Dans toutes les cultures négro-africaines authentiques, tout ce qui est fruit du « penser » de l'homme, les valeurs, les catégories, les significations, est attribué au groupe⁵". Mais cette importance reconnue au groupe ne doit pas conduire à une phagocytose de l'individu même si l'idée de la personne conçue comme entité individualiste reste quasiment absente dans le monde traditionnel négro-africain. Y est également absente, l'idée de respect dû à l'individu pour lui-même, comme personne humaine. En effet, du fait de la hiérarchie fondée sur l'âge comme preuve de sagesse et condition de respectabilité, l'individu ne peut être assuré du respect des autres si son âge ne lui permet pas de se targuer du droit d'ânesse. Asphyxié par les contreforts des gérontes, l'individu dans la communauté manifeste somme toute une présence-absente.

Dans son rapport au temps et à la nature, l'homme des sociétés traditionnelles africaines s'abandonne au cycle naturel des choses. Il a une conception cyclique du temps. Cette circularité de la temporalité, précise Bidima commentant Kagamé, "n'est pas un cercle fermé, mais une circularité en forme de spirale. Comme l'éternel retour de Nietzsche, la circularité temporelle en Afrique serait l'éternel retour non du Même mais du différent⁶". Entirement soumis au rythme (mouvement cyclique) des saisons, le système de production de l'homme des sociétés traditionnelles africaines est étranger aux artefacts (engrais chimiques, pesticides et autres objets techniques) aujourd'hui utilisés comme moyen d'accélération des cultures agricoles. Ce système faut-il le rappeler, est fondé sur une conception maternelle et défiante de la nature.

De ce qui précède, il convient de retenir pour l'essentiel que les différents aspects de la culture négro-africaine ci-dessus esquissés auxquels il faut ajouter l'oralité et l'hospitalité, bien connues de tous, ont subi, au contact du phénomène technique et de la démocratie moderne, un choc déstabilisateur. En effet, l'esprit communautaire s'est considérablement désagrégé, le système de production s'est profondément dépersonnifié, le temps linéaire a supplanté le temps cyclique, la nature est presque entièrement désacralisée, l'écriture a pris le pas sur l'oralité et l'hospitalité est devenue évanescence.

Que deviennent les particularismes culturels négro-africains dans un tel contexte ?

Certains africanistes les condamnent à l'alternative de la résistance à la technicisation-démocratisation ou de la dilution dans l'universel technique et démocratique.

La première branche de cette alternative, nourrie aux sources de la Négritude, part du présupposé que technique et démocratie sont des produits de la culture occidentale. Par conséquent, pour préserver ces particularismes culturels contre l'hégémonie de la culture occidentale, l'Afrique doit opposer une farouche résistance à l'Occident par l'affirmation vigoureuse d'un retour aux sources et la revendication d'une authenticité africaine.

La seconde branche, fondée sur un présupposé analogue au précédent, trouve chez le philosophe camerounais Marcien Towa (illustre fossoyeur de la Négritude), un point de chute. Contre les idéologies du retour aux sources et de l'authenticité africaine, il suggère qu'il faut s'eupéaniser, "nier notre être intime pour devenir l'autre⁷". Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Towa prétend sauver le Nègre par la négation de soi, par le sacrifice de son identité (culturelle) ou encore par la dilution dans l'Autre.

La notion de sacrifice est en fait au cœur des préoccupations de Towa. C'est pourquoi, pour étayer ses vues, il invoque ce propos de la Grande Royale (héroïne de *L'Aventure ambiguë* de Cheick Hamidou Kane) que

voici : « L'école où je pousse nos enfants, dit la Grande Royale, tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux [...]. Ce que je propose, c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre [...]. Que faisons-nous de nos réserves de graines quand il a plu ? Nous voudrions bien les manger, mais nous les enfouissons en terre. La tornade qui annonce le grand hivernage de notre peuple est arrivée avec les étrangers [...]. Mon avis à moi, Grande Royale, c'est que nos meilleures graines et nos champs les plus chers ce sont nos enfants⁸ ».

Towa, nous semble-t-il, a lu un peu trop vite ce passage de *L'Aventure ambiguë*. De fait, la Grande Royale, en proposant d'envoyer les enfants à l'école occidentale, n'entend pas les européaniser au point d'annihiler leurs acquis socio-culturels ; elle veut simplement "combler" en ces enfants l'espace laissé vacant par les premières années de l'éducation traditionnelle. La métaphore de la graine utilisée par la Grande Royale est assez éloquente, car lorsqu'on enfouit dans le sol une graine d'arachide, ce n'est pas pour récolter du tournesol. C'est dire que la question de la libération ne peut, contrairement aux vues de Towa, se résoudre par un effet de transmutation.

Somme toute, le présupposé qui semble fonder cette position (la résistance ou la dilution) doit être reconsidéré si l'on veut examiner avec plus de sérieux la question du rapport de l'universel technique et démocratique aux particularismes culturels négro-africains. En effet, quiconque aborde de façon sérieuse cette question doit se convaincre de l'idée que la technique et la démocratie modernes, bien qu'ayant leur aire d'origine de développement en Europe, ne sont pas l'apanage de l'Occident qui pour l'instant entretient avec elles un rapport privilégié. Il doit également se convaincre de l'idée que ce privilège n'est pas celui d'une race ou d'une culture donnée ; car il s'agit d'un privilège anthropologique qui s'obtient par un travail de la culture sur elle-même. Partant, le produit de ce travail qui doit être déclaré patrimoine commun de l'humanité devient cette viande commune que chaque peuple peut mordre à belles dents. Bien des peuples aujourd'hui (ceux notamment du continent asiatique) sont passés maîtres dans la manipulation et la production des techniques de pointe considérées naguère comme l'apanage de l'Occident. Demain, viendra le tour de l'Afrique appelée à relever les défis technologiques et culturels en se libérant de l'alternative de la résistance à l'Occident ou de la dilution dans l'universel technique et démocratique.

N'étant pas condamnée à s'orienter dans l'un ou dans l'autre sens de cette alternative, l'Afrique est cependant sommée de faire valoir le privilège anthropologique de ses âmes en articulant adroitement ses particularismes culturels avec l'universel technique et démocratique. Dans l'amorce d'une

telle articulation, l'Afrique doit aujourd'hui faire face à une série d'obstacles qu'on pourrait subsumer sous le concept d'analphabétisme techno-démocratique et qui renferme, d'une part l'analphabétisme tout court et de l'autre, la méconnaissance des principes et exigences du phénomène technique et de la démocratie moderne.

L'analphabétisme tout court, c'est-à-dire le fait de ne savoir ni lire ni écrire, complique aussi bien le rapport aux objets techniques que le jeu démocratique. L'incidence de cet analphabétisme sur l'usage des objets techniques pose à l'Afrique (notamment aux populations rurales) d'énormes difficultés qui se passent d'énumération. Son incidence sur le processus démocratique en Afrique compromet le jeu démocratique pourtant plein de promesses. En effet, l'analphabétisme des masses, exploité à des fins électorales, a contribué à donner une orientation grossièrement tribale aux choix politiques opérés par les électeurs. Pour ces électeurs analphabètes assimilables à un bétail électoral, aller aux urnes devient aussi banal que faire un tour dans un urinoir.

Ce qui précède appelle au moins une question, celle qui consiste à se demander s'il suffit de savoir lire et écrire pour faire une bonne lecture de l'universel technique et démocratique. Si l'on peut lire sans comprendre, la bonne lecture quant à elle suppose une compréhension minimale et idéalement, une bonne compréhension. Cette compréhension qui n'est pas seulement appréhension est invitation à prendre avec soi (au sens de *cum prendere*) ce qui se présente à soi. Alors la question se précise : suffit-il de savoir lire et écrire pour prendre avec soi l'universel technique et démocratique ? La réponse est non. Et cela en raison des attitudes culturelles des citoyens "lettrés" à l'égard de la technique. Ceux-ci, bien que sachant lire et écrire, entretiennent avec les objets techniques des relations empreintes d'un esprit magique et d'un irrationalisme archaïsant. Au début des années 80, la Côte d'Ivoire battait le record mondial des accidents de la route. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, les raisons de ce triste record ne sont pas à chercher dans l'état des routes, puisque ce pays est doté de l'un des meilleurs réseaux routiers du continent africain. Ces raisons sont plutôt à chercher dans l'état d'esprit des automobilistes : un esprit magique doublé d'une « déresponsabilisation » de l'individu placé sous la tutelle « déresponsabilisante » du groupe ou du clan. En effet, bien des automobilistes, même en faute d'après les constats objectivement établis par les services compétents, ne se sentent jamais entièrement responsables des accidents causés par une défaillance technique visible et prévisible de leur véhicule⁹. Et les parents des victimes, tout comme les automobilistes, en imputent parfois la responsabilité à des forces occultes, à des esprits malfaisants.

A cette attitude à l'égard de la technique, il faut ajouter la persistance dans le jeu démocratique de l'esprit magique qui, chez les citoyens dits lettrés,

se manifeste entre autres par le recours au marabout supposé détenir des pouvoirs occultes permettant de changer le cours des élections au profit du candidat qui le sollicite. En plus de l'esprit magique, s'observent chez les citoyens "lettrés" une survivance pernicieuse du réflexe ethno-religieux ainsi que le refus du débat contradictoire. Lettrés en apparence, ces citoyens sont en réalité des analphabètes ; ce sont des analphabètes de second degré, des personnes en proie à un déficit de culture technique et démocratique.

3. *L'exigence d'une culture technique et démocratique*

L'idée d'une culture technique est aujourd'hui devenue problématique au point de faire passer l'exigence soulignée ci-dessus pour une pétition de principe.

Pour les négateurs de la culture technique, la question de la culture technique doit se poser non pas en termes de besoin ou de nécessité, mais en termes de possibilité. Pour ceux-ci, ce qui est en jeu, c'est la possibilité même d'une culture technique ou technoscientifique. Pour Jacques Ellul, un des contempteurs les plus connus de l'idée d'une culture technique, il ne peut y avoir de culture technique.

Quels sont les arguments qui sous-tendent ce déni ? *Le bluff technologique* de Jacques Ellul nous les révèle comme suit : « La culture est nécessairement humaniste ou bien elle n'existe pas. Humaniste en ce sens qu'elle a pour thème central, pour préoccupation unique l'humain, en ce sens encore qu'elle ne se préoccupe que de l'expression de l'humain, en ce sens enfin qu'elle a pour centre ce qui sert l'homme [...]. Et bien entendu, cela comporte tout ce que l'homme peut se poser comme question sur le sens de sa vie [...]. Or de tout ceci, la technique n'a cure. Elle [...] ne porte d'intérêt qu'à elle-même. Elle est autojustifiée, elle est auto-satisfaisante [...] tout ce qui est technique [...] ne concerne en rien le sens de la vie et récuse toute relation aux valeurs. Ainsi, par toutes les voies d'approche, nous constatons que ces deux termes, culture et technologie, sont radicalement séparés. Aucun pont n'est possible entre les deux. Les accoupler est un abus de sens et un non-sens¹⁰ ».

Comme on le constate, ce texte longuement cité pour les besoins de la démonstration situe technique et culture dans une relation d'exclusion réciproque. Une culture technique ou technoscientifique est un cercle carré.

Le postulat sous-jacent à ce déni est la thèse de l'autonomie du phénomène technique qui jalonne les principales œuvres d'Ellul. Cette thèse offre en effet l'image d'une technique obéissant à un principe de développement téléologique immanent et par conséquent inassignable, c'est-à-dire hors de toute inscription anthropologique ou symbolique. Cette thèse

maintes fois critiquée dans nos travaux (Thèse de Doctorat, ouvrage collectif sur Jacques Ellul publié en France aux éditions Esprit du Temps) et vigoureusement combattue par bien des penseurs contemporains de la technique (Friedrich Rapp, Günter Ropohl et Pierre Lévy pour ne citer que ceux-ci) a évidemment l'inconvénient de surévaluer la dynamique technicienne. En effet, obnubilé par sa conception du système technicien, un système qui n'a de réalité que virtuelle (ce qu'il semble parfaitement ignorer), Ellul ne pouvait qu'occulter la dimension sociale de la technique ainsi que la part de l'invention contenue dans les objets techniques sophistiqués.

En radicalisant de la sorte l'altérité de la technique et du symbolique, Ellul et avec lui les négateurs de la culture transmutent abusivement la différence en indifférence en rendant le phénomène technique exempt de toute influence symbolique.

Il nous faut donc prendre congé de cette vision illusionniste. Une culture technique est à notre sens non seulement possible, mais réelle. Autrement dit, la question de la culture technique doit être inscrite dans la sphère de l'effectivité. Cette ligne de pensée est entièrement partagée par les partisans de la culture technique parmi lesquels il faut distinguer deux tendances : la tendance minimaliste et la tendance maximaliste.

La tendance minimaliste plaide pour le maintien de toute la culture ancienne (orientée vers l'art et la littérature) à laquelle viendraient s'ajouter la connaissance et l'usage des objets techniques.

La tendance maximaliste quant à elle prône, sur la base d'une remise en cause globale des cadres culturels existants, l'invention d'une nouvelle culture technocentrée. Pour cette tendance en effet, ces cadres culturels devenus complètement inopérants doivent être totalement abandonnés.

Ces positions qui oscillent entre des extrêmes opposés appellent quelques commentaires.

D'abord la tendance minimaliste, en opérant à l'instar des négateurs de la culture technique (volontairement ou involontairement) une scission entre culture et technique, croit naïvement que la culture technique se construit par l'effet d'un phénomène additionnel. De fait, la culture technique n'est pas la somme de la culture (ancienne) et des connaissances techniques. Elle ne saurait se construire par le jeu des règles arithmétiques qui n'en ferait qu'une réalité sans épaisseur, c'est-à-dire une pseudo-culture.

Ensuite la tendance maximaliste, en préconisant une sorte de table rase sur laquelle viendrait s'inscrire une nouvelle culture, peut donner raison aux négateurs de la culture technique simplement parce que la *tabula rasa* préconisée est impossible.

Ni minimaliste, ni maximaliste, notre position dans ce débat se veut médiane. Son point d'articulation est la nécessaire corrélation entre Technique et Culture.

A partir de ces considérations, nous pouvons esquisser une définition de la culture technique moins controversée. Nous entendons par culture technique ou technoscientifique, le système formé par les interactions entre les connaissances littéraires et artistiques et les connaissances technoscientifiques. Loin de se juxtaposer, les éléments constitutifs de ce système sont pris dans "un rapport d'emboîtement fractal et réciproque"¹¹, leur garantissant consistance et homogénéité. Plus encore : la culture technique est à prendre à la fois comme connaissance technique transtechnique, comme connaissance du mode d'existence de l'objet technique et prise de conscience des valeurs qui doivent accompagner, voire structurer la dynamique technicienne.

Par la promotion et la diffusion de la culture technique telle que définie ci-dessus, les acteurs sociaux se donneront les moyens de rendre transparente à leur conscience l'opacité du technocosme naissant et s'assurer un minimum de maîtrise sur leur environnement ainsi qu'un contrôle sur la technocratie ou "l'expertocratie".

Plus qu'un besoin, la culture technique dans laquelle nous reconnaissons les linéaments de la *technologische Aufklärung* du philosophe allemand Günter Ropohl est une nécessité inhérente à la dynamique du monde moderne. Et le philosophe de faire remarquer : "plus le monde (actuel) se modernise, plus l'*Aufklärung* technologique devient inévitable"¹².

Tout aussi inévitable nous semble être la culture démocratique dont le principe consiste dans ce qu'il convient d'appeler avec Habermas "la formation démocratique de la volonté"¹³. C'est la formation par la discussion argumentée dans une démarche de respect et d'écoute de l'autre.

De fait, la culture démocratique telle que nous l'entendons suppose une libération de la parole pensante, une intériorisation (en plus des éléments constitutifs classiques des institutions démocratiques¹⁴) des exigences de fondation ou de justification rationnelles et la recherche d'un consensus qui serait le produit des subjectivités rationnellement surmontées.

Ce que nous venons ainsi de présenter comme culture technique et démocratique est, rappelons-le, une exigence des temps modernes. Pour ce qui nous préoccupe, la question est de savoir comment rendre effectif le développement d'une culture technique et démocratique en Afrique sans annihiler les particularismes culturels négro-africains.

L'enracinement et le développement d'une culture technique dans l'espace culturel négro-africain est avant tout fonction de notre aptitude à comprendre qu'une véritable culture technique ne peut s'acquérir de l'extérieur comme on acquiert des objets techniques par le biais d'un transfert

(transport) de technologies¹⁵. Cette indication est également valable pour la culture démocratique qui "en Afrique apparaît comme le transfert ou l'emprunt d'un ordre qui a sa source ailleurs¹⁶".

Cela bien compris, on tâchera de faire venir au jour une culture technique et démocratique par une véritable mise à jour des particularismes culturels négro-africains. Cette mise à jour s'effectuera par la mise en route d'une dialectique des pertes et des profits. Il s'agit en effet de procéder à une ablation de certains particularismes qui entrent en conflit plus ou moins flagrant avec les exigences des temps nouveaux supposées promouvoir l'humain¹⁷. Au nombre de ces particularismes, il y a l'esprit magique, la mentalité de cueillette que justifiait une nature généreuse, la subordination du respect de la personne au poids de l'âge et une dialectique postiche entre l'individu et le groupe.

Mais les particularismes culturels négro-africains, en perdant certains de leurs aspects ci-dessus dénombrés, ne se perdent pas pour autant ; car les pertes sont compensées par des profits constitués entre autres du respect de la nature, du sens de la famille et de la recherche du consensus par débats publics sous l'arbre à palabres soigneusement émondé à l'aide des sécateurs de la modernité pour n'en conserver que le noyau rationnel que constitue le principe de la discussion. Le processus d'universalisation de la démocratie qui a permis, au début des années 90, ce que l'on a appelé le renouveau démocratique en Afrique, a été pour les Africains l'occasion de faire valoir et même prévaloir une des dimensions fondamentales de la culture négro-africaine, à savoir la Palabre. Celle-ci, jadis synonyme de folklore et condamnée à une survivance moribonde, refait surface et se revivifie en prenant la dénomination de Conférence nationale ou forum de réconciliation nationale, cette "grande palabre", selon l'expression de Paulin Hountondji¹⁸, revendiquée dans beaucoup de pays africains (Bénin, Congo, Togo, Niger, Ex Zaïre, Madagascar, Tchad pour la Conférence nationale, Afrique du Sud et Côte d'Ivoire pour le forum de réconciliation nationale). Quoi qu'on pense, quoi qu'on dise, la "grande palabre" reste une voie originale de transition démocratique. Jugée originale par son enracinement dans la tradition africaine, cette voie, sous la poussée des nouvelles exigences de la démocratie, s'est considérablement enrichie avec les voix des femmes et des jeunes qui n'avaient pas de place sous l'arbre à palabres. En même temps qu'elle démocratise la prise de parole, la "grande palabre" est célébration de la parole, cet élément essentiel de la démocratie (régime de la parole libre et libératrice) et de la tradition orale négro-africaine. Cette tradition réhabilitée par le jeu de l'universalisation de la démocratie est par ailleurs soutenue par la dynamique technicienne à travers les supports que constituent entre autres le téléphone mobile et la téléphonie rurale.

S'il est entendu que la culture technique et démocratique doit s'acquérir par un travail des cultures sur elles-mêmes, la première tâche à accomplir est la transcription, la traduction et l'interprétation en langues africaines des textes fondateurs de la culture technique et démocratique. Ainsi, ces langues, en plus de la *Weltanschauung* ou vision du monde qu'elles véhiculent, serviront de support à la transmission et à la diffusion des connaissances technoscientifiques et des principes fondateurs et régulateurs de la démocratie. En faisant nôtre le présupposé d'après lequel le peuple comprend mieux ce qui est exprimé dans sa langue, nous pensons que par cette démarche, les populations rurales africaines parviendront à s'approprier bien plus aisément qu'on ne le croît à la fois les règles universelles du jeu démocratique et les savoirs requis pour un meilleur usage des nouvelles technologies de l'information et de la communication.

En guise de conclusion

Une réflexion sur une question aussi délicate (la rencontre de l'universel et du particulier) se prête mal à une conclusion. En effet, réussir à articuler dans une entreprise individuelle comme celle-là, l'universel technique / démocratique et les particularismes culturels négro-africains, nous semble relever d'une véritable gageure.

C'est pourquoi, à défaut de pouvoir conclure, nous terminons sur deux observations :

1. La reconnaissance et la sauvegarde des particularismes culturels négro-africains dans la dynamique universalisatrice du phénomène technique et démocratique ne doit pas donner lieu à l'érection d'un *homo africanus* cristallisé. De fait, ces particularismes jadis vécus par d'autres peuples, en l'occurrence l'Europe pré-moderne, ne sont pas à prendre pour des essences, car il s'agit de pratiques appelées à évoluer dans l'espace et dans le temps. On ne saurait cependant perdre de vue la spécificité de l'*homo africanus*, celle d'un étant pris dans le jeu de la co-présence hétéroclite des objets techniques sophistiqués et des valeurs culturelles sous-tendues par le legs ancestral.
2. Si ce qui reste encore des particularismes culturels négro-africains autorise l'affirmation d'un être-au-monde authentique incarné par l'*homo africanus*, celui-ci en sa vérité ne peut se donner à penser que comme figure particulière de l'*homo* à la fois *faber* et *loquax*. En lui, *loquax* semble supplanter *faber* et c'est en tant que tel¹⁹ qu'il devra relever les défis technologiques et culturels du 21^{ème} siècle en se donnant comme axe prioritaire le déficit démocratique à combler.

Notes

- ¹ C'est en référence à cet auteur que nous employons le concept de phénomène technique qu'il distingue de l'opération technique. A la différence de celle-ci qui a toujours existé au cours de l'histoire, le phénomène technique, préfiguré par le passage de l'artisanat au machinisme et inextricablement lié à la science, date d'environ trois cents ans. Il correspond à ce que G. Hottois et F. Tinland décrivent par ailleurs sous le nom de technoscience et qui est l'expression d'un véritable enchevêtrement de la science et de la technique.
- ² "Le technocosme, c'est ce milieu technicien qui tend à devenir planétaire, universel et qui trouve sa densité maximale dans la ville" (G. Hottois, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, Res l'invention philosophique 1984, p. 88).
- ³ Tinland (F.).- "La technique comme médiation et comme système", in : *la Technoscience en question*, Paris, Champ Vallon, 1990, pp. 108 -109.
- ⁴ C'est le titre donné à son livre publié en 1968 aux éditions Orbane.
- ⁵ Diakité (S.) - *Les techniques de pointe et l'Afrique*, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines, 1988, p. 63.
- ⁶ Bidima (J. -G.).- *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, Que sais-je, 1995 , p. 71.
- ⁷ Towa (M.).- Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé, Clé, quatrième édition, 1986, p. 39.
- ⁸ Hamidou Khane (C.).- *L'Aventure ambiguë*, Paris, Union générale d'éditions, collection 10/18, 1988, pp. 57 – 58.
- ⁹ Même au volant d'un véhicule sans freins, bien des Africains ne se reprochent rien ; ils ne savent qu'une chose, faire rouler la machine et confier le reste aux forces surnaturelles, à l'esprit des Ancêtres ou à Dieu. Le philosophe bioéthicien Gilbert Hottois , arrivé pour la première fois en Côte d'Ivoire (en décembre 1996) pour une mission d'enseignement à l'université de Bouaké nous a raconté, la mort dans l'âme, comment il a vécu l'expérience de cette irresponsabilité avec un conducteur de taxi. Ayant en effet constaté à mi-parcours que le taxi qui le transportait de l'aéroport à la ville n'avait pas de freins, il interpella le conducteur qui lui répondit gentiment : « Patron, on va arriver sans problème grâce à Dieu ».
- ¹⁰ Ellul (J.).- *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, p. 182. La même année, est apparu aux éditions Grasset un autre déni de la culture technique publié par M. Henri sous le titre : *La barbarie*.
- ¹¹ Lévy (P.).- *Les technologies de l'intelligence*, Paris, Ed. La découverte, 1990, p. 197.
- ¹² Ropohl (G.).-*Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 50. On lit exactement dans le texte : " ...je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher wird die technologische Aufklärung".
- ¹³ Habermas (J.).- *L'intégration républicaine*, Trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 253.
- ¹⁴ Il s'agit bien entendu de la séparation des pouvoirs, du pluralisme politique, du droit de vote, de la liberté d'expression et de la reconnaissance du droit à la vie et à la propriété.
- ¹⁵ Sur la réalité du transfert de technologies en Afrique, nous renvoyons à notre texte (Lecture du processus de modernisation en Afrique à la lueur de l'œuvre de J. Ellul)

paru en 1994 dans un ouvrage collectif intitulé : *Sur Jacques Ellul*, (Préface de Ivan Illich), Bordeaux, Editions Esprit du temps.

- ¹⁶ Akindès (F.).- *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Dakar, Editions du Codesria, 1995, p. 167. Cela justifie d'ailleurs le titre de l'ouvrage.
- ¹⁷ Presque dans le même esprit, a été créé en août 1996 en Côte d'Ivoire, sous l'impulsion des organisations non gouvernementales (ONG), des syndicats et des parlementaires ivoiriens, un comité national de lutte contre les pratiques traditionnelles néfastes.
- ¹⁸ Hountondji (P. J.).- « Les rationalités des processus de démocratisation en Afrique » in : *Philosophie et démocratie en Afrique*, Séminaire organisé par l'UNESCO, Yamoussoukro, 10-13 mars 1999, Document de travail N°2, p. 13.

Bibliographie

- Akindès (F.).- *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Dakar, Editions du Codesria, 1995, 246 pages.
- Bidima (J.-G.).- *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1995, 126 pages.
- Diakité (S.).- *Les techniques de pointe et l'Afrique*, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines, 1988, 82 pages.
- Dibi (A. K.).- *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Editions Strateca, 1994, 92 pages.
- Ellul (J.).- *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, 489 pages.
- Ellul (J.).- *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, 361 pages.
- Habermas (J.).- *L'intégration républicaine*, Trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, 386 pages.
- Hamidou Khane (C.).- *L'Aventure ambiguë*, Paris, Union générale d'éditions, collection 10/18, 1988, 191 pages.
- Hottois (G.).- *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier, Res l'invention philosophique, 1984, 222 pages.
- Hottois (G.).- *Simondon et la philosophie de la culture technique*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993, 140 pages.
- Kymlicka (W.) et Mesure (S.) Dir.- *Les identités culturelles, Revue de philosophie et de sciences sociales*, Paris, P.U.F., N°1, 2000, 422 pages.
- Lévy (P.).- *Les technologies de l'intelligence*, Paris, Ed. La découverte, 1990, 234 pages.
- Poulain (J.).- *La condition démocratique*, Paris / Montréal, Harmattan, 1998, 85 pages.
- Ropohl (G.).- *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 260 pages.
- Ropohl (G.).- *Wie die Technik zur Vernunft kommt*, Amsterdam, Verlag Fakultas, 1998, 177 pages.
- Tinland (F.).- "La technique comme médiation et comme système", in : *la Technologie en question*, Paris, Champ Vallon, 1990, 250 pages.
- Touraine (A.).- *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard, 1994, 350 pages.
- Towa (M.).- *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, quatrième édition, 1986, 77 pages.
- Warnier (J.-P.).- *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 1999, 121 pages.

Wieviorka (M.) et Ohana (J.). Dir.- *La différence culturelle*, Paris, Balland, 2001, 479 pages.

