

ÉCOLOGIE ET VIE. UNE LECTURE DE *LAUDATO SI'* DANS LA PERSPECTIVE AFRICAINE

Introduction*

Adrien LENTIAMPA
SHENGE, S.J.
Pontificia Università
Gregoriana.
lentiampa@unigre.it

Le problème abordé dans l'Encyclique *Laudato Si'*¹ ne peut laisser indifférent aucun peuple. La question écologique a un impact direct sur tout homme, quelle que soit sa culture : la détérioration de l'environnement nous concerne tous collectivement et chacun personnellement. C'est pourquoi, dans cette Encyclique, le Pape François s'adresse, non pas tant aux catholiques, aux croyants ou «aux hommes de bonne volonté» – comme c'est habituellement le cas pour les textes du magistère –, mais à «chaque personne qui habite cette planète» (§ 3). Le Pape y parle, à juste titre, de «notre maison commune»; car «rien de ce monde ne nous est indifférent» (§§ 3-6).

On comprend, dès lors, que l'adresse du Pape dans cette Encyclique se veuille être un *dialogue* avec tous². C'est ce qui justifie probablement le style adopté, puisque le document s'appuie abondamment sur les discours venant de plusieurs horizons. Il en est ainsi de multiples renvois aux déclarations de diverses conférences épiscopales du monde; et de nombreux extraits d'écrits des auteurs venant de différents horizons culturels, religieux et scientifiques. *Laudato Si'* se veut un discours-dialogue accessible à tous, car reprenant le vécu de chacun.

En vérité, la nature du problème que pose la question écologique imposait une telle approche dialogique. En effet, «ce qui a trait à la terre dont

* Cet article est la version française de notre contribution au volume publié aux éditions GBpress sous le titre *Foundations of Integral Ecology* (voir A. LENTIAMPA SHENGE, « Ecology and Life. A Reading of *Laudato Si'* from the African Perspective », in J. AZETSOP et P. CONVERSI [eds.], *Foundations of Integral Ecology*, Rome, GBpress, 2022, pp. 317-341).

1 Pape François, *Laudato Si'*, 2015.

2 Que, dans ce document, le Pape veuille entamer un dialogue avec ses contemporains, le texte le dit clairement. En effet, dès le troisième paragraphe, on y lit : «dans la présente Encyclique, je me propose spécialement d'entrer en *dialogue* avec tous au sujet de notre maison commune» (*Laudato Si'*, § 3. Nous soulignons). Le Pape y revient encore au quatorzième paragraphe en ces termes : «J'adresse une invitation urgente à un nouveau *dialogue* sur la façon dont nous construisons l'avenir de la planète» (*Laudato Si'*, § 14. Nous soulignons).

nous sommes solidaires par notre existence même [ne peut que devenir] un sujet de préoccupation»³ pour tous. Aussi, nous atteignant de manière existentielle, la problématique de la détérioration environnementale nécessite-t-elle que chacun, là où il se trouve, se sente concerné et s'engage pour la sauvegarde de l'environnement. Elle oblige chacun, avec ses ressources propres, à enrichir ce dialogue, pour que la préoccupation de la dégradation de la nature ne se limite pas seulement au niveau du discours, mais touche aussi à notre manière de vivre, à notre manière d'habiter le monde. Il est donc important que l'Afrique entre de manière active dans ce dialogue, pour enrichir le débat sur la protection de «notre maison commune».

C'est à ce dialogue que la présente réflexion voudrait s'atteler. Elle cherche à analyser la place de l'Afrique dans le débat sur la détérioration de l'environnement, en générale, et dans le texte de l'Encyclique, en particulier. Elle prolonge, par la suite, le dialogue auquel appelle le Pape François à partir de la rationalité africaine. De ce dialogue pourrait éclore une nouvelle intelligence de notre «être-au-monde», et, de notre manière d'approcher la question écologique et de la traiter.

Un tel renouvellement de l'approche écologique est possible si l'on se réfère aux valeurs culturelles qui ont toujours animé l'Afrique et l'ont fait vivre; des valeurs qui ont fait que l'Africain a habité le monde de manière à respecter et à protéger l'environnement. Cet ensemble de valeurs se cristallise dans la «culture de la vie» comme caractéristique de l'approche africaine du monde. Il s'agit d'une culture qui promeut la vie, non pas seulement au niveau individuel, mais la vie dans ses différents aspects, qui inclut aussi le monde qui nous entoure. La culture de la vie nous donnera donc une vision holistique qui intègre la question de la protection de l'environnement dans une conception unifiée du monde.

I. *Laudato Si'* et l'Afrique

Laudato Si' ne pouvait pas ignorer le continent africain dans ses considérations. Toutefois, si l'on peut y reconnaître plusieurs allusions à ce qui s'y vit, on ne dénombre que deux références explicites à l'Afrique. Il s'agit des paragraphes vingt-huit et cinquante-et-un. Les deux paragraphes en question se situent au premier chapitre de l'Encyclique, où le Pape décrit «ce qui se passe dans notre maison» (§ 17-61), c'est-à-dire tout l'éventail de problèmes écologiques qui se posent à nous aujourd'hui. Il dénombre, tour à tour, la problématique de la pollution et du changement climatique (§ 20-26); la question de l'eau (§ 27-31); la perte de la biodiversité (§ 32-42); le constat de la détérioration de la qualité de la vie humaine et de la dégradation sociale (§ 43-47); l'inégalité planétaire (§ 48-52); ainsi

3 J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Ed. Karthala, 2003, p. 118.

que la faiblesse des réactions face à tous ces problèmes (§ 53-59). Il s'agit donc d'un diagnostic exhaustif de la problématique de la détérioration environnementale. Et, on peut bien remarquer que l'Afrique se retrouve dans chacun des aspects de ce diagnostic.

1.1. L'Afrique et le drame écologique lié à la question de l'eau

Si l'on s'en tient à la référence explicite de l'Afrique dans l'Encyclique, on rencontre d'abord le vingt-huitième paragraphe, dans la section qui traite de la question de l'eau. Il y est souligné que, si le problème d'eau touche une bonne partie du monde, l'Afrique reste la région où la question du manque d'eau courante se pose avec acuité : «de grands secteurs de la population n'y ont pas accès à une eau potable sûre», alors qu'il s'agit d'une denrée «indispensable pour la vie humaine», sans compter son importance pour la production d'aliments et pour l'environnement. L'on peut ainsi dire que la question de l'eau résume, à elle seule, le drame écologique que dénonce l'Encyclique : l'eau touche, à la fois, à la vie de l'homme, à sa santé, à son alimentation, à sa sécurité, sans oublier qu'elle participe au soutien des écosystèmes terrestres et aquatiques.

Mais la question de l'eau a aussi des implications sociopolitiques. En effet, sa rareté et la sécheresse subséquente sont à la base de plusieurs mouvements migratoires, avec tous les problèmes subjacents. C'est justement sous cet angle que Halirou Abdouraman⁴ invite à lire la problématique migratoire autour du bassin du lac Tchad, avec la cohorte des conflits qu'elle n'a cessé de provoquer depuis des décennies. Car, «du point de vue des États riverains, le lac Tchad est perçu depuis longtemps comme un lieu sensible, espace d'expression potentiel de velléités expansionnistes des voisins»⁵.

C'est la preuve que l'eau peut carrément devenir un enjeu politique majeur, et sa maîtrise, ainsi que son partage, de potentielles sources de conflits⁶. L'Organisation des Nations unies a recensé trois-cents zones de conflits potentiels et prévoit une multiplication des «guerres de l'eau»⁷. C'est à ce titre que Vandana Shiva⁸, faisant une véritable histoire de la

4 Cf. H. ABDOURAMAN, «Le conflit frontalier Cameroun-Nigeria dans le lac Tchad : les enjeux de l'île de Darak, disputée et partagée», in *Cultures & Conflits*, 2008, n°72, pp. 57-76.

5 G. MAGRIN et J. LEMPALLE, «Insécurité au lac Tchad : environnement et conflits», in E. CHAUVIN, O. LANGLOIS, C. SEIGNOBOS et C. BAROIN (dir.), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad*, Marseille, IRD Éditions, 2020, p. 137.

6 Cf. F. LASSERRE, «Conflits hydrauliques et guerres de l'eau : un essai de modélisation», in *Revue Internationale et Stratégique*, 2007, n°66, p. 106. Nous recommandons la lecture de tout le dossier (au titre évocateur de «L'or bleu, nouvel enjeu géopolitique?») dont l'article de Frédéric Lasserre est tiré. Le dossier est publié sous la direction de Barah Mikail, (Cf. B. MIKAIL [dir.], «L'or bleu, nouvel enjeu géopolitique?», in *Revue Internationale et Stratégique*, 2007, n°66).

7 Cf. M. L. BOUGUERRA, *Les batailles de l'eau*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2003. Cité par P. HUGON, «Vers une nouvelle gouvernance de l'eau en Afrique et en Amérique latine», in *Internationale et Stratégique*, 2007, n° 66, p. 66.

8 Cf. V. SHIVA, *La guerre de l'eau : privatisation, pollution et profit*, Lyon, Ed. Parangon, 2013.

question, montre qu'un certain nombre des plus importants conflits de notre temps – et, au premier chef, le conflit israélo-palestinien ; mais aussi les conflits entre la Syrie et l'Irak⁹ – ont souvent eu pour objet le contrôle de ressources hydrauliques, bien que généralement déguisés en guerres ethniques ou religieuses.

En Afrique, il n'y a pas que l'eau du lac Tchad qui est source de conflits pouvant dégénérer en guerres ouvertes. Frédéric Lasserre en a dénombré six au cours des trois dernières décennies¹⁰. Parmi ces cas, il convient de citer celui du fleuve Nil qui est au cœur d'un long et grave conflit sur le partage de ses eaux ; conflit impliquant, aux moins, quatre pays : l'Égypte, l'Éthiopie et les deux Soudans. Le traité de 1959, entre l'Égypte et le Soudan sur la gestion des eaux du Nil, signé peu après une période de quasi-conflit armé, n'a pas mis fin aux tensions dans la région, notamment avec son rejet par l'Éthiopie, partie non-prenante de l'accord¹¹. De telles tensions ne sont pas à minimiser, surtout lorsque l'on se rappelle que, déjà en 1979, le président égyptien d'alors, Anouar el-Sadate, affirmait que «le seul facteur qui pourrait déclencher l'entrée en guerre de l'Égypte est l'eau». Ce qu'a reconnu, quelques années plus tard (en 1987), Boutros Boutros-Ghali, dans une formule devenue célèbre : «la prochaine guerre dans la région [sera] sur les eaux du Nil»¹².

Si l'eau est devenue source de conflit, c'est à cause de la forte disparité entre les pays riches et les pays pauvres quant à son accès. *Laudato Si'*, dénonce justement la «tendance croissante, en certains endroits, à privatiser cette ressource limitée, transformée en marchandise sujette aux lois du marché» (§ 30). Car, ce faisant, la loi du plus offrant s'applique aussi sur l'eau potable, réduisant cette denrée vitale au niveau d'un bien comme un autre. L'Encyclique invite à sortir de cette logique marchande, dans la mesure où l'eau n'est pas seulement un bien de consommation, mais la condition même de l'existence, puisqu'élément essentiel de (et pour) la vie. En ce sens, refuser à quelqu'un l'accès à l'eau potable, c'est lui nier le droit à l'existence.

La position que soutient ici *Laudato Si'* correspond à ce que Philippe Hugon a appelé une «approche éthique»¹³. C'est une lecture qui fait de l'eau un «bien premier» dans le sens rawlsien, c'est-à-dire un «bien utile quel que soit le projet de vie rationnel»¹⁴ et qui, comme tel, ne peut être substitué par un autre. C'est pourquoi John Rawls soutient qu'une société juste est celle

9 Cf. J. COOLEY, « The War over Water », in *Foreign Policy*, 1991, n°82, p. 3.

10 Cf. F. LASSERRE, « Le prochain siècle sera-t-il celui des guerres de l'eau ? », in *Revue Internationale et Stratégique*, 1999, n° 33, p. 110. Voir aussi F. LASSERRE, « Conflits hydrauliques et guerres de l'eau : un essai de modélisation » [voir note 6], p. 111.

11 Cf. F. LASSERRE, « Le prochain siècle sera-t-il celui des guerres de l'eau ? » [voir note 10], p. 105.

12 Cf. P. GLEICK, « Water and Conflict » in *International Security*, vol. 18, n°1, 1993, p. 85.

13 Ph. HUGON, « Vers une nouvelle forme de gouvernance de l'eau en Afrique et en Amérique latine », in *Revue Internationale et Stratégique*, 2007, n° 66, p. 68. Notons que Philippe Hugon dénombre six approches possibles du statut de l'eau potable (pp. 67-69).

14 J. RAWLS, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 93.

qui permet de posséder de tels biens premiers sociaux et qui en assure une répartition équitable entre ses membres¹⁵.

On comprend dès lors qu'un pays comme l'Afrique du Sud ait inscrit l'accès à l'eau sur la liste des droits garantis par sa loi fondamentale, obligeant l'état à tout mettre à l'œuvre pour la réalisation de ce droit¹⁶. Le Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations-Unis, est allé plus loin que la Constitution de la République Sud-Africaine, en ce sens qu'en 2002, il a proclamé que «le droit humain à l'eau est [...] la condition préalable à la réalisation de tous ses autres»¹⁷. Cette proclamation rejoint l'affirmation du Pape selon laquelle «l'accès à l'eau potable et sûre est un droit humain primordial, fondamental et universel» (§ 30).

Signalons l'amplitude de l'affirmation du Pape : l'accès à l'eau n'est pas seulement un droit primordial ou fondamental ; il est aussi un droit universel, reconnu à tout être humain, quel que soit l'endroit où il vit. Il s'agit véritablement d'un droit lié à l'homme en tant qu'homme. Et, dans la mesure où tout droit suppose en face un devoir, le droit à l'eau potable implique aussi un devoir universel. C'est pourquoi l'Encyclique parle d'une dette universelle, c'est-à-dire d'une dette qui concerne chacun à l'égard de ceux qui n'ont pas accès à l'eau potable : «ce monde a une grave dette sociale envers les pauvres qui n'ont pas accès à l'eau potable» (§ 30).

1.2. La dette écologique envers l'Afrique

Il est aussi question de dette dans le second paragraphe où il est explicitement fait mention de l'Afrique, en l'occurrence, le paragraphe cinquante-et-un. On y parle spécifiquement de la «dette écologique» des pays du Nord envers ceux du Sud. Notons que ce paragraphe se situe dans la section qui traite de l'inégalité planétaire des conséquences de la dégradation environnementale. Le constat y est fait : «ce sont les pauvres qui souffrent davantage des plus graves effets de toutes les agressions environnementales» (§ 48).

Le paragraphe cinquante-et-un identifie trois «dommages écologiques» dont souffre l'Afrique à la suite des activités économiques des pays fortement industrialisés. Il s'agit de la production, par ces industries, des gaz à effet de serre dont les conséquences sur le réchauffement climatique sont aussi partagées par l'Afrique. En deuxième lieu, l'Encyclique parle

15 CF. J. RAWLS, *Théorie de la Justice*. [note 14], 93. Voir aussi J. RAWLS, «Unité sociale et biens premiers» in *Raison Politique*, 2009, n° 33, pp. 9-43.

16 En effet, la section 27 du deuxième chapitre de la Constitution de 1996 de la République Sud-Africaine stipule : «(1) Everyone has the right to have access to : (a) health care services, including reproductive health care ; (b) sufficient food and *water* ; and (c) social security, including, if they are unable to support themselves and their dependents, appropriate social assistance. (2) The state must take reasonable legislative and other measures, within its available resources, to achieve the progressive realization of each of these rights».

17 COMITÉ DES DROITS ÉCONOMIQUES, SOCIAUX ET CULTURELS DE L'ONU, «droit à l'eau», in HCR - Conseil économique et social : Observation générale n° 15 (2002) Le droit à l'eau (art. 11 et 12 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels) (unhcr.org) (consulté le 20 février 2021).

des dégâts écologiques dus à l'exploitation de diverses matières premières africaines pour le fonctionnement de ces industries. Enfin, il est question du déversement des déchets toxiques de ces industries sur le continent africain.

Au sujet du réchauffement climatique dû à l'industrialisation, l'on sait qu'il résulte de l'émission des gaz à effet de serre. Or, s'il est vrai que l'effet de serre est en grande partie lié aux phénomènes naturels, il reste que depuis le dix-huitième siècle, la proportion due à l'activité humaine – l'effet de serre d'origine anthropique – ne fait que s'accroître, pour atteindre actuellement un niveau inquiétant. On se rappellera que le dix-huitième siècle est celui de l'émergence de l'industrie¹⁸, avec son grand besoin en énergie fossile. On peut donc établir un lien de causalité entre le grand développement de l'industrie – dans ses diverses nomenclatures – et la tendance actuelle vers le réchauffement climatique¹⁹.

Alors que, depuis deux siècles, l'industrie s'est davantage développée dans les pays du Nord, le réchauffement climatique dû aux gaz émis par l'usage de l'énergie fossile nécessaire au fonctionnement de ces industries a, quant à lui, un caractère global et universel de la planète. Car, le gaz ne respecte aucune frontière nationale : ce qui est émis à un point donné de la planète a des incidences sur le réchauffement climatique, non pas seulement de ce point du monde, mais de la planète entière. Le réchauffement climatique nous met donc en face d'une véritable mondialisation des conséquences de l'activité de l'homme sur l'environnement, sans que le bénéfice de cette industrialisation profite directement à tous.

Ainsi donc, alors que l'industrialisation se concentre uniquement dans une partie du monde et profite à une minorité, ses conséquences sur l'environnement touchent la planète entière. C'est dans ce contexte que l'Afrique se retrouve doublement victime du réchauffement climatique d'origine anthropique. D'une part, n'ayant ni ressource ni moyens techniques pour remédier et compenser éventuellement les conséquences du changement climatique, ses populations ressentent davantage les répercussions écologiques et économiques de cette mondialisation des gaz à effet de serre sans en tirer le bénéfice ; d'autre part, « l'augmentation de la température jointe à la sécheresse [y] fait des ravages au détriment du rendement des cultures » (§ 51). Nous nous trouvons dans une situation où l'Afrique s'appauvrit davantage à cause des conséquences néfastes de l'opulence industrielle des pays à fort revenu.

18 Pour en savoir davantage sur l'historique du réchauffement climatique en lien avec l'industrialisation, nous renvoyons aux études publiées, en 2002, par l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (C. BERNHARDT et G. MASSARD-GUILBAUD [dir.], *Le démon moderne. La pollution dans les sociétés urbaines et industrielles d'Europe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2002).

19 Cf. F. AGGERI et M. CARTEL, « Le changement climatique et les entreprises : enjeux, espaces d'action, régulations internationales », in *Entreprises et Histoire*, 2017, n° 86, pp. 6-7. Lire aussi F. AGGERI et O. GODARD, « Les entreprises et le développement durable », in *Entreprises et Histoire*, (2006), n° 45, pp. 6-19.

Comme si cela ne suffisait pas, le besoin en matières premières de ces industries induit à d'autres dégâts environnementaux sur le continent africain. L'Encyclique cite explicitement «la pollution par le mercure dans l'exploitation de l'or ou par le dioxyde de soufre dans l'exploitation du cuivre» (§ 51). Mais il est aussi possible de signaler les conséquences environnementales néfastes de l'exploitation minière nécessaire à l'essor de l'industrie électromécanique des pays à haute technologie.

Un pays comme la RD Congo peut servir d'illustration de ce phénomène. En effet, dans un dossier publié le 4 février 2020, le Journal belge *Le Soir* a démontré comment l'exploitation du cobalt, dans la région de Kolwezi, qui devrait être une bénédiction pour la population locale, a viré à un véritable désastre écologique et sanitaire²⁰. On parle, non seulement de la mise en péril de la biodiversité à la suite des résidus de l'exploitation minière, mais aussi des problèmes de malformation congénitale provoquée par l'inhalation des particules fines générées par la surexploitation de diverses mines. On y a, en effet, relevé des concentrations élevées de cobalt dans les urines des enfants et les atteintes à l'ADN des nouveau-nés. Tout cela, sans que le niveau de vie des riverains de ces mines connaisse quelque amélioration. Comme le souligne le Pape, ces entreprises «s'autorisent dans les pays moins développés ce qu'elles ne peuvent dans les pays qui leur apportent le capital» (§ 51).

Il en est de même du déversement des déchets sur le continent noir. Plusieurs rapports venant de diverses structures et organisations, montrent comment l'Afrique est devenue «le dépotoir de l'Occident», notamment en ce qui concerne les déchets électroniques, truffés de composants nocifs pour la santé et à l'environnement²¹. On se rappelle aussi le scandale des déchets toxiques d'origine pétrolière déversés, en 2006, dans un quartier populaire de la Côte d'Ivoire par la société pétrolière Trafigura basée aux Pays-Bas²². C'est comme si, pour les pays du Nord, la vie des Africains n'avait pas la même valeur que celle de leurs populations.

Bien plus, «certaines des stratégies de basse émission de gaz polluants», en vogue dans les pays du Nord, appellent à «l'internationalisation des coûts environnementaux, avec le risque d'imposer aux pays de moindres ressources de lourds engagements de réduction des émissions, comparables à ceux des pays les plus industrialisés» (§ 170). Ainsi, les pauvres, qui sont déjà victimes directes des besoins industriels de ces pays, seraient contraints de renoncer à leur besoin de développement pour porter, au même titre et au même niveau que ces pays, les conséquences néfastes de l'industrialisation : une nouvelle injustice !

20 Cf. C. BRAECKMAN, «Congo : le cobalt, désastre écologique et sanitaire», in *Journal Le Soir*, 4 février 2020, n° 29, pp. 2-3.

21 On lira, à ce sujet, C. DIOP et R. M. THIOUNE, (éd.), *Les déchets électroniques et informatiques en Afrique. Défis et opportunités pour un développement durable au Bénin, au Mali et au Sénégal*, Paris, Karthala, 2014.

22 Cf. AMNESTY International et GREENPEACE, *Une vérité toxique. À propos du Trafigura, du Probo Koala et du déversement de déchets toxiques en Côte d'Ivoire*, septembre 2012, in <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/afr310022012fr.pdf> (consulté le 11 janvier 2021).

II. Penser l'écologie à partir de la rationalité africaine

II.1. Faire de l'Afrique un acteur écologique

L'analyse des références de *Laudato Si'* sur l'Afrique nous met en présence d'un tableau, pour le moins, sombre. Ce continent y est décrit comme une des grandes victimes de la dégradation environnementale due à l'action humaine. Il y est uniquement vu comme le continent qui subit le désastre écologique, puisque ce désastre est la conséquence de ce qui, en grande partie, se joue ailleurs et ne dépend pas de lui.

Il est vrai que dans une autre référence (indirecte) à l'Afrique, l'Encyclique renvoie au continent de manière moins dramatique. Il s'agit du paragraphe trente-huit où le Pape cite le bassin du fleuve Congo comme un des «poumons» de la planète, à côté de l'Amazonie. Il rappelle «l'importance de ces lieux pour toute la planète et pour l'avenir de l'humanité» (§ 38), notamment le rôle de leurs forêts dans l'absorption des gaz à effet de serre et dans la biodiversité.

Pour mesurer l'apport primordial du bassin du fleuve Congo dans la régulation climatique, il ne serait pas inutile de tenir compte, non seulement de sa forêt dont l'impact sur la «respiration de la terre» n'est pas à démontrer, mais aussi de ses immenses tourbières. En effet, ces gisements des tourbes, véritables pièges à carbone naturels, sont cruciaux dans le ralentissement du réchauffement climatique. Or, les scientifiques estiment que la plus grande réserve mondiale de tourbières se trouve en Afrique, notamment sur ce bassin du fleuve Congo. Si cette réserve mondiale n'a pas encore révélé toute l'étendue de ses secrets, une récente découverte, faite autour de la localité de Lokoloma, en RD Congo, a identifié des gisements des tourbes, s'étendant sur plus de 145500 Km² et stockant quelque trente milliards de tonnes de carbone, soit l'équivalent de trois ans des émissions mondiales de gaz à effet de serre²³. Ce qui fait qu'accroître l'urgence de préserver toute cette zone, avec ses forêts et ses rivières, au risque de priver la planète d'une protection irremplaçable, ou de l'exposer à des conséquences fâcheuses²⁴. On peut donc, en ce sens, dire que le futur de la question écologique se joue et se jouera (aussi) en Afrique²⁵.

Cela étant, force est de constater que cette reconnaissance de l'apport de l'Afrique dans l'équilibre écologique de la planète ne suffit pas pour faire de ce continent un acteur majeur dans la réflexion écologique. En effet, quand il s'agit de la question écologique, la position de l'Afrique est essentiellement

23 Cf. D. C. DARGIE, I. T. LAWSON, T. J. RAYDEN, L. MILES, E. T. MITCHARD, E. E. PAGE, Y. E. BOCKO, S. A. IFO et S. L. LEWIS, «Congo Basin peatlands : threats and conservation priorities », in *Mitigation and Adaptation Strategies for Global Change*, Avril 2019, n° 24, pp. 669-686.

24 Cf. A. Huart, *Tourbières bassin fleuve Congo. Puits et bombe carbone*, Neufchâteau, Ed. Weyrich, 2019.

25 Sur l'apport de l'Afrique dans la question écologique, on lira avec intérêt l'article de Rigobert Minani Bihuzo, expert au dernier synode sur l'Amazonie (Cf. R. MINANI BIHUZO, «L'intérêt de l'Église d'Afrique pour le synode spécial sur la pan-Amazonie», in *Congo-Afrique*, (novembre 2019), n° 539, pp. 801-808.

caractérisée par la passivité : ou bien on la plaint, ou bien l'on reconnaît ses ressources naturelles comme lieux du bien-être environnemental. C'est tout au moins l'impression que l'on a à la fin de l'analyse des allusions à l'Afrique dans *Laudato Si'*. C'est d'ailleurs symptomatique que les trois paragraphes se rapportant (directement ou indirectement) au continent africain se situent dans le chapitre qui révèle l'éventail de *problèmes* écologiques qui se posent à nous aujourd'hui. Aucune allusion à l'Afrique dans la partie systématique de l'Encyclique, lorsqu'il s'agit, par exemple, de chercher de remèdes pour lutter contre la culture destructrice de l'environnement. Autant dire que, lorsqu'il s'agit de la question écologique, l'Afrique est à situer dans la colonne des « passifs » (elle est à plaindre ou à protéger), et non des « actifs » ; elle est du côté du symptôme, et non du curatif.

Ce sentiment est réconforté par le peu de référence dans l'Encyclique aux textes ou positions venant d'Afrique. En effet, alors que *Laudato Si'* a la particularité de se référer aux textes de divers auteurs ou conférences épiscopales, on ne répertorie qu'une seule citation d'un texte venant du Continent Noir. Elle se trouve au quatorzième paragraphe (partie introductive de l'Encyclique) et reprend l'affirmation de l'épiscopat sud-africain selon laquelle « les talents et l'implication de tous sont nécessaires pour réparer les dommages causés par les abus humains à l'encontre de la création de Dieu »²⁶. Aucun autre apport de l'épiscopat, des intellectuels ou de la tradition africaine dans la partie systématique, alors que les autres parties du monde participent amplement à la discussion. La voix de l'Afrique semble donc inexistante ou inaudible lorsqu'il s'agit de penser l'écologie. C'est à donner raison à ceux qui affirment que « l'Afrique a été largement absente dans les pensées de l'environnement et de l'écologie politique »²⁷.

On aurait la même impression si l'on tourne le regard vers les mouvements environnementalistes. En effet, on ne peut nier que l'Amérique du Nord a toujours fait figure de pionnière dans la dénonciation de la destruction des milieux naturels provoquée par la modernisation. En Europe, la lutte environnementaliste a été alimentée par les effets néfastes de l'industrialisation amorcée depuis deux siècles. Et le minutieux travail d'inventaire des formes de mobilisations écologiques développées en dehors d'un contexte européen ou nord-américain initié par Joan Martinez Alier et Ramachandra Guha²⁸ a permis de mettre en évidence la montée des mouvements environnementalistes dans les pays de l'Amérique Centrale et de l'Amérique du Sud, ainsi que dans le continent asiatique, avec l'Inde en tête. Mais rien sur l'Afrique ! De là, le pas est vite franchi pour dire

26 CONFÉRENCE DES EVÊQUES CATHOLIQUE D'AFRIQUE DU SUD, *Pastoral Statement on the Environmental Crisis* (5 septembre 1999), cité in PAPE FRANÇOIS, Encyclique *Laudato Si'*, § 14.

27 E. RODARY, « Crises et résistants : les écologies politiques en Afrique », in *Écologie et Politique*, (2011), n° 42, p. 19.

28 M. ALIER et R. GUHA, *Varieties of Environmentalism : Essays North and South*, Londres, Earthscan, 1997.

que l'Afrique, bien que connaissant la pire situation environnementale enregistrée sur terre, n'apporte pourtant aucune contribution à la gestion globale de l'environnement²⁹. D'où, l'amertume d'Estienne Rodary : «quand les pauvres s'invitent dans ces réflexions, l'Afrique reste marginalisée et n'apparaît pas»³⁰.

Il y aurait peut-être lieu de nuancer l'opinion insinuant que l'Afrique est une «terre vierge», en ce qui concerne la sensibilité environnementaliste. En effet, il est aujourd'hui établi que «le lieu privilégié de la première prise de conscience conservationniste fut bien souvent [...] le terrain colonial, mélange hétérogène d'éléments épars, indigènes, romantiques ou orientalistes ; le risque perceptible étant généralement celui d'un désastre écologique et social»³¹. D'ailleurs, Rodary lui-même, s'appuyant sur les travaux de l'historien britannique de l'environnement à la base de cette découverte de l'écologisme colonial, Richard Hugh Grove³², reconnaît que «les explorations des Européens dans les tropiques, puis rapidement les modifications radicales apportées aux milieux, ont fait émerger une sensibilité environnementale antérieure aux mouvements américains de la seconde moitié du XIX^e siècle»³³. Il est, toutefois, vrai qu'il signale aussi que cette sensibilité était davantage le fait de l'administration coloniale contre les pratiques des indigènes. C'est dire que «la conservation de la nature "africaine" [procédait] davantage d'une exclusion que d'une réappropriation, quand bien même les asymétries de pouvoir n'enlèvent pas toute capacité d'action aux plus exclus ou aux plus démunis»³⁴.

Peut-on alors conclure qu'à la crise liée au pillage du continent africain s'ajoutent également une crise dans les capacités de réaction des mouvements sociaux et une crise dans la capacité d'énonciation et de diffusion du message environnemental ? Ce serait oublié que l'inventaire des formes de mobilisations écologiques de Joan Alier et Tamachandra Guha date d'avant 1997, et que depuis lors les choses ont un peu évolué. Rodary lui-même signale que «le discours environnemental se diffuse en Afrique (depuis) ces deux dernières décennies comme ailleurs dans le monde»³⁵.

29 Cf. W. KELBESSA, « La réhabilitation de l'éthique environnementale traditionnelle en Afrique », in *Diogenès*, 2004, n° 207, p. 25.

30 E. RODARY, « Crises et résistants : les écologies politiques en Afrique » [voir note 27], p. 20.

31 J.-P. DELEAGE, « Aux origines de la science écologique : à propos de quelques ouvrages récents » in *Revue d'histoire des sciences*, 1992, tome 45, n° 4, p. 487.

32 Cf. R. H. GROVE, « Science coloniale et naissance de l'écologie », *Écologie Politique*, (1992), n° 2, pp. 81-97. Voir aussi R. H. GROVE, *Green Imperialism : Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995.

33 E. RODARY, « Crises et résistants : les écologies politiques en Afrique » [voir note 27], p. 20.

34 E. RODARY, « Crises et résistants : les écologies politiques en Afrique » [voir note 27], p. 20.

35 E. RODARY, « Crises et résistants : les écologies politiques en Afrique » [voir note 27], p. 20.

Quant à ce qui concerne la réflexion sur la question environnementale en Afrique, il suffirait de voir la grande littérature qui s'y développe actuellement, dans une cadence soutenue³⁶, sans oublier celle qui ne date pas seulement de cette décennie.

L'Afrique n'est donc pas un simple trou noir de la question environnementale; et ne peut être considérée uniquement comme victime du problème environnemental. Le souci écologique habite et doit habiter chaque fils et chaque fille de ce continent. Et cette mobilisation doit être à la fois politique et sociale, nourrie par une réflexion qui engage les talents propres à sa culture pour enrichir la compréhension de cette crise et participer à la recherche des solutions y afférent. L'appel des Évêques sud-africains, repris par le Pape au quatorzième paragraphe de *Laudato Si'*, trouve ici tout son sens : l'Afrique doit apporter toute la richesse de sa rationalité et de sa culture, non seulement pour réparer les dommages sur l'environnement, mais aussi pour construire une pensée capable de soutenir cette sauvegarde de notre maison commune. D'ailleurs, si l'Encyclique fait référence au document *Pastoral Statement on the Environmental Crisis* de la Conférence des évêques catholiques d'Afrique du Sud, c'est bien pour nous rappeler que «tous, nous pouvons collaborer comme instruments de Dieu pour la sauvegarde de la création, *chacun selon sa culture*, son expérience, ses initiatives et ses capacités» (§ 14). La question écologique peut donc être pensée à partir de et par l'Afrique, en partant de ce qui fait son âme, sa rationalité propre, sa culture.

II.2. La crise écologique et la culture dominante ambiante

Pour comprendre la relation entre « culture » et « question écologique », il convient d'abord de rappeler la longue histoire du vocable « culture ». Ses premières traces remontent au onzième siècle, où le substantif *cultura* renvoie à une pièce de terre travaillée pour produire des végétaux, c'est-à-dire l'agriculture. En langue française, cette acception résiste jusqu'à nos jours, comme dans l'expression « culture vivrière », alors que le sens religieux du terme – « cultura » signifiait aussi le culte religieux – datant de la même époque, est vite tombée en désuétude et ne dépasse pas le onzième siècle³⁷.

Le sens *humanistique* du terme culture, qui l'associe aux choses de l'esprit, doit donc être considéré comme une acception figurée et tardive.

³⁶ Notons, par exemple, les deux derniers volumes de la collection « Climate and Culture » de Brill Academic Publishers (Cf. I. HALTERMANN et J. TISCHLER (ed.), *Environmental Change and African Societies*, Brill Academic Publishers, Leyde 2019 et E. EHLERS & K. AMIRPUR (ed.), *Middle East and North Africa. Climate, Culture and Conflicts*, Brill Academic Publishers, Leyde 2021). On peut aussi lire M. TEYOMNOU, *L'Afrique face aux défis de la dégradation de l'environnement et du réchauffement climatique de la planète. Tome I : Comprendre pour agir. Problèmes, analyses et diagnostic*, Paris, Éditions Campus ouvert, 2019.

³⁷ Cf. C. RIVIÈRE, « Culture », in *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. II. *Les notions Philosophiques*, Paris, 1990, p. 529. Les lignes qui suivent s'inspirent aussi de cet article de Claude Rivière.

En effet, ce n'est qu'autour du quatorzième siècle, avec les humanistes de la Renaissance, que l'on commence à utiliser – dans un sens figuré – le terme « culture », en l'appliquant aux connaissances acquises. Les philosophes des Lumières (tels que Hobbes, Locke et Rousseau) porteront à son apogée ce sens intellectualiste. Le terme « culture » fait alors référence à tous les acquis et les développements des fonctions spirituelles par le moyen du travail intellectuel. Il renvoie à toutes les connaissances accumulées par les personnes doctes. Cette approche coïncide avec la montée et la généralisation de l'éducation, celle-ci étant le *medium* par lequel l'esprit humain se « cultive », développe sa science.

C'est à partir de cette acception humanistique que se forgera, petit à petit, le sens collectif et identitaire du vocable « culture ». Claude Rivière situe ce fléchissement au cours du dix-neuvième siècle, sous sa forme germanique, *Kultur*³⁸. Dans ce cas, « culture » renvoie à ce qui est commun à un groupe d'individus et le soude ; aux valeurs et traits distinctifs qui permettent de reconnaître un certain nombre de personnes comme membres d'un regroupement. C'est dans ce sens que le sociologue québécois Guy Rocher, qui fait autorité en la matière, la définira comme « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte »³⁹. Le Sénégalais Léopold Sédar Senghor est encore plus précis. Pour lui, la culture « est une certaine façon, propre à chaque peuple, de sentir et de penser, de s'exprimer et d'agir. Et cette "certaine façon", ce caractère [...] est la symbiose des influences de la géographie et de l'histoire, de la race et de l'ethnie »⁴⁰.

On peut donc dire que la culture conditionne en grande partie les comportements individuels et collectifs. Elle détermine la manière d'appréhender le monde et les autres. Elle est comme notre regard⁴¹ sur le monde, notre approche envers ce qui nous entoure. En somme, elle correspond à la vision que l'homme a de lui-même et du monde qui l'entoure. C'est dans ce sens que la culture a une incidence sur la question écologique et qu'elle influe sur notre manière de traiter la nature : notre vision du monde conditionne effectivement la gestion de notre environnement.

On comprend, dès lors, que la culture soit considérée comme un des axes transversaux de l'Encyclique *Laudato Si'*. Le Pape François, reprenant les enseignements de son prédécesseur, se dit convaincu que « la dégradation de

38 Cf. C. RIVIÈRE, « Culture », p. 529.

39 G. ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Ed. H.M.H, 1969, p. 88.

40 L. S. SENGHOR, *Les fondements de l'Africanité ou négritude et arabité*, Paris, Présence Africaine, 1967, p. 47.

41 Non pas un regard statique, puisque la culture peut connaître d'évolutions et de changements. Il reste que ces changements sont imperceptibles, dans la mesure où ils s'opèrent très lentement et pendant une période très longue. Notons aussi que « culture » avoisine « civilisation », bien que ce dernier terme a toujours eu des relents comparatifs, et donc discriminatoires.

l'environnement est étroitement liée à la culture qui façonne la communauté humaine»⁴². Il note, par exemple, que le problème d'eau – notamment son gaspillage – «est en partie une question éducative et *culturelle*, parce que la conscience de la gravité de ces conduites, dans un contexte de grande injustice, manque» (§ 30). D'une manière générale, *Laudato Si'* fait un lien indéfectible entre la crise écologique actuelle et ce que le Pape appelle la «culture du déchet», caractéristique du monde ambiant, habitué à tout transformer en ordures (§§ 21-22).

Il ne suffit pas de constater que la crise écologique actuelle est intimement liée à la culture ambiante. Encore faut-il déterminer les aspects de cette culture qui expliquent ce lien. Pour ce faire, il n'est pas superflu d'identifier le moment où la tendance au dépérissement de l'environnement s'est élancée.

Pascal Acot situe la montée de la prise de conscience du problème écologique aux Temps modernes⁴³. On peut en déduire que la dégradation environnementale était devenue criante et inquiétante à cette époque. Or, nous savons que cette époque est caractérisée par les prémices de la première révolution industrielle, et par la colonisation mentale et matérielle du monde par l'Occident. Ces deux événements signent une rupture radicale avec le type de rapport à la nature (et leurs diverses représentations) que toutes les sociétés ont pu connaître jusqu'à eux⁴⁴. Ils inaugurent une nouvelle ère, basée sur la prétention d'une constante domination du monde.

De là à considérer la nature comme un «simple outil» à la disposition de l'homme, il n'y a qu'un pas. Celui-ci a été vite franchi par Francis Bacon, par exemple. Pour preuve, dans son roman, *Nouvelle Atlantide*, il promeut un monde dont l'homme est le centre, une société dont le principe d'organisation est celui de la science, et dont le seul but est «de connaître les causes, les mouvements, et les vertus secrètes que la nature renferme en elle-même; de donner à l'empire de l'esprit humain, toute l'étendue qu'il peut avoir»⁴⁵. Nous sommes là en présence d'une pensée où est assumée «l'inéluctabilité de la domination de la nature par la raison et l'économie humaines, sa désacralisation et sa mercantilisation, jusqu'à l'industrialisation récente de la vie elle-même»⁴⁶. Karl Marx parlera de la volonté «d'exploitation de la nature entière, de la Terre en tous sens»⁴⁷. Pour tout dire, on reconnaît à l'homme une autorité absolue sur la biosphère.

42 BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate*, § 51, cité in *Laudato Si'*, § 6.

43 Cf. P. ACOT, *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, 1988, p. 44.

44 Cf. J.-P. DELEAGE, «Aux origines de la science écologique : à propos de quelques ouvrages récents», [voir note 31], p. 477.

45 Fr. BACON, *La Nouvelle Atlantide*, Genève, Ed. Arbre d'Or, 2008, p. 48.

46 D. WORSTER, *Les pionniers de l'écologie*, Paris, Ed. Le Sang de la Terre, 2009, p. 254.

47 K. MARX, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Ed. Anthropos, 1967, p. 367.

Cette culture de domination a dorénavant pris racine dans l'esprit de l'homme moderne qui la considère comme la seule manière d'appréhender la réalité. L'influence cumulée de la Réforme et de la Contre-Réforme, puis du scientisme des siècles suivants, viendra consacrer et installer durablement cet anthropocentrisme absolu. Comme l'a noté Jean-Pierre Déléage, «cette vision prométhéenne de la soumission de la nature à l'humain [a fini par devenir] hégémonique dans la culture occidentale»⁴⁸, au point que celui qui ose penser autrement est considéré comme un barbare, un sauvage. L'unique rapport avec le monde qui nous entoure est celui de l'utilité, la technique devenant l'unique paradigme interprétatif de l'univers.

La conséquence directe d'une telle approche de l'univers est d'amener, petit à petit, la science à abandonner sa mission explicative du monde phénoménal pour s'adonner à la recherche effrénée de l'efficacité à travers l'omniprésence de la technique. Il s'agit de donner une orientation techniciste à l'activité scientifique. Cette approche revendiquera le beau nom de «Raison instrumentale», que l'on considère comme l'accomplissement naturel de la science moderne et sa nouvelle expression.

Certes, Gilbert Hottois soutient que, *a priori*, le mariage entre la science et la technique n'est pas, en soi, une mauvaise chose, dans la mesure où elles ne sont pas condamnées à s'ignorer, mais appelées à s'articuler très étroitement⁴⁹. Il constate, toutefois, qu'en pratique, la technoscience – l'appellation qu'il donne à ce mariage – est vite «devenue une sorte de mal absolu, concentrant tous les fléaux de l'époque : technicisme et technocratie, capitalisme multinational, néo-libéralisme économique, pollution, épuisement des ressources, effet de serre, impérialisme américain, globalisation, injustice mondiale, disparition des valeurs humanistes, etc.»⁵⁰.

Michel Freitag a aussi soutenu le caractère naturel du technicisme ambiant, arguant que l'homme est naturellement lié à la technique. Il affirme ainsi la dimension ontologique du technicisme humain, sans pour autant en faire l'unique modalité de l'action humaine. En effet, pour lui, «ontologiquement, la technique ou la technicité est une *dimension essentielle*, mais cependant *partielle ou non suffisante* de l'action humaine, et plus largement de toute activité subjective dans le monde»⁵¹. Autrement dit, la technique, tout en étant une de ses dimensions essentielles, ne peut, seule, expliquer la dynamique de l'action humaine. Son «ontologisation» *repose sur l'ontologie substantielle de la volonté humaine*. Dès lors, celle-ci est capable de rester elle-même ; de demeurer maîtresse réfléchie des fins de

48 J.-P. DELEAGE, « Aux origines de la science écologique : à propos de quelques ouvrages récents » [voir note 31], p. 479.

49 Cf. G. HOTTOIS, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 14.

50 G. HOTTOIS, « La technoscience : de l'origine du mot à son usage actuel » in J.-Y. GOFFI (dir.), *Regard sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006, p. 23.

51 M. FREITAG, *L'oublie de la société. Pour une théorie critique de postmodernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 245.

la technique, fidèle en cela à sa vocation de tendre vers la conscience de soi et du monde. Malheureusement, elle peut aussi s'abandonner à la technique, acceptant, de ce fait, sa propre réification, en conférant à la technique et à sa dynamique une portée ontologique immédiate. Tout serait donc question de la liberté et de la responsabilité de l'homme⁵².

Dans ses travaux ultérieurs, Freitag fera le constat amer que c'est la deuxième alternative qui a pris le dessus dans la culture contemporaine. En effet, mariée à la science, la technique a fini par atteindre une certaine autonomie, en vertu du caractère autoréférentiel de la logique technoscientifique. C'est cette logique qui oriente, de manière autonome, le développement de la science (qui s'éloigne ainsi de son but explicatif de l'homme et du monde), sans se référer directement aux besoins et aux aspirations de l'homme⁵³. Pire encore, tout laisse à croire que c'est la technique qui dicte à l'homme (et à la science) ses besoins et ses aspirations, se donnant à elle-même le statut «d'une puissance qui ne connaît et ne respecte aucune limite interne ou externe à son emprise sur la réalité»⁵⁴. En cela, Michel Freitag rejoint Jacques Ellul pour qui, «lorsqu'on recherche une "culture" ou un humanisme pour la société technicienne, c'est toujours à partir du fait que l'homme en question est avant tout fait pour la technique, le seul grand problème est celui de l'adaptation»⁵⁵. Le drame dans cette situation est que cet homme-technisé «n'a aucun point de référence intellectuel, moral, spirituel à partir de quoi il pourrait juger et critiquer la technique»⁵⁶.

C'est justement cette «tendance, pas toujours consciente, à faire de la méthodologie et des objectifs de la technoscience un paradigme de compréhension qui conditionne la vie des personnes et le fonctionnement de la société» (§ 107) que le Pape identifie comme la cause principale de la crise écologique actuelle. Cette approche, basée sur l'efficacité, n'hésite pas à laisser de côté tout ce qui – personne ou objet – ne participe pas à l'efficacité, ou n'y correspond plus. Le non-efficace devient ordure, bonne à rien, donc destiné à être jeté. Cette culture a pris aujourd'hui un solide ancrage dans la vie de l'humanité, dans la mesure où le paradigme technocratique qui l'a produite «est devenu tellement dominant qu'il est difficile de faire abstraction de ses ressources, et il est encore plus difficile de les utiliser sans être dominé par leur logique» (§ 108).

52 Cf. M. FREITAG, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de postmodernité* [voir note 51], 246.

53 Cf. M. FREITAG, «Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes», in *Revue du Mauss*, 2005, n° 25, p. 174.

54 M. FREITAG, «Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes» [voir note 53], p. 157.

55 J. ELLUL, *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 349.

56 J. ELLUL, *Le système technicien* [voir note 55], p. 352.

La résolution de la crise écologique nécessite, dès lors, non seulement un engagement factuel en faveur de l'environnement et de l'homme, mais aussi, de manière radicale, un changement de paradigme de compréhension de la réalité, un renouveau culturel. Car, seul un tel renouveau viendrait à bout de la crise, en impulsant de l'intérieur un engagement efficient en faveur d'une écologie intégrale, qui tient ensemble le respect de l'environnement, la justice et la paix.

Il reste que *Laudato Si'* fait amèrement le constat que « nous n'avons pas encore la culture nécessaire pour faire face à la crise » (§ 53) environnementale et humaine qui nous assaille. Plus loin, la même Encyclique reconnaît qu'il nous manque « aujourd'hui une éthique solide, une culture et une spiritualité qui limitent réellement [l'action humaine] et la contiennent dans une abnégation lucide » (§ 105). D'où, la nécessité « d'avoir aussi recours aux diverses richesses culturelles des peuples » (§ 63) pour sortir de la clef unique d'interprétation et de transformation de la réalité que nous a imposée le paradigme technoscientifique, et qui nous a conduits à la crise écologique actuelle.

Le changement de paradigme consiste ainsi, non pas au refus des atouts et des bienfaits de la culture dominante de notre époque, mais à son élargissement et son enrichissement par d'autres formes de sagesse. Il s'agit de donner à l'homme d'aujourd'hui un autre point de référence pour lui permettre de critiquer sa situation, et remédier ainsi aux tares de « l'homme technisé » que signalait Jacques Ellul. De cette manière seront brisés le monopole et l'omnipotence du paradigme « technoscientifique » pour permettre à l'humanité de « prendre conscience de la nécessité de réaliser des changements de style de vie » (§ 23), cette ouverture culturelle lui servant de motivation et de chemin éducatif nécessaires à ce changement.

II.3. La culture africaine au service de l'écologie intégrale

La rationalité propre à l'Afrique peut servir la cause environnementale en offrant à l'homme moderne de nouveaux repères pour penser son rapport au monde. De cette manière, le continent quitterait la passivité dans laquelle il est souvent maintenu lorsqu'il est question de penser le problème écologique. Il revêtirait l'habit d'une force d'initiative et d'ambition créatrice sur tout ce qui concerne son destin et celui du monde.

L'on peut se poser la question de l'unité d'identité du continent africain. Nous devons donc préciser que, quand nous parlons d'Afrique, nous faisons allusion à la culture de l'Afrique subsaharienne, de l'Afrique dite « Noire ». Aussi, si, comme le soutient Joseph Masson, « du point de vue ethnologique, [l'expression "Afrique Noire"] (...) couvre en fait bien des diversités »⁵⁷,

57 J. MASSON, *Père de nos pères*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988, p. 10.

doit-on reconnaître que l'ampleur d'éléments culturels fondamentaux communs à toute l'Afrique subsaharienne dépasse de loin ces diversités. En effet, une observation attentive de l'Africain révèle une convergence dans la conception de son être au monde⁵⁸. Ce qui autorise de tenir un discours général sur le continent noir. Notre approche s'oppose ainsi, tant au négationnisme vague «de ceux qui pensent qu'aucune culture n'existait en Afrique avant le contact avec l'Occident», qu'à l'impérialisme narcissique «de ceux qui, tout en admettant l'existence de ces cultures, exigent leur remplacement par des concepts importés d'Europe; attitude qui consiste à tout juger à l'aune des critères européens»⁵⁹.

Non pas que nous nions le contact permanent de la culture africaine avec l'extérieur ou son infléchissement à la suite de ce contact, nous savons bien qu'aucune culture ne peut prétendre rester indéfiniment autarcique et statique à travers les siècles. Il reste que l'évolution d'une culture peut toucher, soit sa morphologie, soit ses institutions et ses modes d'expression, ou encore la vision fondamentale du monde qu'elle véhicule. Si la morphologie d'une culture ou son expression peut, à plus ou moins long terme, évoluer substantiellement, la vision du monde qu'elle porte – son optique de «donation de sens», constitué des certitudes inaliénables – résiste plus longuement et plus fortement au changement. C'est d'ailleurs ce qui est apparu dans l'analyse de la culture occidentale dont la veine technicienne, qui trouve ses racines à la Renaissance, a traversé des siècles jusqu'à guider le monde contemporain, sous la forme de la «technoscience».

L'optique de donation de sens, avec ses certitudes inaliénables – la manière de voir le monde –, constitue, en ce sens, le socle, le substrat qui demeure à travers le temps, et qui permet d'identifier une culture malgré les changements d'expressions qu'elle peut connaître. Il s'agit du «“socle” qui porte tout agir [...], qui fait que l'on ne puisse mieux comprendre quelqu'un qu'à partir de “ce à quoi il croit”, c'est-à-dire à partir de son “socle”, du socle de ses certitudes les plus profondes, un socle qui est “invisible”, plus intérieur à lui-même et qui porte à la fois la vision du visible et la conviction de l’“invisible”»⁶⁰.

58 Cf. C. DUNDAS, « Native Laws of some Bantu Tribes of East Africa », in *Journal of Royal Anthropological Institute*, 1921, n° 51, p. 217.

59 A. LENTIAMPA SHENGE, « La culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique », in *NRT* 133 (2011), p. 405.

60 NTIMA NKANZA, « La quête du divin en Afrique : autopsie d'une crise et grille possible de lecture », in *Telemia*, 2007, n° 128, p. 10.

En ce qui concerne l'Afrique, nous pouvons dire que la vie⁶¹ comme valeur suprême constitue le « socle de résistance » qui n'a jamais cédé aux assauts des nouveautés et importations culturelles qui l'ont assiégée depuis des siècles. En effet, à bien observer le monde africain, la réalité a toujours été perçue et interprétée à partir des aspects dynamiques – tels que la fécondité, le sens de la famille, le respect des morts ou encore une certaine harmonie avec la nature – liés à l'éclosion et à la promotion de la vie. La vie constitue ainsi le filtre à travers lequel l'Africain voit la réalité.

La vision du monde de l'Africain, reposant sur la valeur suprême de la vie, a été consacrée dans l'expression « force vitale » que Placide Tempels a mise en exergue pour caractériser ce que tous les Bantous ont en commun : « il est dans la bouche des Noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs, les suprêmes aspirations. Ils sont comme des variations sur un leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée et dans tous leurs faits et gestes. Cette valeur suprême est la vie, la force, vivre fort ou force vitale »⁶².

La vie ou « force vitale » apparaît donc comme la substance, le substrat de la vision africaine du monde. Elle est le trait caractéristique de la rationalité africaine ; rationalité qui définit et façonne le cadre dans lequel les concepts imbriqués de personne, de communauté et de nature se fondent et trouvent leurs sens⁶³.

Puisque la force vitale est cette énergie qui affirme et renforce la vie, en déterminant le monde et l'étendue de la survie, il va de soi qu'une vie significative sera celle qui maximise la force vitale dans tous les aspects de la vie d'une personne⁶⁴. Et, parmi ces multiples aspects de la vie de la personne, il y a l'environnement, il y a le cosmos.

61 C'est la conclusion à laquelle nous sommes parvenus dans l'étude sur « la culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique » à laquelle nous avons déjà fait allusion. Une telle conclusion se base sur l'analyse de plusieurs textes de divers horizons, tels que les documents autour de deux derniers synodes sur l'Afrique et les écrits divers philosophes africains du rang de Placide Tempels, Fabien Éboussi Boulaga, Paulin Hountondji, Engelbert Mveng, etc. (Voir A. LENTIAMPA SHENGGE, « La culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique » [voir note 58], pp. 407-411). Nous pouvons aller plus loin encore dans l'histoire de l'Afrique et en appeler à la « Charte Mandé nouveau », dite aussi « Serment des chasseurs », attribuée à Soundjata Keita, fondateur de l'Empire du Mali. Cette Charte, vieille de plus de sept siècles, puisque datant de 1222, a comme fondement la primauté de la vie. Ne s'ouvre-t-elle pas par cette déclaration : « Toute vie (humaine) est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie. Mais une vie n'est pas plus ancienne, ni plus respectable qu'une autre vie. De même qu'une vie n'est pas supérieure qu'une autre vie » ? C'est cette préséance de la vie sur toute autre chose qui fonde l'ensemble de droit, ainsi que nous le lisons au second paragraphe : « Toute vie étant une vie, tout tort causé à une vie exige réparation » (Lire, à ce sujet, Youssouf Tata Cissé et Wā Kamissoko, *Soundjata, la gloire du Mali*, Paris, Éditions Karthala, 2009).

62 P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965, p. 30.

63 Cf. I. CHIJINDU NGANGAH, « Vital Force, Personhood and Community in African Philosophy: An Ontological Study », in *The International Journal of Humanities & Social Studies*, (2019), 7/10, p. 48.

64 Cf. A. AGADA, « The African vital force theory of meaning in life », in *South African Journal of Philosophy*, (2020), 39/2, p. 103.

En effet, pour l'Africain, l'expression « vie » ou « force vitale » ne se réfère pas seulement aux personnes ; elle concerne aussi le monde végétal et animal ; elle renvoie à tout ce qui vit ou accompagne l'existence ; et au cosmos qui les héberge tous, participe au renforcement de leur force vitale. Car, « au-delà des relations interpersonnelles, l'Africain sait que tout le cosmos s'emploie à le faire grandir, de sorte qu'entre lui et la création, il y a une interaction indispensable placée au service du bien-être mutuel de la personne humaine et de l'univers tout entier »⁶⁵. De cette manière, il y a comme un lien d'engendrement, d'enfantement mutuel, non seulement entre les membres de la communauté, mais aussi entre les humains et le cosmos⁶⁶. Autrement dit, l'on ne peut s'épanouir comme personne dans le monde africain qu'en étant étroitement en relation avec les autres et avec le cosmos. L'épanouissement de l'un amène au bien-être de l'autre, et vice versa.

Nul besoin donc, pour l'Africain, d'évoquer une quelconque « heuristique de la peur » pour justifier la responsabilité qui lui incombe dans la sauvegarde de la nature. Une telle responsabilité découle de l'engendrement mutuel qui le lie aux autres et au cosmos à travers la vie qu'ils partagent tous, comme don reçu. La responsabilité envers les autres et envers l'environnement découle de cette vie reçue. Celle-ci fonde toute éthique et toute l'éthique africaines. L'Africain est mieux placé pour saisir l'enjeu de la crise écologique que nous vivons, qui est, en fin de compte, la vie⁶⁷. Autant dire que l'on ne peut comprendre la nécessité d'un engagement en faveur de l'environnement, en faveur de l'écologie, sans se référer à la valeur de la vie. Écologie et vie marchent ensemble ; et l'on ne peut séparer l'une de l'autre.

Il est d'ailleurs symptomatique, à ce sujet, que les diverses formulations de l'impératif catégorique sur lequel est construite toute la théorie de la responsabilité écologique au temps de la technoscience de Hans Jonas tournent autour de la notion de « vie », insinuant ainsi la centralité de la problématique de la vie dans toute approche de la question écologique : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une *vie* authentiquement humaine sur terre », ou bien « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle *vie* », ou encore « Ne compromets pas les conditions pour la *survie* indéfinie de l'humanité sur terre »⁶⁸. La rationalité africaine n'a donc pas attendu que le monde soit mis en danger de destruction par le pouvoir technologique de l'homme pour faire de la vie la base de sa rationalité.

65 B. BUJO, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, Schwabe Verlag, Fribourg 2020, p. 44. Voir aussi les pages 54-55 pour ce qui est de l'engendrement mutuel.

66 Le principe d'engendrement mutuel peut aussi permettre de lire la dernière encyclique du Pape François, *Fratelli Tutti*, avec les yeux africains.

67 Cf. J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère* [voir note 3], p. 124.

68 H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 30-31. Nous soulignons.

Il en est de même de l'archétype jonasien du «nouveau-né»⁶⁹, tant décrié par ses contradicteurs⁷⁰. Il trouverait un appui de taille dans la conception tridimensionnelle de la famille en Afrique⁷¹, qui englobe à la fois le monde visible et invisible et dont une des trois dimensions, les «non-encore-nés» (à côté de deux autres dimensions, en l'occurrence les vivants et les morts) sont partie intégrante de notre monde, donc déjà présents, et non seulement liés au futur, à l'avenir.

Emmanuel Levinas aurait pu, pour sa part, trouver dans le principe d'engendrement mutuel de la culture africaine un appui métaphysique pour fonder définitivement son rejet du totalitarisme du sujet découlant de l'ontologie traditionnelle, qui consacre la primauté de l'égo. En effet, dans la rationalité africaine (comme chez Levinas), le sujet n'est pas la mesure de toute chose. Il ne constitue pas le pôle constituant. Car, en réalité, il est constitué par les autres, par sa communauté de vie : c'est celle-ci qui lui donne son identité et le fait être tel.

En définitive, la rationalité africaine propose une image de l'homme aux antipodes de l'anthropologie subjacente de la culture qui a conduit à la crise écologique que nous connaissons aujourd'hui. René Descartes n'est pas totalement étranger dans la cristallisation d'une telle culture. En exaltant la raison, il l'a rendue, d'une certaine manière, autonome, non seulement du corps, mais aussi du monde qui l'entoure et qui lui sert d'habitable. Au final, seul l'esprit, *res cogitans*, a droit de revendiquer le statut de vérité, et donc de la respectabilité. La *res extensa* ne peut, tout au plus, bénéficier que de la plausibilité, sans assurance propre. Par conséquent, elle est appelée à ne se contenter que d'une fonction pragmatique ; de n'être qu'au service de ce qui peut assurer le bien-être du sujet. Derrière la crise écologique actuelle, il y a donc le problème de l'identité de l'homme comme sujet.

Dans un article sur le capitalisme⁷², nous avons montré que le statut anthropologique du sujet promu par la culture occidentale est celui d'individu. Or, le propre de l'individu est de se conjuguer essentiellement sur le mode de ce que Paul Ricœur appelle «identité-idem»⁷³, c'est-à-dire une identité qui refuse, en son sein, toute place à l'altérité. Une telle identité est toujours dans le particularisme, en ce qu'elle met d'abord en avant ce qui la différencie. En cela, elle regorge un fond de négativité, dans la mesure où ce qui compte, c'est son unicité. Ce n'est pas pour rien que l'idée d'individu va toujours de pair avec celle d'autonomie ; et la seule conception

69 Cf. H. JONAS, *Le principe responsabilité* [voir note 68], pp. 14 et 184.

70 Cf. B. SÈVE, «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité», *Esprit* 165 (1990), pp. 72-88. Pour une discussion serrée sur la question, nous renvoyons à notre livre sur Ricœur (Cf. A. LENTIAMPA SHENGÉ, *Paul Ricœur. La justice selon l'espérance*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2009, pp. 245-247).

71 Cf. B. BUJO, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité* [voir note 65], pp. 43-54.

72 Cf. A. LENTIAMPA SHENGÉ, «De l'ère de l'individu à l'ère de la personne. Pour une économie à visage humain», in *Gregorianum*, (2013), 94/4, pp. 833-847.

73 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 12.

de la responsabilité qu'elle accepte est celle qui découle du choix propre, de la liberté. Malheureusement, comme a prévenu Jacques Ellul, « lorsqu'on fait de l'individu la valeur suprême, on finit par aboutir à une société désintégrée »⁷⁴. La désintégration de l'environnement dans un monde basé sur la conception de l'homme comme « individu » était donc inéluctable.

L'idée que l'Africain se fait du sujet est aux antipodes de la notion d'individu dont la pauvreté anthropologique ne pouvait conduire qu'à la réduction de l'homme au rang des objets, ouvrant ainsi le chemin à une culture du déchet. S'il faut nécessairement chercher un équivalent occidental de la conception africaine de l'homme, nous choisirons alors la notion de personne. Non pas seulement parce que cette notion, par son étymologie, renvoie au visage, à la face, mettant ainsi en exergue l'idée de relation et de communauté comme essentielle à la nature de l'homme. C'est surtout parce que, contrairement à celle d'individu – qui, insistant sur l'unicité, s'insère dans une catégorie commune aux choses –, la notion de personne introduit l'idée de « singularité ». Cette idée correspond bien à ce qu'est fondamentalement l'Africain : malgré ce que l'on soutient habituellement au sujet de son prétendu « communautarisme », son identité résulte davantage de la synthèse de l'universel et du particulier. Sa singularité fait qu'il ne peut pas être ramené au rang des objets. Et, justement, Emmanuel Mounier, le grand penseur du personnalisme, soutient que « la personne n'est pas un objet. Elle est même ce qui dans chaque homme ne peut être traité comme un objet »⁷⁵. Nous pouvons donc donner raison à Paul Ricœur qui pense que, « si la personne revient, c'est qu'elle reste le meilleur candidat pour soutenir les combats [écologiques de notre temps] ; je veux dire : un candidat meilleur que toutes les autres entités qui ont été emportées par les tourmentes [de la crise] »⁷⁶.

La rationalité africaine offre ainsi à l'écologie intégrale l'image de l'homme qu'il lui faut pour se construire. Car, comme le note le Pape François dans *Laudato Si'*, « il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate » (§ 118). La rationalité africaine invite à approcher de l'environnement avec un regard qui va au-delà de l'immédiateté, renonçant à la position de conquérant, pour entrer dans une attitude d'émerveillement, conscients que nous sommes intimement liés à tout ce qui existe (§§ 11 et 36).

74 J. ELLUL, *Propagandes*, Paris, Librairie Armand Colin, 1962, p. 106.

75 E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, Que sais-je ?, 395, 2001, p. 5.

76 P. RICŒUR, « Meurt le personnalisme, revient la personne... », in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, 1992, p. 198.

Conclusion

Alors que la crise écologique actuelle appelle l'humanité «à prendre conscience de la nécessité de réaliser des changements de style de vie» (§ 23), la rationalité africaine vient offrir à la réflexion des ressources pour le renouveau de la culture, des ressources à même de soutenir une écologie intégrale. À la place de la culture du déchet – et donc de la mort – qui colonise le mental de l'homme contemporain, cette rationalité africaine offre une culture de la vie. Elle nous enseignera une conception du bonheur qui ne se résume pas dans l'accumulation des biens de la nature, mais aspire à une vie équilibrée, où entre en jeu, non seulement un accomplissement personnel, mais aussi l'accomplissement communautaire dans un environnement sain.

Un dialogue approfondi avec la culture africaine «permettra de retrouver l'esprit de la Terre, de l'Air, de l'Eau ou de l'arbre violé, torturé et exploité à cause de la cupidité humaine»⁷⁷. Sa rationalité propre constituera un ressort pour un discours renouvelé sur l'écologie. Elle irradiera de sa lumière les tentatives de la philosophie occidentale contemporaine qui, à l'instar des travaux de Hans Jonas ou d'Emmanuel Levinas, peuvent nourrir la réflexion écologique. Elle leur octroiera de nouvelles armes pour répondre aux critiques (et limites) habituellement adressées à leurs propositions.

De la sorte, là où l'autonomie promue par la culture occidentale, à la base de la crise écologique, stipule que «chaque individu dispose d'un véritable monopole sur sa vie», dans la mesure où «la vie de chaque individu lui est propre»⁷⁸, la rationalité africaine basée sur le principe de l'engendrement mutuel rappellera que la vie nous vient d'abord des ancêtres, sources de fécondité, avant de provenir de l'union conjugale des parents qui sont invités, à leur tour, à la renforcer en la transmettant aux enfants⁷⁹. Là où l'impérialisme du sujet qu'a dénoncé Lévinas n'entrevoit comme l'unique relation possible à établir avec le monde que celle d'ustensile, de jouissance, de consommation⁸⁰, la culture africaine appellera à une «éthique de la solidarité avec notre mère la Terre»⁸¹. Là où, pour la culture technocratique, l'épanouissement consiste dans la possession et la consommation, la culture africaine nous dira que «l'on ne peut s'épanouir qu'en étant étroitement en relation d'harmonie avec les autres et avec l'univers»⁸². ■

77 J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère* [voir note 3], 128.

78 J.T.A. ROSTAN, *Le capitalisme et sa philosophie*, Édition électronique, 2009, 9, www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2012/06/Rostan-Le-capitalisme-et-sa-philosophie.pdf (consulté le 15 avril 2021).

79 Cf. M.-V. TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie*, Fribourg, Ed. Universitaires de Fribourg, 1995, pp. 135-136.

80 Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 1992, pp. 137-138.

81 J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère* [voir note 3], p. 128.

82 B. BUJO, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, [voir note 65], p. 54.