

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR (UCAD)

ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES DE LA VIE, DE LA SANTÉ ET DE

L'ENVIRONNEMENT (ED-SEV)

FACULTE DES SCIENCES ET TECHNIQUES (FST)



Année : 2020

N° d'ordre : 202008

THESE DE DOCTORAT UNIQUE

Spécialité : Environnement

Présentée par :

Akowanou Clément AHOUCANDJINOUC

Les fondements philosophiques de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau au Bénin. Cas des adductions d'eau villageoises et du poste d'eau autonome de l'arrondissement de Hèkanmè.

Soutenue le 14 Décembre à partir de 09 heures

Devant le jury composé de :

- Président :** M. François Joseph CABRAL, Professeur Titulaire CAMES en Economie à l'UCAD
- Rapporteurs :** M. Bado NDOYE, Maître de conférences CAMES en Philosophie à l'UCAD
- M. Benjamin Sombel SARR, Professeur Titulaire CAMES en Lettres et sciences humaines à l'UCAO
- M. Ibrahima LY, Professeur Titulaire CAMES à la FSJP / UCAD
- Examineurs :** M. Mouhamed Abdallah LY chargé de recherche titulaire à l'IFAN, Maître de conférences CAMES en Sciences du langage à l'UCAD
- M. Jean Birane GNING, Docteur Economiste environnementaliste à l'ISE / UCAD
- Directeur de thèse :** M. Abdoulaye SENE, Maître de conférences CAMES en Sociologie
- Co-directeur de thèse :** M. Cheikh Ibrahima NIANG, Maître de conférences CAMES en Socio-anthropologie

DEDICACE

DEDICACE

A mon cher père Ahouandjinou Zinsou Epiphane

A ma chère mère Houssou Bodourin

A mon cher frère dominicain Bruno Cadoré op.

REMERCIEMENTS

REMERCIEMENTS

Arrivé au terme de ce parcours, je voudrais remercier tous ceux qui ont contribué de près ou de loin à l'aboutissement de cette œuvre.

Mes remerciements vont à mon directeur Pr Abdoulaye SENE qui a bien voulu accepter spontanément et généreusement de diriger cette thèse, et à mon co-directeur de thèse Pr Cheikh Ibrahima NIANG, pour sa disponibilité et ses généreuses orientations dans la conduite de cette étude.

J'exprime ma reconnaissance au Pr Bienvenu SAMBOU directeur de l'ISE et responsable de la mention Biodiversité et environnement à l'Ecole Doctorale Science de Vie, de la Santé et de l'Environnement pour l'accompagnement et les encouragements.

Au frère Benjamin Sombel SARR, au frère Philippe VERDIN et à tous mes frères de la Province saint Augustin en Afrique de l'Ouest, mes remerciements pour la fraternité, le soutien et la collaboration.

A ma famille naturelle pour les encouragements et le soutien indéfectible, je dis toute ma gratitude.

A mes ami(e)s et connaissances pour le soutien, la communion et les encouragements je dis un grand merci.

Mes remerciements au Dr Albert Gautier NDIONE pour les corrections apportées dans la rédaction de ce rapport et pour les conseils.

A mes collègues des laboratoires SAHARA et UER/EGDD pour les critiques et les contributions je exprime toute ma reconnaissance.

A M. Joseph DANGBENON, Maire de la Commune de Zè et à M. Florent AWEDE, chef de village de Hêkanmè centre, je dis merci. Aux moines du monastère de Hêkanmè, pour le bon accueil qui m'a permis de nouer un contact avec la population et recueillir suffisamment d'information, je suis reconnaissant et avec eux je rends grâce à Dieu.

J'exprime ma profonde gratitude à Nestor HOUNDETE et Emile ETEKA pour leur collaboration et leur disponibilité dans la collecte des données.

SIGLES ET ACRONYMES

| | |
|------------|---|
| ACEP : | Association des consommateurs d'Eau Potable |
| AEP : | Adduction d'Eau Potable |
| AEV : | Adduction d'Eau Villageoise |
| ASECNA : | Agence de la Sécurité Nationale Aérienne |
| AUE : | Association des usagers d'eau |
| BF : | Borne Fontaine |
| CAR : | Coopérative d'Aménagement Rural |
| CARDER : | Centre Agricole Régional pour le Développement Rural |
| CLCAM : | Caisse Locale de Crédit Agricole Mutuel |
| DAO : | Dossier d'Appel d'Offre |
| DGEau : | Direction Générale de l'Eau |
| DIEPA : | Décennie Internationale pour l'Eau Potable et l'Assainissement |
| DSE : | Doctrine Sociale de l'Eglise |
| DUDH : | Déclaration Universelle des Droits de l'Homme |
| EPP : | Ecole Primaire Publique |
| FPM : | Forage équipé de Pompe à Motricité |
| PEA : | Point d'Eau Autonome |
| PED : | Pays En Développement |
| PEM : | Point d'Eau Moderne |
| OMS : | Organisation Mondiale de la Santé |
| ONAB : | Office National du Bois |
| ONG : | Organisation Non Gouvernementale |
| PADEAR : | Programme d'Appui au Développement du secteur de l'Eau et de l'Assainissement en milieu Rural |
| SBEE : | Société Béninoise d'Energie Electrique |
| SNAEP-MR : | Stratégie Nationale pour l'Approvisionnement en Eau Potable en Milieu Rural |
| SONADER : | Société Nationale de Développement Rural |
| UICN : | Union Internationale de la Conservation de la Nature |
| URCAR : | Union Régionale des Coopératives d'Aménagement Rural |
| UVS : | Unité Villageoise de Santé |

TABLE DES ILLUSTRATIONS

ILLUSTRATIONS :

Liste des photos :

| | |
|--|-----|
| Photo 1. L'arbre « Hê » qui a donné son nom à l'arrondissement de Hêkanmè..... | 54 |
| Photo 2 . Collège d'enseignement général de Hêkanmè (A) et (B) | 60 |
| Photo 3 . Source d'eau aménagée dans le village de Awokpa (A) et (B) | 65 |
| Photo 4 . Forage de l'AEV de Houéhounta | 67 |
| Photo 5 . Château d'eau de l'AEV de Houéhounta..... | 67 |
| Photo 6 . Forage et château d'eau de l'AEV de Agbata Photo 7. Forage et château d'eau du PEA de Djoko..... | 67 |
| Photo 8. La rivière Agbodétoto | 120 |

Liste des encadrés

| | |
|---|----|
| Encadré 1: Le mythe de création de Dovi à Misébo..... | 77 |
| Encadré 2 : Le mythe de création de Godro à Akpomé. | 78 |
| Encadré 3: Du mythe de création de Nêwe à Axozonnuḡe. | 79 |
| Encadré 4 : La création de Ahwannya à Ayahunta- Fifaji | 80 |
| Encadré 5 : Expressions locales des usages économiques de l'eau | 91 |
| Encadré 6 : La mangrove du bord du lac (chanson Ayizo, Zèè) | 94 |
| Encadré 7 : Chanson de pêche..... | 95 |
| Encadré 8 : Panégyrique des Yòkõnnu | 95 |

Liste des cartes et schéma :

| | |
|--|-----|
| Carte 1. Carte de l'arrondissement de Hêkanmè dans la Commune de Zè au Bénin..... | 50 |
| Carte 2 . Carte de situation des deux AEV et du PEA dans l'arrondissement de Hêkanmè.... | 66 |
| Schéma 1. Schéma de gestion durable des ouvrages hydrauliques | 191 |
| Schéma 2. Schéma de gestion tripartite des ouvrages hydrauliques | 206 |

Liste des annexes :

| | |
|--|-----|
| Annexe 1 . Fiche de pré-enquête sur les valeurs culturelles liées à l'eau à Hêkanmè | 247 |
| Annexe 2 . Guide d'entretien | 248 |
| Annexe 3 . Entretien de bases des monographies dans les villages de l'arrondissement de Hêkanmè..... | 248 |

SOMMAIRE

| | |
|---|-----|
| DEDICACE..... | i |
| REMERCIEMENTS | ii |
| SIGLES ET ACRONYMES | iii |
| ILLUSTRATIONS :..... | iv |
| SOMMAIRE | v |
| INTRODUCTION GENERALE..... | 1 |
| PREMIERE PARTIE : LE CADRE CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE..... | 6 |
| Introduction partielle | 7 |
| Chapitre 1 : Cadre conceptuel et théorique | 8 |
| 1.1 Concepts liés à l'éthique..... | 8 |
| 1.2 Concepts liés à la culture | 18 |
| 1.3 Concepts liés au développement..... | 30 |
| Chapitre 2 : Cadre méthodologique | 42 |
| 2.1 Recherche documentaire..... | 42 |
| 2.2 Enquête sur le terrain..... | 42 |
| 2.3 Choix de la méthode de type qualitatif..... | 43 |
| 2.4 Description des outils de collecte des données..... | 43 |
| 2.5 Echantillonnage et traitement des données..... | 45 |
| Conclusion partielle..... | 47 |
| DEUXIEME PARTIE : L'EAU DANS LE CONTEXTE ENVIRONNEMENTAL ET SOCIO-CULTUREL AYIZO A HÊKANME | 48 |
| Introduction partielle : | 49 |
| Chapitre 3 : Présentation de la zone d'étude | 50 |
| 3.1 Présentation du milieu naturel de la commune de Zè..... | 51 |
| 3.2 Présentation de l'arrondissement de Hêhanmè..... | 54 |
| 3.3 Présentation des ressources hydriques à Zè et des ouvrages hydrauliques à Hêkanmè : | 61 |
| Chapitre 4 : Le symbolisme et les usages de l'eau dans la cosmogonie Ayizo | 70 |
| 4.1 Le symbolisme de l'eau dans la cosmogonie Ayizo..... | 71 |
| 4.2 Les usages et les discours sur l'eau dans la cosmogonie Ayizo | 91 |
| 4.3 L'univers des normes liées à l'eau dans la cosmogonie Ayizo | 96 |
| Chapitre 5 : Etat des lieux et analyse éthique de la gestion des AEV et PEA à Hêkanmè | 103 |

SOMMAIRE

| | | |
|--|--|-----|
| 5.1 | Présentation des politiques publiques de gestion de l'eau en milieu rural au Bénin | 103 |
| 5.2 | Points de vue des différents acteurs pour la meilleure gestion des AEV et PEA à Hékanmè..... | 113 |
| 5.3. | Analyse et critique de la gestion par affermage des AEV et PEA à Hékanmè par les différents acteurs..... | 122 |
| | Conclusion partielle :..... | 133 |
| TROISIEME PARTIE : CONSTRUCTION DE LA CO-RESPONSABILITE DANS LA GESTION DE L'EAU, ENJEU DE DEVELOPPEMENT DURABLE..... | | 134 |
| | Introduction partielle :..... | 135 |
| Chapitre 6 : Fondements de la co-responsabilité dans l'éthique de l'eau..... | | 137 |
| 6.1. | Herméneutique éthique des rites et mythes liés à l'eau :..... | 137 |
| 6.2. | Fondements métaphysiques de l'éthique de la co-responsabilité..... | 147 |
| 6.3. | Fondements éthiques de la co-responsabilité :..... | 159 |
| Chapitre 7 : Formulations de l'éthique de la co-responsabilité..... | | 179 |
| 7.1. | De l'éthique de la discussion pour la co-responsabilité..... | 179 |
| 7.2. | La co-responsabilité et la gestion durable des ouvrages hydrauliques..... | 191 |
| Chapitre 8 : Eléments d'application de la co-responsabilité en éthique de l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques..... | | 205 |
| 8.1. | La co-responsabilité et la gestion tripartite des ouvrages hydrauliques..... | 205 |
| 8.2. | La délibération éthique et des éléments d'amélioration de la charte de l'eau au Bénin..... | 213 |
| | Conclusion partielle :..... | 224 |
| CONCLUSION GENERALE..... | | 225 |
| REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES..... | | 228 |
| ANNEXES..... | | 246 |
| TABLE DES MATIERES..... | | 269 |

INTRODUCTION GENERALE

L'accès durable à l'eau potable est une nécessité vitale pour l'homme, l'eau c'est la vie. Depuis la nuit des temps, les mythologies avant même les sciences modernes ont mis en lumière le lien entre l'eau et la vie (Maneglier & Schleiss, 2000, p. 25). Pour les anciens égyptiens, la source de toute vie, qu'elle soit humaine ou divine, est la masse d'Eau primitive. Ces anciens comme le montre Bouguerra, « personnifiaient sous le nom de NU et qui est à l'origine des deux fleuves sacrés : le Nil qui donnait la vie et le ciel qui flottait sur le bateau de Râ, le soleil » (Bouguerra, 2003, p. 30). Dans la mythologie grecque, le personnage le plus célèbre du pan théon marin est Poséidon, souverain du monde aquatique. Dans la tradition dogon, comme l'explique Griaule, « Dieu a pétri la terre avec l'eau. De même, il fait le sang avec de l'eau » (Griaule, 1975, p. 22). A Hêkanmè, dans l'aire culturelle Ayizo au sud Bénin, il est rapporté au sujet de l'origine de l'eau, un mythe selon lequel « en une période où il n'y avait pas d'eau, une femme du nom de Anansi s'est fâchée et s'est transformée en eau dans le monde entier » (Kessounou, 2016). L'eau comme la source de la vie transparaît dans le langage symbolique qui s'exprime à travers les mythes, les rites et les symboles ayant trait à l'eau. Dans toutes les cultures, beaucoup de récits et légendes évoquent les pouvoirs et les fonctions de l'eau. Il y a entre autres la régénération corporelle, la jeunesse éternelle, la guérison miraculeuse par immer-sions rituelles dans des sources et le pouvoir de ressusciter des morts (Maneglier & Schleiss, 2000, p. 26). Dans l'Egypte pharaonique par exemple il existe des rites funéraires à travers lesquels l'eau abreuve et restitue l'énergie initiale au mort tout en servant pour la purification et la divinisation du mort (Bamouan Boyala, 1994, p. 51). Comme le montre Talkeu-Tounouga, « les représentations symboliques de l'eau peuvent se réduire à trois formes dominantes : source de vie, moyen de purification, centre de régénération » (Talkeu-Tounouga, 1999, p. 33).

Parlant de la fonction symbolique de l'eau, Bachelard (1964) dans *L'eau et les rêves*, a longuement analysé la valeur maternelle des eaux. Après avoir rappelé que « toute eau est un lait », il ajoute : « L'eau nous porte. L'eau nous berce. L'eau nous endort. L'eau nous rend notre mère » (Bachelard, 1964, p. 178). Le symbolisme de l'eau est objet de réflexion au plan philosophique. Dans les mythes se mêlent de façon inextricable aussi bien dimension religieuse, savoirs de toute sorte que valeurs éthiques (Houille, 2010, p. 12). Au plan éthique, Hésiode (1928) déjà au VIII^{ème} siècle avant Jésus-Christ dans son poème *Les travaux et les jours*, énonce quelques prescriptions religieuses et éthiques à l'égard des eaux : « N'urine jamais à l'embouchure des fleuves qui se précipitent dans la mer, ni près des sources : évite-le soigneusement : ne t'y baigne pas non plus : ce n'est pas bien » (Hésiode, 1928, p. 127). Et Thalès (625 à 546 avant notre ère) a su bien l'exprimer : « l'eau est le principe de toute chose ».

La prise en compte de l'aspect culturel et symbolique de l'eau est capitale (Bouguerra, 2003). Dans le cadre des projets de réalisation d'ouvrages hydrauliques pour l'accès à l'eau potable, la prise en compte du paradigme qu'exprime la littérature orale de la population à qui ces projets sont destinés est nécessaire pour la réussite de ces projets (Brelet, 2012, p. 73). Qui plus est, « la prise en compte des valeurs, des besoins, et de l'inconscient collectif, c'est-à-dire de tout ce qui compose les modèles culturels et symboliques d'une société, est une condition nécessaire mais non suffisante à la réussite d'un projet » (Desjeux, 1985, p. 14). L'eau étant la source de la vie, c'est une exigence éthique de mettre tout en œuvre pour que l'eau puisse assurer la vie. Et dans ce sens, Brelet (2004) montre que « nombre d'institutions traditionnelles sont le vecteur de valeurs éthiques dont bénéficie la conservation de la nature, y compris celle des ressources en eau » (Brelet, 2004, p. 36). Les Etats africains indépendants ont nié l'expertise locale en matière de gestion de l'eau et même les nouvelles législations n'accordent aucune attention particulière aux femmes alors que ce sont elles qui jouent pourtant un rôle primordial dans l'hydraulique sociale (Alissoutin, 2014, p. 3). Certes il ne s'agira pas d'une « simple codification du savoir local » (Alissoutin, 2014, p. 4), mais le savoir local doit inspirer le législateur dans tous les domaines où il se révèle utile et pertinent. Ainsi l'éthique pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques doit s'inspirer du savoir local.

L'eau étant reconnue comme la source de la vie, la préoccupation de l'accès durable à l'eau potable est prise en charge au plan international. Ainsi les Nations Unies à travers le sixième Objectif du développement durable (ODD) invitent à « garantir l'accès de tous à l'eau et à l'assainissement et assurer une gestion durable des ressources en eau » (PNUD, 2016). D'après les estimations publiées par l'Organisation des Nations-Unies (ONU), plus d'un milliard d'individus sont privés du droit d'accès à l'eau potable. Selon Hatem (2013), en Afrique subsaharienne, une des régions les plus arides de la planète, un tiers de la population ne peut plus accéder à l'eau salubre et plus de 2,5 milliards d'êtres humains ne bénéficient pas d'un accès à un dispositif d'assainissement de base. Au cœur de l'Afrique de l'Ouest, dans la République du Bénin, près du quart de la population utilise encore de l'eau non potable même si « l'approvisionnement en eau potable et l'assainissement se sont globalement améliorés au cours des vingt dernières années » (République du Bénin et PNUD-Bénin, 2016, p.20). La République du Bénin s'inscrit dans les principaux cadres stratégiques susmentionnés. Dans ce cadre elle a conçu et exécuté plusieurs politiques publiques dans le domaine de l'eau allant de *La Décennie Internationale de l'Eau Potable et de l'Assainissement 1980-1990*, à *La stratégie nationale pour l'approvisionnement en eau potable en milieu rural 2017-2030* et la *Charte pour la gouvernance*

du secteur de l'eau en 2016. De toutes ces stratégies, les dimensions cultu-relles locales et l'éthique de l'eau ne sont pas suffisamment prises en compte traduisant ainsi une méconnaissance des habitudes culturelles et des valeurs traditionnelles des bénéficiaires.

L'accès à l'eau potable est une question environnementale. L'eau c'est la vie, elle est vitale pour tous les êtres de la biosphère. En éthique environnementale appliquée à la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable, la question se pose de savoir : Comment contribuer au fondement, à la formulation et à l'application d'une éthique de l'eau en Afrique ? La littérature s'est appesantie sur la question et l'a abordée différemment. Mboua (2014) a abordé la problématique des défis éthiques pour le progrès en Afrique. Il s'est posé la question de savoir : pourquoi le développement pour le progrès a-t-il du mal à se réaliser dans le continent Africain ? Il note une insuffisance d'appropriation du projet de construction d'un destin commun au plan national. Pour contribuer à la résolution de ce problème Mboua prône le dépassement de soi pour le progrès. Méliho (2014) a analysé la dépendance entre l'homme et l'eau. Sa thèse a scruté les représentations sociales de l'eau en rapport avec la nature des sources d'eau, leurs usages et la perception locale de la notion du risque de maladies liées à l'eau. Il est arrivé à la conclusion selon laquelle : offrir l'eau dans une approche humaine durable, c'est faire la trilogie des savoirs (les savoirs locaux, les grandes théories et les savoirs professionnels) dans une démarche systémique. Bagbonon (2015) a abordé les aspects perceptions de l'eau, la gestion des sources d'approvisionnement en employant une démarche essentiellement qualitative. L'auteure a montré que l'eau a un caractère sacré chez les acteurs sociaux, laquelle perception de l'eau est fondée sur la culture, les préjugés, et les habitudes. Elle a expliqué que l'approche de gestion des équipements modernes d'eau, telles qu'élaborées et mises en œuvre, entraîne des conflits et entrave leur pérennisation qui accentue les difficultés d'accès à l'eau.

En somme, l'ouvrage de Mboua pose le cadre général de l'éthique du développement en Afrique et contribue à la discussion des éthiques pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. En ce qui concerne l'ouvrage de Bagbonon, malgré tous ces points de convergence, la perspective dans la présente étude diffère. Cette réflexion s'inscrit dans le cadre de l'éthique environnementale et non dans le cadre sociologique. Ces différents auteurs ont certes pris en compte dans l'explication de l'échec des politiques d'accès à l'eau plusieurs aspects mais sans évoquer la co-responsabilité qui est déterminante pour comprendre le dysfonctionnement dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Malgré l'abondance des recherches sur la gestion durable des ouvrages hydrauliques, peu d'études ont abordé l'analyse des processus d'accès durable à l'eau potable selon une approche éthique fondée sur la co-responsabilité.

Le concept de la « co-responsabilité » sera le concept opératoire dans cette étude. Ce concept servira comme outil pour questionner une expérience d'accès à l'eau potable en vue de contribuer au fondement, à la formulation et à l'application d'une éthique de l'eau pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Il s'agit de la gestion des ouvrages hydrauliques par affermage, une expérience qui se vit dans un pays d'Afrique de l'Ouest, la République du Bénin, dans la commune de Zè, de l'aire culturelle Ayizo, dans l'arrondissement de Hèkanmè. La question se pose de savoir : dans quelle mesure le principe de la co-responsabilité assure l'accès durable à l'eau potable de manière que la satisfaction des différents acteurs soit optimale, que les générations futures puissent en bénéficier et que la protection de la réserve en eau soit effective ?

L'hypothèse que cette étude voudrait vérifier est que les fondements culturels de l'éthique de l'eau en Afrique dans une dimension de co-responsabilité des différentes parties prenantes ne sont pas suffisamment pris en compte dans l'élaboration des stratégies de gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Cette hypothèse pourra se vérifier à travers ces trois autres hypothèses. D'abord les mythes, les rites et les symboles dans les cultures d'usage de l'eau des peuples véhiculent des valeurs qui fondent l'éthique de l'eau en Afrique. Ensuite le principe de la co-responsabilité est déterminant dans l'éthique de l'eau en Afrique. Enfin la satisfaction optimale des différents acteurs, la préservation des intérêts des générations futures et la protection de la ressource en eau sont les conditions de gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.

L'objectif général que vise cette étude est de contribuer à la formulation de l'éthique de l'eau en Afrique à travers d'abord l'identification des fondements symboliques et philosophiques de l'éthique de l'eau dans l'aire culturelle Ayizo dans l'arrondissement de Hèkanmè. Ensuite il s'agira de contribuer à la construction de la co-responsabilité en éthique de l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Enfin cette étude permettra d'indiquer des éléments d'application du principe de la co-responsabilité de l'éthique de l'eau pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Cette réflexion s'articulera autour de trois parties. La première partie consistera en une présentation du cadre conceptuel et méthodologique. La deuxième partie sera consacrée à l'eau dans le contexte environnemental et socio-culturel Ayizo à Hèkanmè et la troisième partie sera réservée à la construction de la co-responsabilité dans l'éthique de l'eau, enjeu de développement durable.

**PREMIERE PARTIE : LE CADRE CONCEPTUEL
ET METHODOLOGIQUE**

Introduction partielle

La première partie de cette étude aborde le cadre conceptuel et le cadre méthodologique. A travers l'élaboration de ce cadre conceptuel, sont présentés les différents concepts qui seront abordés dans cette réflexion. En présentant ces concepts, nous nous appuyons sur les différents auteurs qui les ont définis en évoquant leurs cadres théoriques de références. La description et l'analyse des concepts nous permettront d'opérer un choix et d'opter pour l'orientation que nous préférons pour chacun de ces concepts dans le cadre de cette étude. A cet effet nous y mobilisons les concepts liés à l'éthique, à la culture et au développement.

Pour ce qui est du cadre méthodologique, trois axes vont guider cette étude : la recherche documentaire, la collecte des données sur le terrain et leur traitement ainsi que l'analyse de ces données. Un focus sera mis sur l'entretien semi-structuré et l'observation comme outils privilégiés dans le cadre de cette étude.

Chapitre 1 : Cadre conceptuel et théorique

Pour répondre à la question de recherche, telle que formulée dans l'introduction, une description du cadre conceptuel est élaborée. Cette description permettra de délimiter les contours de la notion de la co-responsabilité afin de la rendre plus opérationnelle et efficace en tant qu'outil d'analyse éthique à l'aune duquel seront évaluées les actions dans le processus d'accès durable à l'eau potable. Nous ferons ressortir le fondement théorique et philosophique des concepts liés à la co-responsabilité. Une mise en évidence de la contribution de la culture locale à la compréhension du concept de la co-responsabilité est faite. Ce parcours permettra de soutenir l'idée que l'évocation de la co-responsabilité, dans l'analyse des processus d'accès durable à l'eau potable, si elle se veut éthiquement juste, doit circuler entre des approches anthropologique, philosophique, sociologique, économique et écologique, et des niveaux complémentaires de compréhension de la co-responsabilité (Thiel, 2013). Dans l'appréhension de notre concept opératoire, la démarche entonnoire qui consiste à partir du général pour aboutir au particulier est adoptée. Nous évoquerons entre autres les concepts liés à l'éthique, à la culture et au développement.

1.1 Concepts liés à l'éthique

1.1.1 Ethique

La notion d'éthique désigne « l'ensemble des règles en vigueur que les membres d'une société donnée rencontrent comme guides de leur conduite, énoncées en termes de bien et de mal » (Baraquin, 1998, p. 5). Elle désigne aussi « la discipline philosophique qui réfléchit à ces règles, en recherche le fondement ou les fins » (Baraquin, 1998, p. 5). Selon Raven et Alii, (2009 : 43), « l'éthique découle de l'application logique des valeurs humaines » (Raven, Berg, & Hassenzahl, 2009, p. 43). Le concept d'éthique évoque celui de valeurs morales qui sont de plusieurs sortes, il y a entre autres la justice, la loyauté, la vérité, la responsabilité. Chaque individu se détermine par rapport à ces valeurs. L'éthique évoque aussi la morale personnelle. L'éthique est la science de la morale. Et la morale est l'ensemble des règles ou préceptes qui doivent diriger l'activité libre de l'homme. Il n'y a pas une très grande différence entre l'éthique et la morale. L'éthique est d'origine grecque « ethos » alors que la morale est d'origine latine « mores » et les deux renvoient à l'idée de mœurs. Outre la différence d'origine il convient d'ajouter que si l'éthique vise une vie accomplie en toute liberté, la morale est plus focalisée sur les normes, les obligations, les interdictions (Ricoeur, 1990, p. 5). La question qui se pose est de savoir à quel système de valeurs ou de principes moraux l'homme se contraint lui-même ?

L'éthique joue un rôle dans tous les types d'activités humaines, elle s'applique à toutes les disciplines et à tous les secteurs d'activité. Selon Aristote (384-322 av. J.C) dans *Éthique à Nicomaque*, l'éthique exige des observateurs, du jugement et du discernement dans l'application des principes généraux à des cas précis, comme la gestion durable des ouvrages hydrauliques. Cette conception de l'éthique constitue le cadre dans lequel est menée cette réflexion sur l'accès durable à l'eau potable en milieu rural au Bénin. Elle a un rôle à jouer dans la compréhension du processus d'accès durable à l'eau potable. Cela s'explique par le fait que la démarche éthique exige de rendre à ces acteurs sociaux que sont les populations usagers des points d'eau comme l'exprime Ndione (2017), en parlant des usagers de la drogue, « une parole qui leur est déniée » (Ndione, 2017, p. 54), par les spécialistes de la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.

1.1.2 Ethique environnementale

Dans le cadre de l'éthique appliquée à la gestion de l'environnement désignée par l'éthique environnementale, les spécialistes se préoccupent du rôle que l'homme doit jouer dans l'estimation du destin des ressources de la Terre (Raven, Berg, & Hassenzahl, 2009, p. 43). L'éthique de l'environnement est née de la crise écologique, elle est une discipline contemporaine. Elle s'enrichit de tout l'héritage du passé. Et comme le montre Otto (1992 : 127), « l'éthique de l'environnement intègre également tout l'apport classique de l'éthique sociale et s'appuie aussi en grande partie sur des normes éprouvées de justice, d'autodétermination, de priorité des besoins fondamentaux, etc. ». L'éthique environnementale est la réflexion philosophique qui porte sur les valeurs à mettre en œuvre pour la protection de l'environnement. En ce sens, elle porte sur la vie dans ses différentes formes à savoir la vie humaine, la vie animale et la vie végétale ainsi que les conditions qui favorisent son épanouissement. Comme l'explique Nakhlé (2014), « l'éthique que préconise Hans Jonas vise à préserver la vie sous toutes ses formes » (Nakhlé, 2014, p. 122). L'autre montre que « les dimensions de cette éthique de la nature dépassent les limites de la sphère étroite de l'environnement (humain) pour s'ouvrir largement à la biosphère et à la nature tout entière ». La préservation de la vie implique une nature de relation avec la matière brute qui constitue un objet d'attention de l'éthique environnementale. Il explique aussi que « la préservation de la vie et de la nature est une condition indispensable à la sauvegarde des conditions d'existence de l'humanité » (Nakhlé, 2014, p. 122).

Hans Jonas a apporté une nouveauté dans la réflexion philosophique sur l'environnement en observant qu'« on en est venu à admettre la dimension éthique de notre rapport à la nature » (Larrère & Larrère, 2009, p. 235). Ces auteurs soutiennent qu'« on a considéré que la nature devait être l'objet d'un « souci moral » parce que nous en sommes responsables devant les générations futures » (Larrère & Larrère, 2009, p. 235). Ils évoquent le combat de Hans Jonas en faveur des générations futures en écrivant : « nous devons préserver leurs conditions d'existence, leur transmettre les moyens d'une vie possible sur terre ». Et c'est justement Hans Jonas qui, dans la communauté scientifique, a introduit de telles idées. Comme l'écrit Hans Jonas (1995), « nulle éthique antérieure, n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même » (Jonas, 1995, p. 26). Selon Larrère et Larrère (2009), « Jonas, dans son essai, tente d'étendre à la nature un souci qui, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, était selon lui resté circonscrit aux communautés humaines » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238). Ces auteurs présentant Hans Jonas expliquent que, « reprenant l'idée reçue que seul le commerce entre les hommes relevait jusqu'à présent d'une éthique, et que les rapports à la nature n'étaient l'objet que d'une *technè* neutre, il en voit la raison dans le caractère superficiel de ces interventions techniques ». La nouveauté apportée par Hans Jonas est que comme l'explique Nakhlé (2014), « Il ne suffit pas d'accomplir des actions qu'on juge bonnes pour les générations présentes. Il faut évaluer leurs conséquences sur les générations futures. Il est donc nécessaire de promouvoir une éthique d'ordre nouveau, compatible avec les exigences de notre époque hautement technicisée » (Nakhlé, 2014, p. 122). Il est question avec Nakhlé (2014) commentant Hans Jonas d' : « une éthique qui ne s'intéresse pas exclusivement aux relations d'homme à homme, comme ce fut le cas dans la philosophie classique, mais une éthique qui se concentre sur la relation de l'homme avec la nature » (Nakhlé, 2014, p. 122).

Dans le cadre de l'éthique environnementale appliquée à la gestion des adductions d'eau villageoise, la question se pose en des termes ci-après. Comment gérer l'accès à l'eau potable de manière que la satisfaction des différents acteurs soit optimale, que les générations futures puissent en bénéficier et que la ressource en eau elle-même soit préservée ?

1.1.3 Ethique de la responsabilité

Dans le domaine de l'éthique environnementale, l'un des concepts clés est le principe de la responsabilité. Hans Jonas a consacré à ce principe un ouvrage de référence, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*. Comme l'écrit Jean Greisch dans

la préface de cet ouvrage, « pour Hans Jonas, être responsable signifie accepter d'être « pris en otage » par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé » (Jonas, 1995, p. 14). La portée de l'éthique de la responsabilité, dans le domaine de l'environnement, appliquée à la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable, est assez vaste. Ainsi avec le philosophe allemand Klaus Michael Meyer-Abich, nous disons que « Tout un chacun est responsable envers tout » (Meyer-Abich, 1984 : 23) in (Otto, 1992 : 137). Dans le cadre de la gestion des ouvrages hydrauliques pour l'accès durable à l'eau potable, même si les niveaux de responsabilité sont différents, chacun des acteurs a sa part de responsabilité.

Le concept de la responsabilité est en lien avec celui de la gouvernance. La charte de la gouvernance du secteur de l'eau (2016) en République du Bénin explique la gouvernance en ces termes : « la conduite efficiente des affaires publiques selon une vision formalisée, les règles et procédures en vigueur, un plan de travail assorti d'obligation de moyens et de résultats avec des revues périodiques des performances et de reddition de comptes ». Cette charte évoque en ce sens l'obligation de compte rendu des agents publics et des élus à leurs mandants ou à leur hiérarchie ainsi que le droit reconnu aux citoyens de leur demander des comptes. La charte traite aussi de la délégation de services publics qu'elle désigne par : le contrat par lequel une personne morale de droit public confie la gestion d'un service public dont elle a la responsabilité, à un délégataire public ou privé dont la rémunération est substantiellement liée aux résultats de l'exploitation.

1.1.4 Co-responsabilité

La co-responsabilité désigne le partage des responsabilités, la collégialité dans l'exercice des responsabilités. Cette co-responsabilité des personnes à l'égard du monde a été suggérée par Hannah Arendt (1972). Elle considère conjointement la part incessible (non réciproque) d'autorité et de transmission que les générations antérieures ont à assumer et la nécessité de partager un monde commun, dont nous sommes co-responsables (Arendt, 1972). Selon la réflexion arendtienne, la responsabilité pour le monde ne peut être qu'une co-responsabilité, car le monde ne peut se concilier avec le sens qu'en s'instituant comme monde commun, de même que le sens ne peut pénétrer dans le monde que s'il devient sens commun (Roviello, 1988). L'émergence de la notion de co-responsabilité est également due à la montée de la société civile comparable à « une demande de nouvelle responsabilisation politique qui, au travers des dispositifs d'une démocratie procédurale, créerait les conditions de la formation d'une co-responsabilité des acteurs par rapport à l'implémentation des politiques publiques les

concernant » (Genard, 1999). Genard (1999) explique également que « cette co-responsabilité ne serait pas celle d'une responsabilité collective référée à une communauté préexistante, mais bien celle de la co-construction d'une responsabilité collective se faisant dans l'action conflictuelle-coopérative des acteurs concernés ».

L'émergence des politiques de co-responsabilité est en outre liée aux problèmes environnementaux qui sont transversaux et difficilement gouvernables par le recours aux formes de l'action publique standard. Comme le montre Salles, « la transgression des échelles politiques traditionnelles, la trans-sectorialité des problèmes et la désynchronisation des impacts vis-à-vis à des temporalités des activités humaines ont conduit à l'émergence de politiques de co-responsabilité (interterritoriales, intersectorielles, intergénérationnelles) » (Salles, 2009, pp. 2,5). L'Etat est considéré comme le vecteur privilégié de l'extension de la rationalité économique à l'ensemble du champ social. Et pour cela, comme le soutient Salles, « dans une logique concurrentielle, les institutions territoriales et l'ensemble des parties-prenantes deviennent co-responsables de leur devenir (et de leur environnement) et chaque individu est sommé de devenir « un entrepreneur de lui-même » » (Salles, 2009, p. 4).

1.1.5 Valeur (absolue, fondamentale et contextuelle)

Le concept de valeur a été mobilisé dans cette étude en convoquant plusieurs auteurs dont Hans Jonas (1995) et Mboua (2014). L'auteur qui nous présente une définition plus appropriée à cette étude est bien Heinich (2017). Elle évoque trois dimensions de ce concept qui ont été d'un grand apport pour la conduite de cette étude.

Parlant du caractère absolu d'une valeur, Heinich (2017) montre que, « une valeur ne repose sur rien d'autre qu'elle-même, elle est à elle-même sa propre fin ». Elle distingue la valeur de la norme, la règle et la loi en expliquant qu' « une valeur n'est ni une norme, ni une règle, ni une loi : celles-ci sont des applications de valeurs, lesquelles en justifient la création ». Une première conséquence de cette spécificité est que, pour qu'une valeur puisse fonctionner comme telle, elle doit être comprise et utilisable par tous. Elle insiste sur le caractère universel d'une valeur. Heinich donne l'exemple des valeurs de l'« honnêteté », la « solidarité » ou la « bonté » qui sont connues de tous (Heinich, 2017, p. 200).

Heinich (2017) évoque ensuite le caractère fondamental d'une valeur et montre que, « l'évidente pluralité, voire la multiplicité des valeurs a souvent incité les spécialistes de philosophie morale à chercher des valeurs plus fortes, plus importantes, plus fondamentales que

d'autres ». Que ce soit sur le modèle de la triade platonicienne *Du vrai, du beau et du bien*, de la trilogie aristotélicienne du beau, de l'utile et de l'agréable, ou sur le modèle chrétien des quatre « vertus cardinales » (courage, tempérance, justice, prudence), certains ont privilégié « des valeurs qu'on peut qualifier d'absolues », et dont « la consistance n'est soumise aux vicissitudes d'aucune autre valeur », telles que « le Bien, le Beau, le Vrai ». Heinich évoque deux approches des valeurs absolues, l'approche spéculatif du philosophe et l'approche empirique du sociologue. Pour Heinich, « le philosophe spéculatif peut se permettre de décider seul ce qu'est ou n'est pas, par principe, une valeur, sans aucune référence à l'empirie (ou, en d'autres termes, à l'expérience effective des acteurs) ». Alors que « le sociologue, lui se doit d'inférer, à partir de l'observation ou de l'enquête, quelles sont les valeurs que les acteurs mettent effectivement en œuvre, et avec quel degré de consistance ou de stabilité » (Heinich, 2017, pp. 221-222). Elle fait également le lien entre valeurs fondamentales et valeurs contextuelles. « Les valeurs fondamentales, à la différence des valeurs contextuelles, se reconnaissent à ce qu'elles sont toujours positives, du moins à l'intérieur d'une configuration donnée ». Au sujet de ces valeurs fondamentales, « aucune anti-valeur ne leur est opposable, mais seulement une critique ». Elle montre aussi que « si le propre des valeurs fondamentales est de ne pouvoir être des anti-valeurs, elles ont aussi comme caractéristique de ne pouvoir être des valeurs privées : étant, par définition, des valeurs incontestables, elles ne perdent rien – au contraire – à être publiquement défendues » (Heinich, 2017, p. 223).

Heinich (2017) présente également les valeurs contextuelles. Ce qui n'est pas observable au niveau des valeurs fondamentales, cela s'observe au niveau des valeurs contextuelles. Comme l'explique Heinich, « la distinction entre valeurs publiques et valeurs privées ne vaut que pour les valeurs contextuelles ». De plus, « il n'existe pas de valeur fondamentale « en soi », traitée comme telle en tout temps et en tous lieux ». Pour elle, il existe seulement « des degrés supérieurs de généralité, mesurables à la quantité de contextes où telle valeur est fondamentale » (Heinich, 2017, p. 224). Cette présentation des différents aspects du concept de valeur a été éclairante dans l'appréciation des différentes valeurs liées à l'eau et la construction de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques.

1.1.6 Principe de la participation

Pour Houle (2013), « La participation à la vie sociale est une conséquence du principe de subsidiarité. Lorsque l'État se tient en position respectueuse de l'initiative des associations, des individus et des corps intermédiaires, comme l'y invite le principe de subsidiarité, le citoyen

est invité à participer activement à la vie sociale » (Houle, 2013, p. 91). L'auteur précise aussi que « la participation est un devoir que tous doivent consciemment exercer, d'une manière responsable et en vue du bien commun » (Houle, 2013, p. 91). Dans la charte pour la gouvernance du secteur de l'eau, la participation désigne : le principe de bonne gouvernance axé sur l'implication de toutes les parties prenantes de manière significative dans les prises et l'exécution de décisions (République du Bénin, 2016). La charte évoque aussi la participation des citoyens organisés ou non au processus de prise de décisions et à la gestion des affaires du secteur de l'eau. Selon les explications de Desjeux (1985), la participation peut recouvrir différentes pratiques, notamment ce que les sociologues Crozier et Friedberg ont appelé la participation par assimilation et la participation critique. Dans le premier cas les objectifs sont fixés par des décideurs, la participation consistant à rechercher l'adhésion des populations concernées pour qu'elles participent à la mise en place du projet. Dans le second cas la population concernée participe à la définition même des objectifs du projet. Il faut reconnaître que les formes de participation sont diverses et il convient de définir quelle mode de participation est visée par les décideurs ou les acteurs du changement. De plus la participation ne se décrète pas par le haut, quelle que soit la bonne volonté du haut, et donc la participation demande un partage, une autre distribution, des rapports de pouvoir. Ainsi pour Desjeux (1985), « les conditions de la réalisation de la participation ne dépendent pas seulement des motivations individuelles ou des modèles culturels collectifs, mais aussi des situations socio-économiques (de crise ou de croissance), ou écologiques (eau rare ou abondante), ainsi que de l'échelle à laquelle s'applique un projet (aménagement d'un fleuve ou réalisation micro-villageoise) » (Desjeux, 1985, p. 16).

Tsehaye Halle montre que la participation de la collectivité est une condition, une composante sociale indispensable à l'amélioration des programmes d'approvisionnement en eau en milieu rural (Haile, 1983). Pour lui le succès de ces programmes dépend de l'importance que l'on accorde à la société pendant les phases de planification. L'auteur insiste sur la participation sincère, inébranlable et enthousiaste des bénéficiaires-cibles. Pour lui cette participation contribuera à développer et à accroître la conscience collective, le sens des responsabilités et la fierté de posséder un réseau de distribution d'eau. L'auteur montre qu'il est essentiel que les intéressés participent à toutes les phases du processus que sont les phases de planification, de construction, d'exploitation, d'entretien et d'évaluation des projets d'alimentation en eau des milieux ruraux. Pour lui, lors de la planification, les besoins et les priorités de la collectivité doivent être pris en compte. Elle doit contribuer à choisir les

techniques appropriées et à déterminer l'emplacement des points d'eau le plus rationnel pour la communauté. Au cours de la phase de construction, la communauté peut participer en fournissant une main-d'œuvre gratuite. Pour l'exploitation et l'entretien du réseau, les pompistes doivent provenir de la collectivité et nommés par elle. Ils recevront une formation en matière de techniques d'entretien pour faire fonctionner et entretenir le réseau de distribution d'eau de leur village. Pour la phase d'évaluation, les membres de la collectivité peuvent jouer un rôle capital en faisant connaître le niveau de satisfaction des usagers et en signalant les difficultés et les succès à la fois techniques et sociaux du réseau de distribution d'eau.

Comme l'explique Houle (2013), « Dans la perspective de la privatisation de l'eau et des enjeux qu'elle soulève, la participation est un élément positif à mettre en pratique en vue d'une justice sociale concrète » (Houle, 2013, p. 93). Comme l'affirment Sanon et Souleymane (2007), « lorsque les communautés participent à la définition des problèmes qui entravent leur développement ainsi qu'à la recherche de solutions, elles s'approprient les acquis, les bénéfices et les enseignements. Elles utilisent ces connaissances et ces nouvelles façons de faire pour faire face à d'éventuels problèmes de développement » (Sanon & Souleymane, 2007, p. 206). Dans le même sens pour Fiechter-Widemann (2015), « l'information, la participation citoyenne, et l'approche de l'autre constituent à son sens les ingrédients nécessaires pour une éthique globale de l'eau potable, enracinée anthropologiquement » (Fiechter-Widemann, 2015, p. 233). En d'autres termes pour Fiechter-Widemann (2015), « la participation de tous les membres de la communauté est requise lesquels, dûment informés, pourront prendre des décisions utiles à la bonne gestion de leurs biens » (Fiechter-Widemann, 2015, p. 269). Ainsi la conduite de programmes d'information, d'éducation et de communication devra faire partie intégrante du processus de développement.

1.1.7 Principe de la solidarité

Selon Boni, « La solidarité désigne en premier lieu des pratiques communautaires dans lesquelles les individus sont pris en charge et protégés par la famille ou d'autres groupes associatifs (...). Et quelle que soit l'hybridité de ces sociétés, des formes de solidarité pervertie ou non y subsistent en tant que lien unissant un humain à un autre et réciproquement. » (Boni, 2011, p. 105). La question du manque d'accès durable à l'eau potable est aussi un enjeu éthique en ce sens que cela pose la question de la solidarité sous plusieurs aspects. Nous identifions la solidarité des pays du nord à l'endroit des pays du sud, des villes à l'endroit des villages et des riches à l'endroit des pauvres. Nous pensons également à la solidarité entre pays du sud,

communes, arrondissements, villages et quartiers. Il est question selon Dia, de « l'objectif d'ordre éthique visant à permettre un accès égal à l'eau et au même moment pour tous les usagers » (Dia, 2006, p. 12). Selon Alissoutin, « Les populations estiment que l'eau étant source de vie, elle est sous le contrôle de l'Autorité Supérieure qui donne la vie. Pour en déterminer les règles d'accès et d'utilisation, il suffit de se référer à la Parole de Dieu. Cette Parole incite les fidèles à la pratique de la solidarité et du partage des ressources en eau. » (Alissoutin, 2014, p. 4). Pour Droz et Lavigne, « La solidarité est une posture au service de la durabilité en ce qu'elle offre, à travers les relations à l'autre, des ressources complémentaires pour faire face à l'usure du temps et à la mort. En ce sens, la solidarité est un processus qui contribue au mouvement de changement et à sa durabilité » (Droz & Lavigne, 2006, p. 138). Et comme le montre Boni, « l'idée qui préside à l'action solidaire est d'ordre éthique, elle indique le lieu propre du lien humain, bien que l'aide à l'autre en situation d'urgence puisse être matérielle ou d'une autre nature ». En ce sens Boni trouve que : « on pourrait se demander si la notion de personne humaine n'est pas au cœur de tout agir solidaire car il n'y a de solidarité qu'en vue de rendre l'autre et soi-même plus humains » (Boni, 2011, p. 95).

La solidarité est à apprécier à deux niveaux : la solidarité inter-génération et la solidarité intra-génération. Selon Droz et Lavigne, « Au-delà de la générosité, l'éthique qui est en jeu est celle du respect des générations à venir et de leurs besoins, à part égale avec les vivants. » (Droz & Lavigne, 2006, p. 142). Dans la définition du développement durable formulée par Mme Brundtland comme l'expliquent Droz et Lavigne, « Il y avait clairement l'idée d'une solidarité, comme une communauté de destin entre les vivants et les non-nés. Ces derniers ont le droit de naître sur une terre qui sera encore fertile, avec des chances de pouvoir respirer, boire, produire et échanger. » (Droz & Lavigne, 2006, p. 142). Mais il importe de tenir compte aussi de la solidarité intragénération : comme dit le pape François « ne pensons pas seulement aux pauvres de l'avenir, souvenons-nous déjà des pauvres d'aujourd'hui, qui ont peu d'années de vie sur cette terre et ne peuvent pas continuer d'attendre ». C'est la raison pour laquelle, « au-delà d'une loyale solidarité intergénérationnelle, l'urgente nécessité morale d'une solidarité intra-générationnelle renouvelée doit être réaffirmée » (François, 2015, p. 152). Ainsi pour Droz et Lavigne, « Dans cette réflexion sur la solidarité intragénération, les valeurs pivots sont l'égalité en droits, l'égalité en chances et en accès, la justice en termes de rémunération, l'aide aux plus démunis, la solidarité avec les plus pauvres, la justice. Une société juste ne peut accepter que des humains soient discriminés négativement ou exclus de la vie bonne que certains se réserveraient. » (Droz & Lavigne, 2006, p. 140). Comme le montrent Droz et Lavigne, «

L'éthique économique nous a mis sur la trace de deux autres perspectives de faire justice au moyen de la redistribution : la méthode « à la Rawls » (Rawls, 1997) où l'on cherche à améliorer le plus significativement possible la situation du plus démuné; ou la méthode à la « Bentham » (Bentham, 1834) où la répartition vise à prélever au plus aisé ce qu'il est prêt à accepter en faveur d'un autre » (Droz & Lavigne, 2006, p. 140). Droz et Lavigne trouvent que « on peut plus facilement imaginer que la solidarité s'opère en aval dans une éthique de redistribution, en garantissant à tous un minimum de protection, de droits et en favorisant l'accès à une plus grande qualité de vie et d'espace » (Droz & Lavigne, 2006, p. 140).

1.1.8 Principe du don

Pour Chaniel, « toute éthique conséquente de l'environnement, notamment l'éthique de la terre, rencontre l'éthique du don ». Selon l'auteur, « il semble bien irénique d'appréhender la nature, et plus encore les relations entre elle et les hommes, sous le registre du don ». En réponse à la générosité de la nature, il importe de manifester notre gratitude. Pour l'auteur, il importe de « nouer des relations de don – et pas seulement d'exploitation ou de prédation – avec la nature ». Pour lui, il faut « entrer inconditionnellement en relation de don/contre-don avec la nature et, pour cela, la valoriser pour elle-même – lui accorder une valeur intrinsèque ». Il montre que « si nous devons alors marquer notre respect, voire notre gratitude, pour cette communauté (communauté d'humains et de non-humains) comme pour l'ensemble de ses membres, ce n'est donc pas seulement par intérêt personnel – dans la mesure où notre survie en tant qu'espèce dépend de l'intégrité de la biosphère – mais aussi parce que notre Soi, notre identité individuelle (et collective), en dépend tout autant ». Il explique que « l'éthique de la terre, en suggérant d'étendre les frontières de nos communautés d'appartenance aux entités non humaines (...), appelle en quelque sorte à étendre les frontières du don ». Et l'auteur de préciser : « à ce titre, l'éthique du don, prolongée en éthique de la terre, ne saurait exiger de sacrifier l'humanité à de quelconques nécessités écologiques » (Chaniel, 2013).

L'éthique du don se comprend aussi en termes de sacrifice de soi. Selon les explications de Garnoussi, « la « préoccupation infinie de la vulnérabilité de l'autre » qu'exige Levinas ne répondrait pas à la question des « limites » et de la « mesure » de la responsabilité qui incombe aux acteurs : cette question se trouve, de fait, éclipsée par l'appel à un sacrifice de soi » (Garnoussi, 2012). Pour Naess (2008), « La *deep ecology* reprend à son compte l'idée que l'humain est égoïste et que le seul moyen pour le faire s'engager à protéger l'environnement est d'élargir la sphère de ses intérêts à la nature, soit en faisant l'éloge du sacrifice de soi » (Naess,

2008). Cette présentation du concept de don a été d'un grand appui pour penser la solidarité avec les plus pauvres et avec la ressource eau dans la construction de la co-responsabilité pour la gestion des ouvrages hydrauliques.

1.2 Concepts liés à la culture

1.2.1 Symbole

Le mot symbole, du grec *συμβολον*, dérivé du verbe *συμβαλλω*, « je joins », désigne à l'origine un objet partagé en deux, la possession de chacune des deux parties par deux individus différents leur permettant de se rejoindre et de se reconnaître. Comme l'explique Bastijns (2015), primitivement, le symbole était un objet coupé en deux et dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils léguaient à leurs enfants ; ceux-ci, en rapprochant les deux moitiés (*sym-bolein*), reconnaissaient les relations d'hospitalité de leurs ancêtres (Bastijns, 2015, p. 13). Pour Eliade (1959), comprendre un symbole, c'est le replacer dans une totalité homogène au symbole, mais plus vaste que lui, et qui, au plan même du symbole, forme un système (Eliade, 1959).

Selon Vernant (1974), le symbole contrairement au signe comporte un aspect « naturel » et « concret » ; il tient en partie à ce qu'il exprime (Vernant, 1974). Comme le montre Vernant (1974), le symbole est défini comme fluent, diffus, indéterminé, complexe, syncrétique (Vernant, 1974). A l'idéal d'univocité du signe, le symbole oppose sa polysémie, son aptitude inépuisable à se charger de nouvelles valeurs expressives. Le signe n'a de sens que relativement au système dont il constitue un élément. Alors que le symbole véritable vaut par lui-même, par sa dynamique interne, sa puissance de développement indéfini, sa capacité de mettre un aspect de l'expérience humaine en résonance avec le tout de l'univers. Le symbole n'est donc jamais en équilibre ni en repos. Il y a en lui un constant mouvement, une visée vers un au-delà de ce qu'il exprime. Pour Ricoeur (1959), tout signe vise au delà de lui-même quelque chose et vaut pour ce quelque chose, mais tout signe n'est pas symbole (Ricoeur, 1959, p. 64).

Pour Bastijns (2015), la structure dynamique ou oppositionnelle du symbole correspond à l'acte le plus fondamental de la conscience qui est la détermination, ou la définition (Bastijns, 2015, p. 11). Le symbolisme est une connaissance affective, dans le triple sens du mot. Le symbole affecte, c'est-à-dire situe l'homme, il lui assigne sa place propre au milieu de tous les existants et face à l'Absolu. Le symbole fonde aussi l'existence humaine, il la justifie et la confirme. Le symbole ramène l'homme à lui-même. Le symbole est affectif aussi en ce sens

qu'il est chargé d'une très grande force émotive. En somme, les symboles des mythes ne sont rien d'autre que les intuitions métaphysiques les plus fondamentales et les plus universelles de l'homme.

Pour Bastijns, le fait que chaque symbole évoque tant d'autres, ou même tous les autres symboles, provient du caractère « totalitaire » du symbole. A son tour, le caractère panoramique du symbole nous renvoie plus profond encore, à la structure interne même du symbole. Il montre aussi que « les principaux symboles que nous rencontrons dans les mythes africains, sont communs à toutes les cultures négro-africaines traditionnelles ». Ainsi l'eau comme source et vie, de fécondité et de régénération est commune à toutes les cultures négro-africaines. Notons enfin que le symbole, est aussi universel dans le temps ; il ne meurt pas, mais se transforme. L'auteur explique également que, avec les symboles, nous quittons le domaine structurel pour entrer dans le structural. Ce dernier, en effet, concerne ces facteurs de signification qui ne sont pas directement perceptibles à la surface d'un texte (Bastijns, 2015, p. 9).

Pour Ricoeur, tout symbole est une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au Sacré. Tous les symboles en effet tendent à réintégrer l'homme dans une totalité. L'auteur fait observer que, en opposant la problématique du symbole à la recherche cartésienne et husserlienne du point de départ, nous lions trop étroitement cette méditation à une étape précise du discours philosophique. Il considère le philosophe en proie aux symboles, instruit par la phénoménologie de la religion et par l'exégèse. Il pose la question de savoir ce que peut faire le philosophe à partir de là. Une chose essentielle, dont il est responsable dans l'autonomie de sa pensée, c'est : se servir du symbole comme d'un détecteur de réalité (Ricoeur, 1959, p. 74).

Comme le montre Ricoeur (1959), une méditation sur les *symboles*, que ce soit celle d'Eliade, de Jung et même de Freud, ou celle de Bachelard, survient à un certain moment de la réflexion. Cette méditation répond à une certaine situation de la philosophie et peut-être même de la culture moderne qu'il faut essayer de comprendre (Ricoeur, 1959, p. 60). Pour lui, le symbole étant inépuisable, il donne à penser, il donnera toujours à penser, il est notre passé et notre avenir. L'auteur esquisse l'étape de l'intelligence des symboles, l'étape proprement philosophique, celle d'une pensée à partir du symbole. Comme il l'explique, le philosophe participe au royaume des symboles par l'intermédiaire de la phénoménologie de la religion, des mythes et de la poésie (Ricoeur, 1959, p. 73).

Pour Ricoeur (1959), le problème se pose en ces termes : comment peut-on penser à partir du symbole, sans retourner à la vieille interprétation allégorisante? Comment dégager du symbole une *altérité* qui mette en mouvement la pensée sans que ce soit l'altérité d'un sens déjà là, caché, dissimulé, recouvert ? Il écrit : « Je voudrais essayer une autre voie qui serait celle d'une interprétation créatrice, d'une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par elle, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens, dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome » (Ricoeur, 1959, p. 68). Pour lui, nous sommes les enfants de la critique, une critique qui serait restauratrice et non réductrice. Comme il l'explique, le monde des symboles n'est pas finalement un monde tranquille et réconcilié ; tout symbole est iconoclaste par rapport à un autre, de la même façon que tout symbole livré à lui-même tend à s'épaissir, à se solidifier dans une idolâtrie (Ricoeur, 1959, p. 70). Il faut donc participer à cette lutte, à cette dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement. L'approche de Ricoeur est celle adoptée dans cette étude, elle permet de penser à partir du symbolisme de l'eau pour contribuer à la construction de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques.

1.2.2 Rite

Pour Benoist (2009), un rite peut se définir comme une suite de gestes, répondant à des besoins essentiels, gestes qui doivent être exécutés suivant une certaine eurhythmie (équilibre) (Benoist, 2009). Selon Sène (2004), le rite est défini comme un acte, des cérémonies magiques à caractère répétitif ayant pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée (Sène, 2004, p. 131). Le rite consiste toujours en des gestes, en des paroles ou en des attitudes adaptées à chaque circonstance ou à chaque finalité désirée. Et comme il est écrit dans un texte confucéen, rapporté par Benoist, les rites permettaient d'unir les volontés, de diriger les actions, d'harmoniser les âmes et d'aboutir à un équilibre général des forces, aussi bien physiques que sociales (Benoist, 2009).

Pour Sène (2004), à la suite de L. V. Thomas, il existe différentes manières de classer les rites (Sène, 2004, p. 133). Ainsi, si d'une part nous suivons les moments clés de la vie individuelle, nous parlerons de rituel de naissance, de rituel initiatique, éventuellement de rituel de mariage et enfin de rituels funéraires. Et si d'autre part nous abordons le rite selon le type de rapport au numineux (phénomène mystérieux qui donne le sentiment d'être relatif au divin), on oppose traditionnellement les rites négatifs aux rites positifs. Les rites négatifs posent la transcendance du sacré pour préparer la sacralisation de la condition humaine (les interdits

totémiques qui protègent l'homme contre ce qui peut être source de danger pour lui). Les rites positifs, au contraire, favorisent la « participation de l'homme à ses archétypes supérieurs », ils utilisent la « puissance transcendante au profit de l'humanité ». Le type le plus parfait de rite positif restant celui d'union qui constitue le sacrifice. Sène montre que le rite authentifie et entretient tout ce qui rentre dans le cadre des représentations sociales (Sène, 2004, p. 137). Peut-être même, on pourrait aller jusqu'à dire que les sociétés traditionnelles d'Afrique noire trouvent leur essence dans le rite. Il n'y a pas une activité de la vie sociale qui échappe à l'emprise du rite.

1.2.3 Mythe

Le dictionnaire *Littré* définit le mythe comme un trait, une particularité de la fable, de l'histoire héroïque ou des temps fabuleux. Le mythe est un trait fabuleux qui concerne les divinités ou des personnages qui ne sont que des divinités défigurées. Et si les divinités n'y sont pour rien, ce n'est pas un mythe c'est une légende. Le mythe pour Roland Barthes, ce philosophe féru de linguistique, est d'abord une parole, puis un message, puis un système de communication, puis un système sémiologique. Pour Durand, le mythe est un « système de symbole qui tend à s'organiser en récit ». Les mythes ont formé un domaine de prédilection pour la recherche psychanalytique. Plus subtiles et plus précis, les travaux de Paul Diel sur les mythes grecs proposent une exégèse dont le principe est le suivant : les mythes expriment des conflits bien réels, mais intérieurs à la personnalité humaine. On pourra s'inspirer de la méthode de Paul Diel à propos des mythes africains. Pour Mircea Eliade le mythe est d'abord « une histoire sacrée, qui est liée au rite, à des sacrements qui présupposent une réalité extra-humaine » (Eliade, 1959).

Kesteloot (2007) explique que les mythes ne constituent pas des fables que les hommes inventèrent sur leurs origines à défaut de science, mais les outils même de penser, de spéculer et de se définir, sous un langage symbolique (Kesteloot, 2007). Le mythe peut devenir le sentier privilégié pour accéder à l'intime d'une culture. Il importe donc de montrer à travers le dialogue de mythes leur dimension métaphysique et éthique. Le mythe procède, à l'instar du sacré, de l'intemporel et du transcendant. Le mythe, au sens fort du terme, est un récit social qui détermine ou provoque un rituel ; mais il n'est pas que cela. Ainsi que le soulignait le pasteur Leenhardt dans son célèbre ouvrage *Do kamo*, le mythe est senti et vécu avant d'être compris et formulé. Il est la parole, la figure, le geste qui circonscrit l'événement au cœur de l'homme avant d'être récit fixé.

Pour Sène, « le pouvoir spécifique du mythe consiste précisément à jeter un pont entre le temps et l'éternité, ou plutôt entre l'historique et l'atemporel, entre l'extérieur et l'intérieur, le centre et la périphérie » (Sène, 2004, p. 255). Sène explique que hors du contexte social qui l'a fait naître, le mythe demeure inintelligible. S'il est exact de prétendre qu'il pénètre tout (rites, coutumes populaires), il ne l'est pas moins d'affirmer que « coupé du monde porteur », dépourvu du contexte socio-historique, « sans le rapport d'une foi incarnée dans les mœurs », le mythe perd tout son sens, reste sans vie, « prêt à de fausses interprétations » (Sène, 2004, p. 69).

Parmi les grandes théories d'études des mythes à savoir la théorie des symbolistes, celle des fonctionalistes et celle des structuralistes, Vernant insiste sur celle des fonctionalistes. Selon ces derniers, « pour l'anthropologue qui travaille sur le terrain, le mythe est une partie, un aspect fragmentaire d'un ensemble plus vaste : la vie sociale en tant que système complexe d'institutions, de valeurs, de croyances et de comportements » (Vernant, 1974). Il montre aussi que « dans cette perspective le mythe cesse d'apparaître comme porteur d'une vérité « métaphysique », d'une révélation religieuse, ou même d'une simple explication abstraite ; il n'a pas un contenu théorique, une vertu d'enseignement spirituel ». Mais pour Brisson, « dans les mythes fabriqués par les poètes se mêlent de façon inextricable valeurs éthiques, savoirs de toute sorte et dimension religieuse » (Brisson, 1996, p. 15). Caillois (1972) quant à lui, parlant de la fonction du mythe, montre que « les mythes constituent un support de valeur universelle » (Caillois, 1972). Pour Caillois, le mythe appartient par définition au collectif, justifie, soutient et inspire l'existence et l'action d'une communauté, d'un peuple, d'un corps de métier ou d'une société secrète. On peut affirmer que c'est précisément quand le mythe perd sa puissance morale de contrainte, qu'il devient littérature et objet de jouissance esthétique.

En ce qui concerne Sène (2004), parlant des dimensions du mythe, il montre que « le mythe a bel et bien une double valeur conservatoire : entérimer l'ordre établi et opératoire, puisqu'il est à la fois parole, récit, norme, et affrontement total » (Sène, 2004, p. 66). L'auteur explique également que « le mythe se transmet par le récit : qu'il s'agisse d'initiation ou d'intronisation du roi, des fragments de mythes sont psalmodiés, scandés ou chantés, ce qui permet au néophyte de sceller son appartenance aux valeurs du clan ou à l'impétrant d'accéder au pouvoir charismatique » (Sène, 2004, p. 63). Ainsi le mythe sert de canal pour transmettre des valeurs aux jeunes générations. Dans cette transmission des valeurs, le mythe est hermétique et n'est compréhensible qu'à ceux qui ont été initiés. C'est ce qu'explique Sène qui

montre que « le mythe, au moins dans sa dimension traditionnelle, reste volontiers ésotérique : seul l'initié parvenu au plus haut degré du savoir en saisit toute la valeur et toute la portée » (Sène, 2004, p. 62).

1.2.4 Anthropologie négro-africaine

Dans la conception Négro-Africaine, comme l'explique Bujo (1992), « l'homme est un tout qu'il ne faut pas disséquer ». Pour lui, « tout se tient et l'homme n'est homme que si on tient compte de sa dimension holistique ». Et parlant de la dimension holistique, il évoque la relation de l'homme avec tous les éléments du monde. Cette dimension holistique comme il le montre, « ne peut être réalisée que si on voit l'homme en relation étroite avec le monde animal, végétal et autre ». Dans le contact de l'homme avec les éléments du monde, il y a comme il le montre, « une interaction continuelle ». Pour lui, « l'homme et le cosmos vivent dans une relation de complémentarité, de sorte que l'un ne peut pas exister sans l'autre » (Bujo, 1992, p. 150).

La relation de l'homme avec les éléments du monde fait bénéficier à l'homme des énergies multiples. Car comme l'explique Tempels, « tous les êtres de l'univers possèdent leur force vitale propre : humaine, animale, végétale ou inanimée ». Selon son explication, « chaque être a été doté par Dieu d'une certaine force, susceptible de renforcer l'énergie vitale de l'être le plus fort de la création : l'homme ». Ainsi l'homme emmagasine de l'énergie dans son contact avec les autres êtres de la nature en plus de son énergie propre. Il y a comme un équilibre à maintenir entre l'homme et tous les éléments du monde. Comme il l'explique, « le monde des forces se tient comme une toile d'araignée dont on ne peut faire vibrer un seul fil sans ébranler toutes les mailles » (Tempels, 1961).

Dans cette interaction de force entre l'homme et les éléments de la nature, il y a comme le montre Bujo (1992), « une hiérarchie des forces ». Et dans cette hiérarchie des forces, « l'homme apparaît comme une synthèse de tout l'univers » (Bujo, 1992, p. 151). On retrouve en l'homme presque tous les éléments de la nature sous forme minérale. Et dans ce sens Mveng considère l'homme comme un « microcosme au sein du macrocosme » (Mveng, 1979, p. 234). L'homme a donc un destin lié à celui des autres éléments du monde. Et en ce sens Bujo dit que « son salut est lié à celui du monde : il ne peut se sauver qu'en sauvant le monde » (Bujo, 1992, p. 151). Selon l'auteur, « suivant la théorie négro-africaine d'interaction des forces, une technique ne peut être bonne que dans la mesure où elle contribue à accroître la force vitale, et

finalement la vie elle-même ». Dans cet équilibre d'interaction de forces entre l'homme et les autres entités de l'univers, trois types de relations se dégagent. L'homme est en relation avec ses semblables, l'homme est en relation avec les éléments de la terre et l'homme est en relation avec Dieu. Comme il l'explique, « l'homme négro-africain ne peut être complètement saisi que comme un faisceau de relations humaines, cosmiques et divines ». L'homme est invité à la vigilance, à l'attention (Bujo, 1992, p. 153).

Selon l'explication de Bujo (1992), « la conception négro-africaine considère le monde comme un grand livre à déchiffrer afin de mieux déceler la tension vie-mort » (Bujo, 1992, p. 159). Dans cette conception négro-africaine l'homme est invité à réexaminer sa triple relation avec les entités de l'univers en particulier sa relation avec la nature. Pour Bujo (1992) « Une thérapie écologique n'est ici possible que si le Négro-Africain réexamine ses relations de force vitale par rapport à la nature. Il faut qu'une réconciliation ait lieu ». L'homme au sein du cosmos a une mission spécifique. Comme il l'explique, « il appartient à l'homme en tant que microcosme au sein du macrocosme d'élever la création et de la libérer de la servitude et de la corruption ». La position de l'homme dans le cosmos est stratégique. Il n'est ni au-dessus ni en-dessous du cosmos, il en fait partie. Comme le montre l'auteur, « l'homme ... ne peut se réaliser qu'en relation avec tous les êtres cosmiques qui finalement remontent à Dieu en tant que source intarissable de vie ». Il affirme en ce sens, « le rôle primordial de l'homme est de libérer la vie sous toutes ses formes » (Bujo, 1992, p. 157). Cette présentation de l'anthropologie négro-africaine permet de percevoir la relation de l'homme à l'eau comme source d'énergie et d'en tenir compte dans la construction de la co-responsabilité pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques.

1.2.5 Culture au fondement du développement

Selon Diop (2016), « La généalogie du concept de développement, avec son enracinement occidentaliste, nous situe au cœur des valeurs culturelles de la civilisation occidentale. D'où, tout le sens de cette articulation entre culture et développement au point de justifier, aux yeux de certains chercheurs africanistes, que l'échec du développement dans les autres cultures, en particulier en Afrique, est dû à la non-prise en compte des facteurs culturels des sociétés africaines dans les stratégies développementalistes. » (Diop, 2016). Comme le rapporte Mboua (2014) « en faisant allusion à l'échec des expériences d'investissements pour le développement et le progrès en Afrique, Christophe Wondji se demandait ce qui faisait échouer ces expériences ; si ce n'est que les valeurs qui fondent ces systèmes s'accordent mal

avec les valeurs culturelles des peuples auxquels ils prétendent s'appliquer » (Mboua, 2014, p. 12). Ainsi pour lui, « l'échec de l'Afrique n'est pas une fatalité mais un processus. C'est parce que nos sociétés n'ont pas opéré certaines mutations internes au cours de leurs processus historiques qu'elles ne répondent pas aux exigences des sociétés modernes. » (Mboua, 2014, p. 12). Et c'est la raison pour laquelle selon Kā Mana (1994), « l'aspiration à un développement intégral a du mal à se traduire en véritable méthode de développement » (Mana, 1994). Comme le montre Diop (2016), « la culture étant toujours exclue de l'approche du développement, elle a été la variable oubliée dans les stratégies. Or la culture et le développement forment un binôme indissociable. ». Pour l'auteur, « la non-prise en compte des valeurs socio-culturelles, des aspirations des individus et des groupes dans les logiques qui ont présidé aux différents choix dans les stratégies développementalistes en Afrique, justifie l'échec du développement dans le continent » (Diop, 2016).

Pour Diop (2016), « la conception du développement où le niveau local, les populations, leurs valeurs et références symboliques ainsi que leur ancrage socioculturel seraient désormais pris en compte, remplace la conception du développement planétaire. Le tournant paradigmatique qui l'exprime se traduit par l'existence de théories plurielles dans la problématique du développement limitées à un ordre défini de faits où le local constitue l'espace privilégié d'où se formulent les initiatives locales. ». Selon l'auteur, « Le développement est alors reformulé dans sa pleine signification comme processus global et endogène, c'est-à-dire en rapport avec les dynamiques et les configurations sociologiques spécifiques auxquelles il s'appuie et par rapport auxquelles il se définit. A l'opposé du développement par le haut, ces différentes théories préconisent une conception du développement privilégiant le rôle des populations et des ressources locales. » (Diop, 2016). Comme le défend Mboua (2014), « il est légitime dans l'action du développement pour le progrès que l'être humain comprenne l'héritage culturel qu'il a reçu ». (Mboua, 2014, p. 80). Et selon l'explication de Teisserenc (1997), « L'expérience des politiques locales de développement montre que la culture n'y est pas considérée comme ce qui donne sens au développement, mais fait partie intégrante du processus de développement, au même titre et sur le même plan que les autres dimensions (économique et sociale) qui structurent et organisent la vie d'une communauté humaine installée sur un territoire ». Pour lui, « La culture est également un excellent moyen d'ouverture et d'encouragement à l'initiative et à la création. Cet aspect est indispensable à la réussite de politiques locales de développement ». Selon l'auteur, « La culture n'est plus ... la finalité du développement. Elle est de plus en plus au principe même des mécanismes que génèrent les

nouvelles formes de développement économique et social sur un territoire. » (Teisserenc, 1997). La culture peut devenir un véritable concept de développement dès lors qu'elle repose comme l'explique Renaud Sainsaulieu (1987) sur « un processus de créativité interne à l'organisation fondé sur la reconnaissance des différences, l'émergence de nouvelles identités et la formulation collective de projets » (Sainsaulieu, 1987).

Selon Diop (2016), « il serait en effet question d'une approche du développement en Afrique où les cultures seraient considérées, non pas comme des obstacles, mais comme des pivots, c'est-à-dire des supports pour la réussite d'un développement dans les sociétés ». Comme il l'explique, « En affirmant le primat de la culture dans la définition des stratégies de développement, le courant africaniste critique et aménage dans la littérature développementaliste une approche où le développement ne se définit plus à partir seulement de ses préoccupations productivistes. Il plaide ainsi pour un réexamen en profondeur des conceptions du développement, pour en modifier autant les postulats qui les sous-tendent que les pratiques et stratégies qui les mettent en œuvre. ». Selon l'auteur, « le développement se conjugue avec le projet d'une libération culturelle, politique et économique du continent africain ». Comme il l'explique, « Dans une version radicale de la dimension culturelle du développement, des chercheurs comme Diop, Obenga, Ki-Zerbo, Ela, etc. soutiennent que le véritable problème n'est pas seulement de prendre en compte les spécificités culturelles africaines dans les stratégies de développement. Ce qui ne serait que l'adaptation d'un développement exogène qu'on tenterait de réaliser dans un contexte endogène africain. ». L'auteur soutient en revanche, « il faut penser à un développement généré de l'intérieur, conçu par le génie africain qui s'appuie sur une tradition historique riche d'enseignement et dicté pour les besoins du continent. Par conséquent, la restauration des valeurs sociohistoriques et culturelles du continent africain s'impose. » (Diop, 2016). Cette présentation conceptuelle donne l'orientation prise dans cette étude qui est de partir de la culture locale, les valeurs liées à l'eau dans le milieu, pour contribuer à la construction de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques.

1.2.6 Prise en compte de la culture locale

La culture est ce qui fait l'essence d'un peuple. Pour Bujo (2007), « il faut se demander si la culture africaine a été vraiment prise en compte dans les différents modèles de progrès économique et technique proposés » (Bujo, 2007, p. 40). Le développement des peuples n'est possible que si leur culture est prise en compte. Mais la culture africaine comme toutes les

autres a ses forces et ses faiblesses. Il convient de guérir ses tares pour que la culture africaine soit véritablement un moteur de développement. En ce sens, selon l'explication de Mboua (2012), « l'individualisme et l'égoïsme sont des fléaux qui prennent de l'ampleur. Cela se manifeste par les prévarications, la corruption, l'enrichissement illicite. Ces facteurs fragilisent les valeurs fondamentales du bien commun, de l'accueil, du partage et de la solidarité. » (Mboua, 2012, p. 207).

Selon Bujo (2007), « Les fondements de l'anthropologie africaine résistent à la modernité et ils devraient, par conséquent, constituer l'âme de tout programme de développement en Afrique sub-saharienne ». Comme il le montre, « La vie économique africaine est également souvent déterminée, au moins implicitement, par le fond culturel des ancêtres. C'est ici qu'il convient de décortiquer ce que Verena Tobler Müller (1997) appelle la « culture-noyau » (Kernkultur). La « culture-noyau » se rapporte généralement aux fonctions, aux structures et aux codes culturels qui, dans une société donnée, sont perçus comme incontournables pour la survie de ses membres. ». Pour lui, « Si l'on veut faire progresser l'Afrique, il faudra tenir compte de sa culture et faire participer le peuple tout entier au processus de développement ». Comme il l'explique, « toutes les mesures que les organismes de développement préconisent pour améliorer la situation des pays africains resteront inefficaces si on ignore leur « culture-noyau » : elles ne s'occuperont que des symptômes sans atteindre les causes elles-mêmes ». Comme il le montre, « Toutes les organisations qui s'occupent de développement ou des activités économiques et financières en Afrique doivent se préoccuper de la compatibilité de leur système avec la culture locale. On ne pourra plus se passer de cette question ». Selon l'auteur, « Il est impérieux que les pratiques technologiques et économiques s'intéressent à tous les éléments culturels des peuples africains. Elles doivent prendre en compte et intégrer non seulement les structures, les institutions et les règles visibles de la société, mais également les symboles, les rituels, les mythes et les autres éléments non visibles qui servent à interpréter le monde et à orienter les peuples. » (Bujo, 2007, p. 45).

Selon le rapport Bruntland (1987), il faut que « les communautés locales aient le dernier mot dans les décisions relatives à l'utilisation des ressources dans leurs zones » (Bruntland, 1987). Et selon la Déclaration de Rio, au principe 22, « les populations et communautés autochtones et les autres collectivités locales ont un rôle vital à jouer dans la gestion de l'environnement et le développement du fait de leurs connaissances du milieu et de leurs pratiques traditionnelles ». Et ce rapport ajoute que « Les Etats devraient reconnaître leur

identité, leur culture et leurs intérêts, leur accorder tout l'appui nécessaire et leur permettre de participer efficacement à la réalisation d'un développement durable » (Nations Unies , 1992). Dans le même ordre d'idées, le pape François (2015) dans sa lettre encyclique *Laudato si'* soutient que, « il est nécessaire d'avoir (...) recours aux diverses richesses culturelles des peuples, à l'art et à la poésie, à la vie intérieure et à la spiritualité » (François, 2015, p. 64). Le pape fait observer également que « il manque aujourd'hui à l'homme une éthique solide, une culture et une spiritualité qui le limite réellement et le contiennent dans une abnégation lucide ». Il fait remarquer que « Malheureusement on observe le gaspillage d'eau. Cela montre que le problème de l'eau est en partie une question éducative et culturelle » (François, 2015, p. 35).

Guignier (2003) évoque « la contribution des peuples autochtones à la diversité culturelle, sociale et à l'harmonie écologique de l'humanité » (Guignier, 2003). Pour lui, « Les connaissances traditionnelles font partie de la diversité et de l'identité culturelle de toutes les communautés. Leur protection est donc essentielle afin de préserver la diversité culturelle et donc biologique ». Il soutient que : « Il est nécessaire de se pencher sur la valeur culturelle et spirituelle que ces peuples ont traditionnellement attribuée aux éléments naturels ». L'auteur montre aussi : « la protection de la diversité culturelle fait désormais partie intégrante du développement durable ». Les peuples autochtones et communautés locales ne doivent pas être selon lui, « de simples pions sur l'échiquier du développement durable prôné par les Etats ». Il défend « la prise en compte pleine et entière des populations autochtones et notamment leur système de valeurs » (Guignier, 2003, p. 54). Dans le même sens Brelet (2004) montre qu'en matière d'amélioration de l'accès à l'eau potable, « les bonnes pratiques combinent la logique utilitaire moderne de l'ingénierie et les données quantitatives réunies par les sciences de l'eau aux valeurs éthiques dont les traditions spirituelles locales sont les vecteurs » (Brelet, 2004, p. 36). Cette présentation donne des éléments pour la prise en compte des valeurs culturelles liées à l'eau en milieu Ayizo, dans la construction de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques.

1.2.7 Culture africaine, un atout pour le développement

Pour Mboua, « la façon dont on considère l'être humain et la vision qu'on a de son accomplissement déterminent le sens et le contenu du développement pour le progrès ». Comme il le montre, « les cultures africaines ont des atouts pour le développement pour le progrès : la solidarité, l'hospitalité, la co-responsabilité et la sauvegarde de l'environnement, pour ne citer que ceux-ci ». Mais comme il l'explique, « étant donné que la culture englobe la totalité de

valeurs et de réponses spécifiques imaginées par un groupe humain pour résoudre les questions d'ordre existentiel, le rapport aux autres aurait un grand intérêt à s'ouvrir à d'autres traditions ou éthiques pour se moderniser ». Pour lui, « le développement pour le progrès postule une approche pluriculturelle, dialogique et une ouverture à l'universel. ... L'ouverture à d'autres cultures introduit l'être humain dans l'universel ». Comme le soutient l'auteur, « Le point de départ du dialogue avec d'autres cultures doit être tout ce qui donne à la personne sa dignité et l'humanise. Tout ce qui peut contribuer à renforcer la vie (relation) pour qu'elle triomphe de la mort » (Mboua, 2014, pp. 67-68).

Bien que la culture africaine soit un atout pour le développement, elle est marquée comme toutes les autres cultures par des limites auxquelles il convient de remédier. Selon l'explication de Mboua, « L'individualisme et l'égoïsme sont des fléaux qui prennent de l'ampleur. Cela se manifeste par les prévarications, la corruption, l'enrichissement illicite. Ces facteurs fragilisent les valeurs fondamentales du bien commun, de l'accueil, du partage et de la solidarité ». Pour lui, « La question qui se pose est de savoir s'il est possible de réaliser le développement pour le progrès sans changer de mentalité et de structures sociales ? En d'autres termes, peut-on réaliser le développement pour le progrès sans le dépassement de soi ? ». Comme l'explique l'auteur, « le soi est constitué de ce que l'être humain reçoit de l'extérieur et de ce qui vient de son intérieur. Il est appelé à les dépasser afin d'élargir son champ de valeurs, de connaissances, de croyances, d'agir, de compétences ». Pour lui, « il importe d'identifier les voies de recherche éthique qui apparaissent prometteuses pour un engagement responsable et digne de confiance ». Et il s'agit selon l'auteur, de « proposer à partir des réalités décelées, une théorie éthique pour le progrès » (Mboua, 2014, pp. 11-12). La *Charte pour la gouvernance du secteur de l'eau* (2016) évoque aussi d'autres vices présents aussi bien dans la culture africaine mais dans toutes les cultures : la corruption et le népotisme. La corruption désigne le fait de solliciter, d'offrir, de donner ou d'accepter, directement ou indirectement, une commission illicite, ou un autre avantage indu qui affecte l'exercice normal d'une fonction ou le comportement requis du bénéficiaire de la commission illicite, ou de l'avantage indu ou de la promesse d'un tel avantage indu. Et le népotisme signifie la pratique de favoritisme motivée par la prépondérance des liens de famille dans une transaction ou dans un recrutement et mettant en cause l'égalité des chances et le respect des procédures et règles en vigueur. (République du Bénin, 2016).

La prise en compte de la culture africaine est une condition pour le développement. Pour Mboua, « en tant qu'être relationnel elle ne peut vivre, ni grandir, ni s'épanouir en dehors d'un réseau de relations avec ses semblables ». La relation à l'autre est structurelle de l'être humain. Elle demande d'être vécue comme l'explique l'auteur, « de façon rationnelle pour contribuer à l'épanouissement de la vie et au progrès de soi et de la communauté ». Il montre que « Les cultures traditionnelles africaines offrent un contenu riche qui permet de poursuivre le développement pour le progrès. Elles appréhendent celui-ci d'un point de vue social et communautaire que d'un point de vue individuel, car ce qui est important c'est de protéger non pas l'individu mais le groupe ». Pour lui, « la personne ne peut trouver sa propre réalisation uniquement en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de son être « avec » et « pour » les autres. Une telle conception amène chacun à valoriser et à s'engager pour le développement du bien commun. » (Mboua, 2014, p. 63). La présentation de ce concept permet d'accorder une place centrale aux valeurs culturelles liées à l'eau en milieu Ayizo dans la construction de la co-responsabilité pour la gestion des ouvrages hydrauliques.

1.3 Concepts liés au développement

1.3.1 Eau, source de la vie

Comme dans la Bible (Genèse 1, 5-6), l'eau pour la plupart des civilisations est source de vie. Elle symbolise l'origine des temps et les conditions de la vie. Selon l'analyse de Bouguerra (2003), de façon générale, le culte des eaux et des fontaines sacrées, hérités des Celtes, est encore vivace, notamment en Bretagne (Bouguerra, 2003, p. 26). Par delà l'Océan, les Africains et les Peaux Rouges du Nouveau Monde utilisent les mêmes métaphores et reconnaissent les mêmes liens avec Mère-Nature : tous, au fond, disent tout ce qu'ils doivent à l'eau, ce dont tous les hommes, voire toute la Biosphère, lui sont redevables : la vie tout simplement ! En ce sens Bachelard (1964), écrit que « l'eau est un organe du monde » (Bachelard, 1964). Comme le montre Talkeu-Tounouga (1999), « l'eau est un élément relevant de l'imaginaire humain. Sa présentation fait appel à la religion, à la spiritualité, aux mythes, aux légendes, aux rituels...La projection africaine de l'eau symbolise d'abord la vie » (Talkeu-Tounouga, 1999, p. 33). Maneglier et Schleiss (2000) le montrent si bien. Pour eux, « les mythologies n'ont pas attendu la science moderne pour ressentir avec force le lien entre l'eau et la vie : dans la plupart des mythes cosmogoniques, un océan primordial précède la création du monde » (Maneglier & Schleiss, 2000, p. 23). Il faut reconnaître que l'eau, par son absence de forme propre, représente au mieux ce que pouvait être le chaos primordial ; elle n'est qu'une

masse indifférenciée contenant toutes les possibilités de création. Pour Lare (2010), « L'eau est d'abord source de fécondité, de vie. Toutes les espèces vivantes, animales et végétales, renferment une certaine quantité d'eau (70 à 75% d'eau dans les tissus des êtres vivants). C'est cette fécondité de l'eau qui assure l'alimentation de l'homme et la continuité de la vie sur terre. » (Lare, 2010, p. 101).

1.3.2 Vie, fondement de l'éthique africaine

La vie occupe une place centrale dans la pensée négro-africaine. Comme l'explique Bujo, « dans la pensée négro-africaine la vie est ce qu'il y a de plus sacré ». La réalité qu'est la vie est capitale pour appréhender l'Africain. Pour lui, « selon la rationalité africaine de la communauté tridimensionnelle (les vivants, les morts et les non-encore-nés), l'Africain moderne devrait toujours se poser la question de savoir si sa façon d'agir est susceptible d'encourager la vie et l'épanouissement de sa communauté tridimensionnelle » (Bujo, 2007, p. 42). Mveng (1985) aussi soutient que, « c'est à partir de la vie qu'il est possible de comprendre l'Africain » (Mveng, L'Afrique dans l'Eglise, Parole d'un croyant, 1985, p. 36). Et bien avant Mveng, le père Placide Tempels avait souligné que la valeur fondamentale des Africains est la vie. Cette valeur se trouve exprimée dans toutes les cultures africaines (Tempels, 1961, p. 30). En ce sens Mboua (2012) montre que, « la vie se présente comme le pilier central sur lequel les autres valeurs sont organisées » (Mboua, 2012). Soédé (2007) aussi montre que « dans le concept de vie se résumerait la pensée philosophique et éthique de base que l'Afrique noire a privilégiée dans l'ensemble des valeurs culturelles qu'elle a hérité de l'Egypte pharaonienne » (Soédé, 2007). A la suite de Théophile Obenga et de Cheikh Anta Diop, Jean-Paul Ngoupandé relève que « les données caractéristiques, sur le plan des rites, des pratiques et de la pensée à propos des liens culturels du continent avec l'Egypte des Pharaons renvoient à la valeur déterminante du concept de vie » (Ngoupandé, 1992). Comme le soutient Soédé, « la vie, valeur fondamentale de la pensée philosophique et de l'existence, qui s'inscrit dans la perspective de la tradition pharaonienne, est ce qui maintient l'homme dans le monde et lui donne d'exister ». Ainsi pour lui, « la vie apparaît comme un bien dont il faut faire une expérience concrète, personnelle et communautaire » (Soédé, 2007).

Mboua montre aussi que « la vie, idéal africain qui donnait le dynamisme à l'humanité, prend en considération l'être humain dans ses différents rapports : rapport au cosmos, rapport aux autres, rapport à Dieu. Tous ces pôles de rapports doivent être pris en considération pour l'épanouissement humain. Si on met uniquement l'accent sur la dimension de la nature, la

nature se détruit et l'être humain se fragilise. » (Mboua, 2014, p. 57). Pour Bujo, « la vie a le sens de la relation que l'être humain doit entretenir avec le cosmos et ses semblables. C'est la solidarité avec le genre humain notamment avec ceux qui sont dans le besoin » (Bujo, 1992). De cette conception négro-africaine, il se dégage une éthique. Et notre monde qui connaît une crise écologique a besoin d'éthique. Selon Bujo, « Le monde est en quête d'une éthique qui puisse rendre notre terre habitable. Dans la recherche de cette éthique l'écologie est une des dimensions essentielles. » (Bujo, 1992, p. 159). Mboua (2014) souligne que « pour qu'advienne le développement pour le progrès, il est important que, tout en poursuivant son bonheur et son bien-être, l'être humain sache protéger l'environnement qui le porte. S'il agit en maître absolu et continue d'exploiter le cosmos sans retenue, il court le risque de le détruire et de s'anéantir lui-même » (Mboua, 2014, p. 60). A ce propos, Hans Jonas donne le principe suivant : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. » (Jonas, 1995, p. 40). Jonas donne une autre version du même impératif : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » (Jonas, 1995, p. 40). Ainsi pour Mboua, « l'être humain doit prendre conscience que, bien qu'il soit au dessus des autres créatures, sa vie n'est vraie et n'a de sens que s'il intègre ce tout dans ses actions » (Mboua, 2014, p. 61).

L'une des caractéristiques de l'éthique africaine est la considération de l'être humain, non pas comme un individu isolé, mais comme un membre d'un groupe, d'une communauté. En effet l'individu ne vaut que parce qu'il appartient à un groupe. Ce qui veut dire que la personne est un être relationnel (Mboua, 2014, p. 62). Selon Mboua, « la présence de la valeur fondamentale qu'est la vie, ..., peut être un appui à l'éthique africaine. Elle offre à l'être humain un cadre de réflexion pour évaluer son agir, une référence pour orienter ses activités et son être au monde ». Pour lui, « partir de la vie ou de l'être humain, signifie en d'autres termes que le point de départ de l'éthique africaine repose sur ce qui est vital. La vie est, en effet, une expérience dramatique. L'homme, microcosme au sein du macrocosme, vit intensément le drame du combat entre la vie et la mort. La mission qui lui revient d'assurer la victoire de la vie sur la mort oriente et détermine son agir éthique. » (Mboua, 2014). Comme le fait remarquer Soédé, « des travaux de plusieurs spécialistes démontrent que c'est la vie, la lutte permanente entre la mort et la vie et la victoire subséquente de celle-ci qui expriment les conceptions du monde, les désirs et les requêtes fondamentales et quotidiennes des Africains » (Soédé, 2007). Pour Mboua, « l'être humain a la responsabilité de faire triompher la victoire de la vie sur la mort, car le monde dans lequel nous sommes est un champ de bataille où vie et mort s'affrontent

et la vie doit toujours l'emporter ». L'auteur montre que « le combat vie-mort concerne aussi l'harmonie que l'être humain doit entretenir avec ses pairs ». Comme il le montre, « L'éthique africaine se révèle comme une éthique anthropocentrique et vitale : les actes susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communauté, sont, de ce fait, considérés comme bons et ouverts au progrès ; tout acte présumé préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être mauvais, donc conduit au déclin. » (Mboua, 2014, pp. 57-58). La présentation du concept de la vie comme le fondement l'éthique africaine a permis prendre en compte dans la construction de la co-responsabilité pour la gestion des ouvrages hydrauliques, les éléments de la culture Ayizo qui visent la protection de la vie,.

1.3.3 Ethique et développement

La signification africaine du concept d'Ethique et de Morale tourne autour des idées de paroles donatrices de sens et de vie, de lutte-victoire de la vie sur la mort et de cheminement vers l'accomplissement humain (Soédé, 2007). L'Ethique est le fondement et le garant de la survie et de la promotion humaine des africains (Soédé, 2007). L'éthique est une parole, un chemin de vie. L'Ethique est parole de vie parce qu'elle indique le chemin de la vie au pèlerin terrestre. Elle propose à celui-ci un ensemble de valeurs, de pratiques et d'attitudes existentielles qui ouvrent devant lui la porte de son bien-être authentique (Soédé, 2007). Selon l'explication de Teguezem (2009), « La morale ou l'éthique est en définitive cette discipline normative qui porte non seulement des jugements de valeur sur nos différentes conduites qualifiées de bonnes ou de mauvaises, mais qui cherche également à répondre aux questions suivantes : Que dois-je faire ? Que dois-je faire pour bien faire ? Que dois-je faire pour être heureux ? Que devons-nous faire pour être heureux ensemble ? » (Teguezem, 2009)

Au rebours de l'éthique, pour Mboua, « le développement pour le progrès nécessite le prolongement du combat vie-mort dans la nature pour que celle-ci puisse en profiter, sinon la vie de l'être humain risque de se fragiliser » (Mboua, 2014). Teguezem (2009) soutient que « le développement se définit en termes de croissance, de progrès ou d'extension ». Il montre que : « pour celui qui a une conception matérialiste du développement, l'éthique et le développement constituent deux domaines spécifiques l'un par rapport à l'autre, car l'éthique est l'univers des normes, des devoirs, des obligations et des valeurs humaines tandis que le développement est le domaine de la croissance des biens de consommation ». Ainsi il n'y a pas une corrélation mécanique entre éthique et développement. Ce sont deux notions qui sont a priori superflues

l'une par rapport à l'autre. L'auteur soutient que : « l'éthique est a posteriori le socle même d'une vision du développement qui a pour finalité d'accroître l'humanité en l'homme au lieu de la détruire ». Pour lui, « si l'éthique n'est qu'une entité métaphysique coupée du reste du monde d'une part, et le développement l'expression de la croissance exclusive des biens matériels destinés à la commercialisation et à la consommation d'autre part, les deux notions se rejetteraient indéfiniment dos à dos » (Teguezem, 2009). Dans un second temps, il sera question de transcender l'antinomie première constatée des deux notions par la postulation d'une urgente et effective moralisation du développement, aux fins d'assurer à l'homme un accomplissement et épanouissement optimums. Car comme le soutient Emmanuel Kant, « l'homme est une fin et non un moyen » (Kant, 1994).

Teguezem défend que « il est plus que jamais urgent de soumettre le développement à une vigilance éthico - axiologique qui se chargera précisément de dénoncer ses dérapages nocifs, de l'orienter vers des perspectives téléologiques toujours plus humanisantes ». Et c'est ce que Francis Fukuyama appelle à juste titre « les finalités humaines supérieures » (Fukuyama, 2002) pour signifier les idéaux et les valeurs susceptibles d'accomplir l'humanité de l'homme (Teguezem, 2009). Ainsi comme il l'explique, la moralisation du développement nous permet de le marquer d'une dynamique humanisante, car « il ne signifierait rien si au lieu d'humaniser l'homme qui en est simultanément le sujet et la finalité, il contribue paradoxalement à l'émasculer, à l'instrumentaliser, à le marchandiser et à le réifier ». Pour lui, la moralisation du développement devrait faciliter le libre et plein accomplissement de ce dernier. Car « on ne saurait promouvoir véritablement un développement sans s'interroger sur sa finalité, ses conditions d'usage et son impact sur l'humanité et la post humanité » (Teguezem, 2009).

Comme le montre Teguezem, « c'est à l'éthique que reviennent le sauvetage et la sauvegarde de l'âme humaine des ruines des excroissances d'un développement éconofasciste prêt à faire de l'homme non pas un être sacré mais plutôt un produit manufacturé ». Selon son explication, « si l'autorité chargée de moraliser et d'humaniser le développement n'a pas de repères éthiques adéquats et une bonne maîtrise des jeux et des enjeux du type de développement poursuivi, le naufrage de la société serait inéluctable » (Teguezem, 2009). Ainsi autant il doit éviter une morale purement idéaliste comme celle de l'Africain traditionnel, autant il doit éviter un développement comme celui de l'Occident spécialisé exclusivement dans la production des biens matériels. Rabelais disait que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». En le paraphrasant, on peut également dire que développement sans morale n'est que

ruine de l'âme, et inversement morale sans développement n'est que ruine du corps. Selon l'explication de Teguezem, « l'éthique doit être la gardienne du développement dans un univers menacé de déshumanisation, c'est-à-dire la base d'un développement durable et humain » (Teguezem, 2009). En d'autres termes, il n'y a « pas de développement véritable sans éthique » (Biya, 1987) ». Pour Teguezem, « l'éthique contribue à coup sûr à protéger le développement contre les risques de déshumanisation de l'être humain, elle apparaît finalement comme le socle d'une vision du développement qui a pour objectif d'accroître l'humanité en l'homme au lieu de la détruire » (Teguezem, 2009). La mise en place des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable relève du développement. La présentation du concept l'éthique et le développement a permis de mobiliser l'éthique, les valeurs culturelles liées à l'eau, ces valeurs promotrices de la vie, dans la construction de la co-responsabilité pour la gestion de ces ouvrages.

1.3.4 Critique du capitalisme

La présentation de ce concept s'appuie sur Max Weber dans son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Dans cet ouvrage Weber commence par préciser que « La "soif d'acquérir", la "recherche du profit", de l'argent, de la plus grande quantité d'argent possible, n'ont en eux-mêmes rien à voir avec le capitalisme ». Il fait observer également que, « À toutes les époques de l'histoire, cette fièvre d'acquisition sans merci, sans rapport avec aucune norme morale s'est donné libre cours chaque fois qu'elle l'a pu. Semblable en cela à la guerre et à la piraterie, le commerce libre s'est souvent révélé dépourvu de frein moral dans ses rapports avec les étrangers ou avec ceux qui n'appartenaient pas au même groupe ». Ainsi cette avidité à l'accaparement a toujours existé. Dans le même ordre d'idées, Sombart dans ses thèses sur la genèse du capitalisme, cité par l'auteur, distingue les deux grands principes directeurs de l'histoire économique : la "satisfaction des besoins" et l'acquisition. Selon l'explication de Sombart, « la forme et la direction de l'activité économique sont déterminées, dans le premier cas par la mesure des besoins personnels, dans le second par la poursuite du profit au-delà de la limite fixée par la satisfaction des besoins » (Weber, 1991).

Selon l'explication de Weber (1991), « il est vrai que le capitalisme est identique à la recherche du profit, d'un profit toujours renouvelé, dans une entreprise continue, rationnelle et capitaliste - il est recherche de la rentabilité. Il y est obligé. Là où toute l'économie est soumise à l'ordre capitaliste, une entreprise capitaliste individuelle qui ne serait pas animée par la recherche de la rentabilité serait condamnée à disparaître ». Il définit l'action économique capitaliste par : « celle qui repose sur l'espoir d'un profit par l'exploitation des possibilités

d'échange, c'est-à-dire sur des chances (formellement) pacifiques de profit ». Et pour lui, l'idée que le devoir de chacun est d'augmenter son capital est supposé « une fin en soi ». Weber précise que « cette éthique est entièrement dépouillée de tout caractère eudémoniste, voire hédoniste ». Comme il l'écrit : « Ici, le *summum bonum* peut s'exprimer ainsi : gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances spontanées de la vie. L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entièrement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du "bonheur" de l'individu ou de l'"avantage" que celui-ci peut éprouver à en posséder ». Ainsi comme le fait remarquer Weber, dans le capitalisme, « le gain est devenu la fin que l'homme se propose ; il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériels » (Weber, 1991). En ce sens le gain, la possession de richesse est une fin en soi dans le capitalisme. La présentation de ce concept a permis de montrer que dans la construction de la co-responsabilité pour la gestion des ouvrages hydrauliques, la recherche du gain ne doit pas être la priorité mais plutôt le service à rendre aux populations. L'eau c'est la vie et la préservation de la vie comme valeur est au dessus de la recherche effrénée de la rentabilité, du gain.

1.3.5 Limites du développement classique

Désormais, l'espace – c'est-à-dire la biosphère – et le temps – par les effets irréversibles de nos technologies – sont eux-mêmes menacés. Comme l'explique Rameix, « pour les décisions à prendre nous ne pouvons plus nous en remettre aux éthiques traditionnelles de la simultanéité et de la réciprocité, construites sur l'égalité de droits et de devoirs entre sujets libres et égaux, vivant au même moment dans un espace délimité » (Rameix, 1996). Il s'agit donc de penser une éthique de la non-simultanéité et de la non-réciprocité. Selon l'explication de Morin, « le développement ignore ce qui n'est ni calculable ni mesurable, c'est-à-dire la vie, la souffrance, la joie, l'amour, et sa seule mesure de satisfaction est dans la croissance (de la production, de la productivité, du revenu monétaire) » (Morin, 2002). Ainsi conçu uniquement en termes quantitatifs, le développement selon la conception traditionnelle ignore les qualités : les qualités de l'existence, les qualités de solidarité, les qualités du milieu, la qualité de la vie, les richesses humaines non calculables et non monnayables ; il ignore le don, la magnanimité, l'honneur, la conscience. Cette démarche du développement vu de façon classique balaie les trésors culturels et les connaissances des civilisations archaïques et traditionnelles. Dans le même sens le concept aveugle et grossier de sous-développement désintègre les arts de vie et sagesses de cultures millénaires. En ce sens Morin (2002) montre que, « le développement

apporte certes des progrès scientifiques, techniques, médicaux, sociaux, mais il apporte aussi des destructions dans la biosphère, des destructions culturelles, de nouvelles inégalités, de nouvelles servitudes se substituant aux anciens asservissements » (Morin, 2002). Le développement déchaîné de la science et de la technique apporte en lui-même une menace d'anéantissement (nucléaire, écologique) et des redoutables pouvoirs de manipulation.

Le développement dans sa conception classique ignore que la croissance techno-économique produit aussi du sous-développement moral et psychique : l'hyperspécialisation généralisée, les compartimentations en tous domaines, l'hyperindividualisme, l'esprit de lucre (recherche de profit avec avidité) entraînent la perte des solidarités. Comme l'explique Morin, « L'éducation disciplinaire du monde développé apporte bien des connaissances, mais elle engendre une connaissance spécialisée qui est incapable de saisir les problèmes multidimensionnels et elle détermine une incapacité intellectuelle de reconnaître les problèmes fondamentaux et globaux » (Morin, 2002). Le développement considère comme bénéfique et positif tout ce qui est problématique, néfaste et funeste dans la civilisation occidentale sans pour autant comporter nécessairement en lui ce qu'il y a de fécond (droits humains, responsabilité individuelle, culture humaniste, démocratie).

1.3.6 Développement durable

Le concept du développement durable est né dans l'intimité des rapports de l'UICN en 1980. L'UICN utilise le terme de développement durable en 1980, dans un ouvrage intitulé *Stratégie mondiale de la conservation*. Ce concept survient sur la scène internationale en 1987 avec le « Rapport Brundtland » (Pellaud, 2011, p. 11). Néanmoins, il faut attendre 1992 et la conférence des Nations Unies de Rio pour voir ce concept apparaître, de plus en plus régulièrement, dans les médias non spécialisés. Il faut dire que l'idée qui a été conceptualisée dans le terme de développement durable est bien antérieure à l'année 1980. Cette idée était déjà soutenue par de grands penseurs tels qu'Edgar Morin ou Joël de Rosnay dans leurs ouvrages parus dans les années 1970. Et, si aucune terminologie n'est consacrée à cette époque pour mettre sur la même balance économie, écologie et développement social, la conférence de Stockholm en 1972 est déjà fondamentalement tournée vers ces inter-actions. Dans un autre ordre, le Club de Rome titre, en 1972 déjà, « halte à la croissance ? » dans un rapport qui soulève le délicat problème de la croissance démographique couplée à celle de la croissance économique (Meadows, Meadows, Randers, & Behrens, 1972).

Pellaud (2011) écrit : « afin de faire du développement durable un véritable outil pour penser un avenir vivable et équitable, nous mettons en avant le fait que ce concept relève avant tout d'une recherche d'équilibre qui doit passer par une régulation » (Pellaud, 2011, p. 15). Ainsi il ne s'agit plus d'une régulation de l'environnement, comme cela a été fait depuis la domestication animale et le développement de l'agriculture, mais plutôt d'une régulation des activités et du développement humain. Cependant, si pour des raisons éthiques, le problème de la croissance démographique n'est pas franchement abordé comme l'avait déjà soulevée Maltus, il fait néanmoins partie intégrante d'un équilibre qu'il s'agit de trouver (Pellaud, 2011, p. 15).

La perspective de la régulation, une nécessité pour qu'un développement soit durable, cette idée que soutient Pellaud (2011) est proche de la pensée de John-Stuart Mill (Mill, 1953). Ce dernier faisait déjà observer que la stabilité de la population et de la richesse n'implique pas l'immuabilité du progrès humain. Cette perspective s'appuie à la fois sur l'idée que, si nous voulons réellement parvenir à une meilleure répartition des richesses, nous devons cesser de les piller, et sur celle du progrès technologique, pour autant que celui-ci vise le « mieux » et non pas le « plus » » (Pellaud, 2011, p. 19). Comme le montre Pellaud, « Cette dynamique fait d'ailleurs que le concept lui-même est en perpétuelle évolution » (Pellaud, 2011, pp. 53-54).

En 2002 à l'occasion du Sommet de Johannesburg, Edgar Morin écrivait : « Ne faut-il pas nous défaire du terme de développement, même amendé ou amadoué en développement durable, soutenable ou humain ? » (Morin, 2002). Pour ce dernier l'idée de développement a toujours comporté une base technique-économique, mesurable par les indicateurs de croissance et ceux du revenu. Elle suppose de façon implicite que « le développement technique-économique est la locomotive qui entraîne naturellement à sa suite un "développement humain" dont le modèle accompli et réussi est celui des pays réputés développés, autrement dit occidentaux » (Morin, 2002). Et dans le même ordre d'idées, Sylvain Allemand rappelle que, « bien plus qu'une solution clé en main, le développement durable participe d'un processus d'innovation à la fois technique et sociale. De sorte qu'il n'a plus guère à voir, ou peu, avec ce qu'il pouvait être il y a vingt ans, même si ses finalités sont restées les mêmes » (Allemand, 2007).

Evolution du concept de développement durable :

Il existe une définition officielle du concept de développement durable, celle du rapport Brundtland, à savoir : « un développement qui répond aux besoins du présent sans

compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Commentant cette définition, Allemand (2007) fait observer que pour être généreuse, une telle définition ne se révèle pas aussi opérationnelle que ses promoteurs l'escomptaient, ni très « parlante ». D'abord, elle met l'accent sur la responsabilité à l'égard des générations futures, là où les générations présentes ont de quoi se préoccuper légitimement de leur propre sort, dans les pays du Sud plus encore que dans les pays du Nord. Ensuite, elle réduit le développement durable à trois piliers (l'économique, l'environnemental et le social), en semblant oublier les enjeux culturels (la diversité des visions du monde, des langues, la préservation du patrimoine hérité des générations passées) et politiques (la démocratie, la définition d'une nouvelle gouvernance). Aussi, depuis, une profusion de définitions ont-elles été proposées, comme pour suppléer les manques de la première, ce qui n'a pas été sans engendrer une certaine cacophonie, les uns mettant l'accent sur les enjeux environnementaux, les autres sur les enjeux sociaux (Allemand, 2007).

L'évolution du concept de développement durable se discute aussi au plan sémantique. On note la querelle sémantique, entre théoriciens, autour du choix du qualificatif : durable ou soutenable (ou encore viable) ? Dans un cas (durable), on ne renonce pas à entretenir la croissance économique, en se souciant cependant davantage que par le passé de ses effets sur l'environnement et la cohésion sociale. Dans l'autre (soutenable), on se préoccupe des équilibres au regard de la planète, quitte à refréner la croissance. Et pour Allemand (2007), « Si la définition du rapport Brundtland reste une référence, la notion s'est somme toute notablement enrichie des enseignements tirés des expériences et apports théoriques » (Allemand, 2007). En somme comme l'explique Pellaud (2011), « Le développement durable n'est pas un système clos. Il évolue dans l'espace et le temps et les régulations issues de son organisation, ou produisant cette dernière, ne peuvent se soustraire à cette spirale. » (Pellaud, 2011, p. 53). Il se dégage que l'idée de processus est fondamentale au concept de développement durable. Le terme de développement durable ou soutenable peut ralentir ou atténuer, mais non modifier la tendance à la destruction. Il s'agit dès lors, non tant de ralentir ou d'atténuer, mais de concevoir un nouveau départ.

1.3.7 Ethiques africaines du développement

D'une façon Générale, les traditions de l'Occident ont fondé l'éthique à partir des théories philosophiques. Mais comme le montre Mboua, « en Afrique, le fondement de l'éthique repose sur trois approches différentes mais complémentaires : l'identité africaine, la théologie

de la libération et la reconstruction ou les rationalités africaines » (Mboua, 2012, p. 37). Selon l'auteur, « l'éthique africaine doit inventer de nouvelles formes de solidarité qui aideront l'être humain à se réaliser, en tant qu'individu et membre d'une communauté » (Mboua, 2012, p. 207). Pour lui, « certains auteurs partent des traditions culturelles ancestrales pour fonder l'éthique » alors que « d'autres partent des problèmes de la crise et cherchent à construire de nouveaux repères correspondant aux réalités de l'Afrique contemporaine » (Mboua, 2012, p. 35). Pour développer les approches de ces deux tendances, Mboua s'appuie sur les travaux d'Engelbert Mveng pour l'approche fondant l'éthique sur des normes et des valeurs ancestrales et de Kā Mana pour le fondement de l'éthique à partir de la crise qui sévit sur le continent.

Approche de la libération de Engelbert Mveng :

Mveng (1985) développe une approche de la libération. Il qualifie les défis importants africains comme étant d'ordre culturel alors que Kā Mana, quant à lui, dans son approche, part certes de la théologie de la libération mais propose une autre approche dite de reconstruction (Mboua, 2012). Mveng par l'approche de la libération fonde l'éthique africaine sur des valeurs ancestrales. Mveng s'inscrit dans la même ligne de pensée que Placide Tempels qui affirme que « les Africains partent de ce qui est fondamental en l'être humain : « la vie elle-même », pour fonder l'éthique » (Tempels, 1961, p. 30). Pour Mveng, « la mission de l'être humain est d'identifier les alliés de la vie, de les gagner à sa cause et d'assurer ainsi sa survie qui est en même temps la Victoire de la vie » (Mveng, L'Afrique dans l'Eglise, Parole d'un croyant, 1985, p. 13). Ainsi comme le montre Mveng, « la vie est un bien qu'il faut à tout prix poursuivre et protéger ». La vocation de l'Africain selon Mveng est « d'assurer le triomphe de la vie sur la mort » dans le quotidien de sa vie (Mveng, L'Afrique dans l'Eglise, Parole d'un croyant, 1985, p. 12). La protection de la vie des initiés et des membres de toute la communauté est l'objectif visé par la transmission des valeurs lors de l'initiation traditionnelle. Tempels (1961) explique que « dans l'Afrique traditionnelle, les rites d'initiation étaient des lieux où l'Africain apprenait à déchiffrer des éléments de la nature susceptibles de renforcer la vie » (Tempels, 1961, p. 30). Cette idée est appuyée par Mveng (1985) qui montre que « les rites d'initiation, dans les différentes cultures africaines, permettent à l'être humain de décrypter les ennemis de la vie des éléments de la nature qui permettent de protéger la vie. L'initié doit être en mesure d'affronter la mort car la vie des siens dépend de son courage » (Mveng, L'Afrique dans l'Eglise, Parole d'un croyant, 1985, p. 37).

Approche de la reconstruction de Kā Mana :

La deuxième tendance, celle de la reconstruction, comme l'explique Mboua, « fonde l'éthique du vivre ensemble à partir des réalités contemporaines, notamment des différentes formes de crises qui ont un impact en éthique » (Mboua, 2012, p. 57). Pour Kā Mana, « le renouveau éthique ne se trouve ni dans la théologie de l'identité culturelle, ni dans la théologie de libération des structures mentales de représentation des Africains mais dans la « reconstruction » » (Mana, 1993, p. 45). Selon l'explication de Kā Mana, « la problématique de la reconstruction correspond à une bataille cruciale pour organiser et réussir la sortie du colonialisme vers une nouvelle société ; c'est l'articulation de l'être et de l'agir dans une conscience de production permanente de soi et d'invention de l'avenir par le pouvoir créateur de l'imagination éthique et de l'esprit rationnel » (Mana, 1993, p. 32). Comme l'explique Mboua, « la reconstruction est pour Kā Mana, une invitation adressée aux Africains à dépasser les structures d'aliénation dans l'intelligence qu'ils ont dans les besoins, ainsi que l'impuissance de leurs énergies créatrices dans la quête des repères et des valeurs susceptibles de rendre le vivre ensemble possible » (Mboua, 2012, pp. 58-59). Kā Mana (1993) sensibilise les Africains afin qu'ils mettent leurs forces créatrices ensemble, c'est-à-dire leur imaginaire, pour fonder leur destinée nouvelle. Donc, le vivre ensemble et l'épanouissement de soi passent par la reconstitution des mentalités et des repères (Mboua, 2012, p. 59).

A partir de ces approches, celle de la libération et celle de la reconstruction, il importe d'apporter une contribution du fondement culturel de l'éthique de l'eau au développement durable. Il convient de montrer en quel sens le fondement culturel et précisément symbolique de l'éthique de l'eau contribue au débat sur le développement durable ou enrichit la conception du développement pour une meilleure gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.

Ce chapitre a permis de passer en revue des différents concepts qui ont été mobilisés dans cette recherche. La présentation de ces concepts a montré également l'option que nous prenons dans cette recherche, les types de définitions qui ont été choisies selon les cadres théoriques et selon les auteurs. Avec les concepts liés à l'éthique, au développement et à la culture, nous avons les matériaux dont nous nous servons pour conduire cette réflexion. Ce cadre conceptuel avec le cadre méthodologique dans le chapitre suivant donnent avec précision l'orientation que nous prenons dans la conduite de cette réflexion.

Chapitre 2 : Cadre méthodologique

La méthodologie développée dans cette étude est orientée autour de trois axes : d'abord la revue de la littérature, ensuite la collecte de données sur le terrain et enfin le traitement et l'analyse des données. La revue de la littérature a permis de recueillir des données sur les modèles de gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable en milieu rural. Elle a été réalisée sur la base d'ouvrages généraux, de rapports d'activités, de revues scientifiques, de travaux universitaires, dans les centres de documentation. Pour ce qui est de la collecte des données sur le terrain, elle s'est faite au moyen des observations et des entretiens dans la commune de Zè et également avec d'autres personnes ressources et des institutions. En fonction de l'objectif visé, une démarche et des outils spécifiques ont été utilisés.

2.1 Recherche documentaire

Elle nous a permis d'avoir des informations utiles sur le sujet de recherche. Cette recherche documentaire s'est faite à la bibliothèque de l'Institut des Sciences de l'Environnement de l'UCAD, la Bibliothèque Universitaire (BU) de l'UCAD, la Bibliothèque de la Faculté des Sciences et Techniques, au Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA), au Centre de documentation de l'ONG Enda tiers monde, la Bibliothèque Centrale de l'Université d'Abomey Calavi au Bénin. Cette recherche a été menée également sur internet. Les sites internet tels que www.cairn.org et les mots clés tels que eau, gestion, éthique, Afrique, philosophie, durabilité, ont été utilisés pour la recherche. D'autres organisations ainsi que d'autres centres de documentation, des instituts de recherches et des structures intervenant dans la commune de Zè au Bénin ont été visités.

2.2 Enquête sur le terrain

L'enquête exploratoire a constitué la première phase de terrain de l'étude. Des entretiens ont été réalisés avec des personnes ressources de l'arrondissement de Hèkanmè et des agents de l'opérateur privé « Global initiative » responsable de la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable de l'arrondissement de Hèkanmè. Cette enquête exploratoire a permis de mieux circonscrire le champ de l'étude, de mieux préciser les objectifs de la recherche et d'affiner les questions pour la grande enquête sur le terrain.

2.3 Choix de la méthode de type qualitatif

Pour mettre en évidence la contribution de la co-responsabilité dans le processus d'accès durable à l'eau potable, le choix pour une démarche méthodologique de type qualitatif a été plus adapté. En effet du point de vue culturel et éthique, cette approche favorise une meilleure compréhension de ce processus. Cette stratégie a permis d'appréhender certaines croyances, certaines normes et certaines valeurs qui motivent les décideurs de ce processus. Dans cet esprit, la démarche méthodologique ne consiste pas, dans le contexte de cette thèse, à faire émerger une théorie, mais plutôt comme l'explique Giordano, « à répondre à notre question de recherche et à nos objectifs » (Giordano, 2003), à partir d'un postulat fondé sur la notion de co-responsabilité.

Une propriété spécifique de la recherche de type qualitatif est qu'elle étudie les phénomènes dans leur cadre naturel (Giordano, 2003). Dans cette perspective, pour justifier le recours à la méthode de type qualitatif, Poupart (1997) fait ressortir trois types d'arguments auxquels souscrit notre thèse. Le premier est d'ordre épistémologique : « l'entretien de type qualitatif serait dans ce contexte nécessaire parce qu'une exploration en profondeur de la perspective des acteurs sociaux est jugée indispensable à une juste appréhension et compréhension des conduites ou faits sociaux » (Poupart, 1997). Le deuxième type d'argument est d'ordre éthique et politique : « à ce niveau le type qualitatif est nécessaire parce qu'il ouvrirait la porte à une compréhension et à une connaissance de l'intérieur des dilemmes et des enjeux auxquels font face les acteurs sociaux » (Poupart, 1997). Le troisième type est d'ordre méthodologique : « l'entretien de type qualitatif s'imposerait parmi les « outils d'information » susceptibles de guider, d'éclairer les réalités sociales, mais surtout comme instrument privilégié d'accès à l'expérience des acteurs dans la société » (Poupart, 1997). Dans cet esprit, la méthode de type qualitatif combine plusieurs techniques de collecte de données, à savoir les entretiens individuelles, les focus groups, les observations directes et les analyses documentaires.

2.4 Description des outils de collecte des données

Généralités sur les outils pour les données qualitatives

Le guide d'entretien et l'observation constituent les principaux outils choisis pour recueillir les informations auprès de la population de l'arrondissement de Hèkanmè. Au moyen de ce guide, des entretiens de type semi-structurés ont été réalisés ainsi que des focus groups. En dehors de ces entretiens approfondis, des entretiens informels ont été réalisés avec les

populations. L'observation directe a permis également de vérifier certaines données lors des séjours dans le milieu d'étude. Cette combinaison de techniques et d'outils a permis de diversifier les sources d'information et d'en contrôler la fiabilité.

Focus sur l'entrevue semi-dirigée :

Dans notre thèse, nous avons opté pour la méthode qualitative qui permet de recueillir de recueillir des données relevant des expériences et des perceptions des acteurs. La technique de l'entrevue semi-dirigée est couramment utilisée en recherche qualitative. Hennequin et Gauthier l'expliquent : « L'entretien semi-dirigé consiste en une interaction verbale qui est animée de manière souple par le chercheur. Celui-ci prend soin de se laisser guider durant l'entrevue par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, avec la personne interviewée, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux que le chercheur souhaite explorer (Hennequin, 2012 ; Gauthier, 2010). C'est grâce à cette interaction, qu'une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec la personne interviewée (Bizeul, in Hennequin, 2012 ; Savoie-Zajc, in Gauthier, 2010).

Notre enquête sur le terrain a consisté en deux étapes durant lesquelles l'entrevue semi-dirigée a été utilisée. A la première étape, l'entrevue semi-dirigée a permis de recueillir auprès de la population de l'aire culturelle Ayizo, les éléments de la littérature orale (mythes, contes, chants, devinettes, proverbes, panégyriques,) au sujet de l'eau. Ces éléments ont été ensuite traduits en langue française. A la seconde étape l'entrevue semi-dirigée a également permis de recueillir auprès de la population leurs perceptions de la gestion des ouvrages hydrauliques. Deux enquêteurs principaux associés à d'autres enquêteurs suivant les localités ont recruté une cinquantaine d'informateurs dont cinq dans chacun des dix villages que compte l'arrondissement de Hêkanmè avec la proportion de deux femmes contre trois hommes. Ces informations ont été transcrites et traduites en français rapportées en annexe de cette étude.

L'usage des entrevues semi-dirigées est un moyen de rendre compte du point de vue des acteurs sociaux et d'en tenir compte pour comprendre et interpréter leurs réalités quotidiennes (Poupart et al. 1997). Cette technique permet d'appréhender certaines expériences des décideurs de ces pratiques. Elle permet d'éclairer aussi certaines conduites dans la mesure où ces conduites ne peuvent s'interpréter qu'en considération de la perspective même des acteurs, c'est-à-dire du sens et de la signification qu'eux-mêmes confèrent à ces pratiques culturelles.

La méthode de type qualitatif œuvre effectivement avec des données complexes, flexibles et sensibles au contexte social et culturel dans lequel elles sont produites par les acteurs (Guelfand, 2013 ; Anadon et Savoie-Zajc, 2009 ; Giordano, 2003).

Le choix des entrevues semi-dirigées s'explique dans le contexte de cette étude par le fait que le présent sujet de recherche porte sur l'éthique dans le processus d'accès durable à l'eau potable. Cet outil offre une démarche concrète qui facilite l'étude des faits sociaux et permet surtout de faire remonter les informations. Il permet à la fois de récolter les informations et les « non-dits » publiquement d'une manière plus confidentielle que certaines techniques sur le processus d'accès durable à l'eau potable. Cet outil, considéré comme l'un des meilleurs pour la collecte de données de type qualitatif, est plus adapté aux besoins de cette recherche qui vise en profondeur l'analyse du processus d'accès durable à l'eau potable.

En somme, « l'entrevue semi-dirigée nous permet d'une part de rendre explicite l'univers des personnes interviewées, et d'autre part de viser la compréhension de leur monde » (Bizeul, in Hennequin, 2012). Dans cette logique, « l'entrevue semi-dirigée donne accès à la compréhension des comportements complexes et à la trame culturelle » (Savoie-Zajc, in Gauthier, 2010) sous-jacente au processus d'accès durable à l'eau potable. Ceci se fait sans imposer une catégorisation préalable qui risque de limiter de fait la compréhension du phénomène.

Devant la complexité du problème de l'éthique dans le processus d'accès durable à l'eau potable, il n'est pas aisé d'utiliser une seule méthode d'approche qui faciliterait une compréhension et mettrait en évidence les enjeux éthiques et sociaux et les dilemmes que ce processus sous-tend. Les données recueillies à travers cet outil ont été complétées par celle issues des discussions informelles avec certaines personnes ressources, avec celles issues de l'observation et des données de la documentation.

2.5 Echantillonnage et traitement des données

Echantillonnage

La commune de Zè, d'une population totale de 106913 habitants selon le recensement général RGPH4 en 2013 est composée de 19224 ménages dont la taille est de 5,6 (INSAE, 2016). Le nombre d'hommes est de 51704 et le nombre de femmes est de 55209. La commune de Zè est subdivisée en onze arrondissements lesquels sont subdivisés en 73 villages. Mais

depuis ce dernier recensement, des subdivisions avec la création de nouveaux villages ont eu lieu. Ainsi selon les propos du Maire de la commune de Zè, la commune compte désormais cent-un (101) villages, (Dangbénon, 2016). L'arrondissement de Hèkanmè compte 11248 habitants dont 5400 hommes et 5848 femmes répartis en 1796 ménages de taille 6,3. Cet arrondissement est composé selon le recensement général RGPH4 de 2013 de six villages dont le village de Agbata de 3 217 habitants, le village de Awokpa de 1 066 habitants, le village de Hèkanmè de 1 323 habitants, le village de Hèkanmè Houehounta de 1 823 habitants, le village de Houédota de 3 152 habitants et le village de Togoudo de 667 habitants (INSAE, 2016). Mais depuis ce recensement et selon le Maire de la commune de Zè une nouvelle subdivision est apparue. Ainsi le village de Hèkanmè s'est subdivisé en deux, Hèkanmè centre et Amangassa. Le village de Agbata s'est subdivisé en trois : Agbata Djigbé, Agbata Wédji et Gbozounmè. Le village de Houédota s'est subdivisé en deux : Houédota et Djoko. Ainsi l'arrondissement de Hèkanmè compte désormais dix villages : Hèkanmè centre, Amangassa, Houéhounta, Agbata Djigbé, Agbata Wédji, Gbozounmè, Houédota, Djoko (Salanantomè), Awokpa et Togoudo.

La collecte de données s'est effectuée sur la base d'un échantillonnage. L'échantillonnage aléatoire simple a été choisi après avoir réparti des quotas par village. Sur les 1796 ménages que compte l'arrondissement de Hèkanmè, dix ménages ont été enquêtés dans chacun des dix villages de l'arrondissement y compris les ménages interrogés lors de l'enquête exploratoire. Ceci fait un seuil de 5,56 %.

Traitement des données collectées :

Le travail de traitement des données a été fait à l'aide du logiciel Window 2010 dont les programmes informatiques Word 2010 et Excel 2010 ont été les plus utilisés. Les résultats de ces traitements ont été analysés puis interprétés pour fournir les informations nécessaires à la rédaction de ce document.

Conclusion partielle

Au terme de cette première partie, le cadre conceptuel a permis de délimiter et de préciser la compréhension que nous choisissons pour les concepts qui ont été abondamment mobilisés dans cette étude. Ce travail a permis de circonscrire le champ de signification des concepts qui ont servi comme outils dans le cadre de cette réflexion. Et le cadre méthodologique quant à lui a permis de privilégier les données qualitatives et d'opter pour une démarche précise dans la conduite de cette recherche. A travers la recherche documentaire, la collecte de données sur le terrain, le traitement et l'analyse de ces données avec un focus sur l'entretien semi-structuré et l'observation comme outils privilégiés, la démarche a été de synthétiser les différents points de vue. Cette synthèse a constitué à chaque étape l'éclairage pour l'orientation qui est prise dans la conduite de cette réflexion.

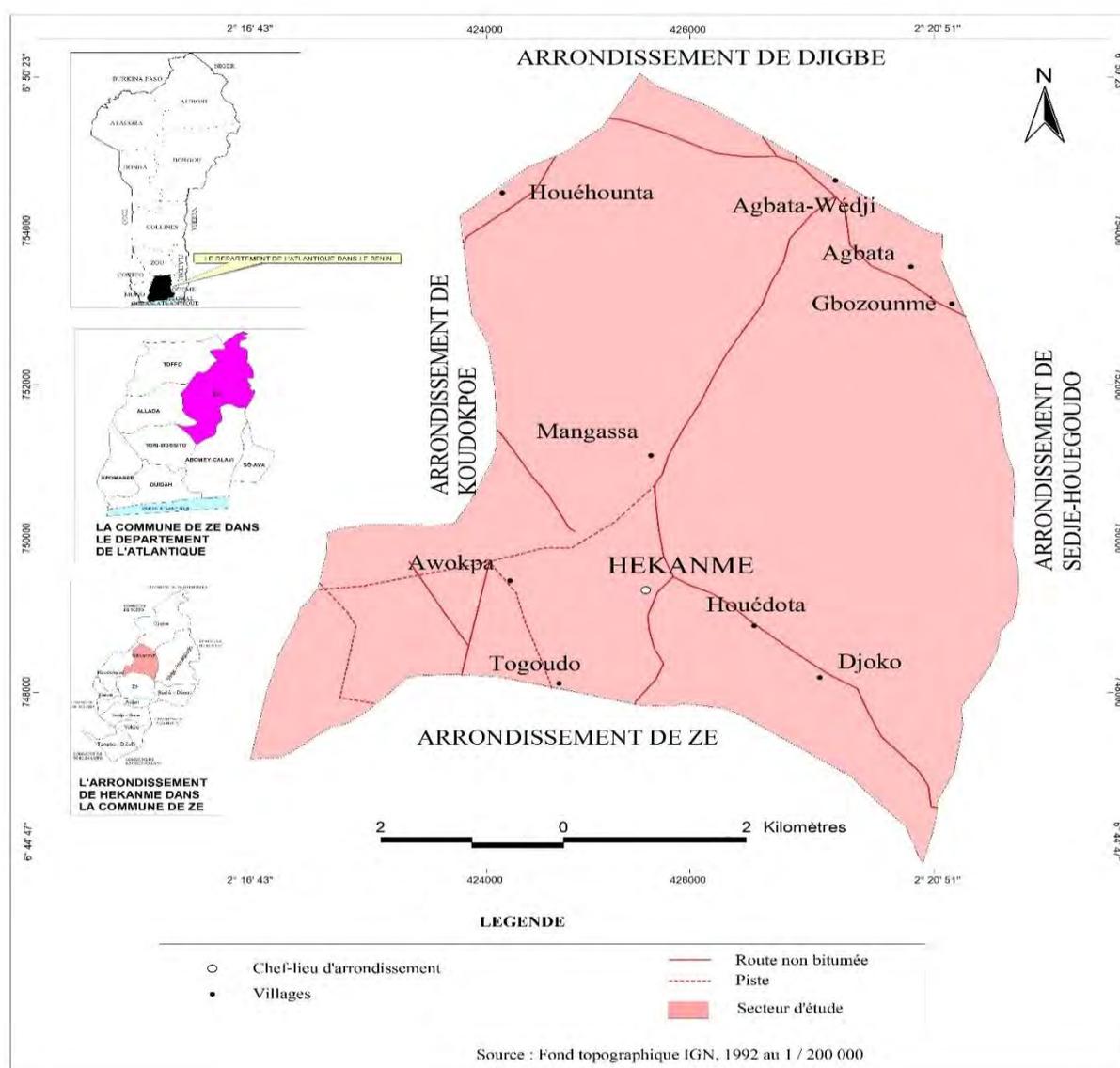
**DEUXIEME PARTIE : L'EAU DANS LE
CONTEXTE ENVIRONNEMENTAL ET
SOCIO-CULTUREL AYIZO A
HÊKANME**

Introduction partielle :

Cette deuxième partie de notre travail expose quelques résultats de recherche axés sur la situation de l'eau dans le contexte environnemental et socio-culturel Ayizo à Hêkanmè. Il est question de penser le milieu, la tradition et la modernité pour identifier les fondements d'une éthique de l'eau. Au fur et à mesure de la présentation des résultats, nous procédons à leur analyse éthique. L'objectif dans cette partie est d'analyser l'expérience de gestion des ouvrages hydrauliques dans l'arrondissement de Hêkanmè à la lumière des principes éthiques liés à l'eau. La question qui préoccupe dans cette partie est : Quelle contribution pour la prise en compte des fondements culturels de l'éthique de l'eau pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable dans l'arrondissement de Hêkanmè ? Nous consacrons le premier chapitre de cette partie à la présentation de la zone d'étude. Ensuite dans le deuxième chapitre de cette partie nous abordons la question du fondement symbolique de l'éthique de l'eau. Il importe de partir du symbolisme de l'eau en général et dans la zone d'étude en particulier pour identifier les principes éthiques qui se dégagent à travers les valeurs culturelles liées à l'eau. Nous voulons montrer en quel sens le symbolisme de l'eau constitue un fondement pour l'éthique de l'eau. Enfin le troisième chapitre de cette partie sera consacré à l'analyse de l'éthique de la gestion moderne des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable à Hêkanmè.

Chapitre 3 : Présentation de la zone d'étude

Nous abordons d'abord en ce chapitre la présentation du milieu naturel de la commune de Zè. Ensuite après la présentation des données au niveau communal nous mettrons en exergue certaines données au niveau de l'arrondissement à Hèkanmè. Enfin nous présenterons les ressources hydriques à Zè et les ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable à Hèkanmè. Il est question en ce chapitre de penser l'espace, de jeter un regard philosophique sur le cadre géographique dans lequel se situent les ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable dans l'arrondissement de Hèkanmè dans la commune de Zè.



Carte 1. Carte de l'arrondissement de Hèkanmè dans la Commune de Zè au Bénin

3.1 Présentation du milieu naturel de la commune de Zè

L'arrondissement de Hêkanmè est situé dans la commune de Zè dans le département de l'Atlantique en République du Bénin. Avant de procéder à l'examen de la situation détaillée de l'arrondissement de Hêkanmè, objet principal de notre étude, il sera effectué une brève présentation synthétique de la commune de Zè à laquelle Hêkanmè emprunte bon nombre de ses caractéristiques géophysiques. Cette présentation repose essentiellement sur les informations contenues dans la Monographie de la commune de Zè (Fahala, 2006). La présentation que nous faisons de la commune de Zè prend en compte la situation géographique et administrative, le climat, le relief et les types de sols, les formations végétales et fauniques et les ressources hydriques.

3.1.1 Situation géographique et administrative :

La commune de Zè est située au nord-est du département de l'Atlantique dont elle est une subdivision administrative. Elle est comprise entre 6°32 et 6°87 de latitude Nord d'une part et entre 2°13 et 2° 26 de longitude Est d'autre part. Avec une superficie de 653km², elle est la commune la plus vaste du Département dont elle occupe 19,88% du territoire (Fahala, 2006). Elle est limitée : au Nord par les communes de Zogbodomèy et de Toffo, au Sud par les communes d'Abomey-calavi et de Tori-bossito, à l'Est par les communes d'Adjohoun et de Bonou et à l'Ouest par la commune d'Allada. La commune de Zè est subdivisée en onze (11) arrondissements qui sont : Adjan, Dawé, Djigbè, Dodji-Bata, Hêkanmè, Koundokpoé, Sèdjè-Dénou, Houègoudo, Tangbo-Djèvié, Yokpo et Zè. Cette commune avec ses onze arrondissements est composée de soixante-treize (73) villages (INSAE, 2016). Mais depuis ce dernier recensement, des subdivisions ont eu lieu. Ainsi selon les propos de Dangbénon, Maire de la commune de Zè, la commune compte désormais cent-un (101) villages (Dangbénon, 2016). Sa situation géographique constitue pour elle une opportunité d'échanges non négligeable du fait de son voisinage constitué de grands centres de consommation. Elle est traversée par la route nationale n°1 (Cotonou – Allada – Bohicon), au sud dans l'arrondissement de Tangbo-Djèvié.

Au plan administratif, la commune de Zè est administrée par un Conseil Communal de quinze (15) conseillers ayant à sa tête un Maire élu et onze (11) Chefs d'Arrondissements désignés (Fahala, 2006).

3.1.2 Climat

Le climat de la commune de Zè est de type béninien marqué par des hauteurs pluviométriques plus ou moins élevées (1000 mm), une amplitude thermique annuelle relativement faible (inférieure à 5°C) et par la succession de quatre saisons distinctes. Il est à noter : une grande

saison pluvieuse d'avril à juillet (700 à 800 mm d'eau en 31 jours de pluie), une petite saison pluvieuse de septembre à novembre (400 à 500 mm d'eau en 21 jours de pluie), une grande saison sèche de décembre à mars et une petite saison sèche centrée sur le mois d'août (Fahala, 2006).

Quant à la pluviométrie, Vissin et Alii (2015) ont recueilli les statistiques climatologiques (température - pluie et ETP) de la période de 1971 à 2010 à l'échelle mensuelle extraites de la base des données de l'ASECNA. Selon la courbe des données de pluviométrie, les précipitations abondantes tombent en juin pour atteindre 350 mm (Vissin, Kelomé, Sintondji, Houssou, & Houdenou, 2015, p. 396). La même base de données de l'ASECNA exploitée par Odoulami et Alii (2013) montre que la moyenne des pluies sur la période 1981 à 2010 est de 1304,69 mm par an (Odoulami, Gbesso, & Houngoué, 2013, p. 107). Il est à noter une augmentation de la hauteur de pluie. La courbe du nombre de jours de pluie de la période d'étude choisie présente une allure semblable à celle du régime pluviométrique. Le maximum de nombre de jours de pluie (16 jours) est atteint en juin. Selon l'analyse de Vissin et Alii (2015), les mois de mai, juin, juillet et octobre sont les plus humides. Durant cette période, les activités agricoles sont prioritaires (Vissin, Kelomé, Sintondji, Houssou, & Houdenou, 2015, p. 397). Vissin et Alii ont collecté également des données relatives à la perception des populations paysannes de la commune de Zè au sujet de la variabilité climatique. Selon les données collectées, la population paysanne de Zè remarque que la saison des pluies connaît de retard dans son arrivée et prend vite fin.

Pour ce qui est de la température, selon Vissin et Alii (2015), la perception paysanne de la température et de l'insolation se résume à la sensation de la chaleur accablante. Le soleil est une source de lumière. Son comportement devient de plus en plus inquiétant car il est davantage réchauffant, brûlant et persistant en toute saison. La variation de la chaleur ces dernières années a des explications multiples selon la population enquêtée. Les raisons les plus fréquemment citées relèvent de l'arrêt précoce de la saison pluvieuse pour 40 % des enquêtées, de la provocation ou de l'interruption volontaire de la pluie par les faiseurs locaux de pluie pour 38 % et de la déforestation au profit des activités culturelles par 22 % des enquêtés dans le cadre de leur étude. Cette hausse de la température a des conséquences sur les activités agricoles selon les paysans (Vissin, Kelomé, Sintondji, Houssou, & Houdenou, 2015, p. 396).

Vissin et Alii (2015) ont montré qu'il existe un lien entre l'appréciation météorologique et la perception des populations paysannes de Zè sur la variabilité climatique. Les différentes statistiques climatologiques de la période de 1971 à 2010 de Zè ont permis de remarquer plusieurs irrégularités sur le climat telles que la diminution du nombre de jours de pluie et sa mauvaise répartition, ... etc. (Vissin, Kelomé, Sintondji, Houssou, & Houdenou, 2015, p. 397).

3.1.3 Relief, type de sols, géologie, formations végétales et ressources fauniques

Le relief de la Commune de Zè est un élément du vaste plateau d'Allada d'une altitude moyenne de 100 m qui s'incline légèrement vers la côte et surplombe au Nord la dépression de La Lama (Hounguevou, Tohozin, Soumah, & Toko Mouhamadou, 2014, p. 215). Il est composé de quelques petites dépressions constituées de bas-fonds. Les formations géologiques qui composent ce relief sont constituées essentiellement de dépôts sablo-argileux altérés (Fahala, 2006). Cet ensemble constitue un facteur favorable aux forages et à l'installation des ouvrages hydrauliques (Hounguevou, Tohozin, Soumah, & Toko Mouhamadou, 2014, p. 215).

En ce qui concerne la typologie des sols, le territoire de la Commune de Zè est dominé par les sols faiblement ferrallitiques communément appelés terre de barre. Les terres sont de teinte rouge et servent de support à toutes les cultures pluviales. Les sols hydromorphes à horizon superficiel gris assez riche constituent le substrat des plans d'eau et des bas-fonds dans la zone nord-est (Fahala, 2006). Ce type de sol est remarqué dans le village de Gbozounmè dans l'arrondissement de Hèkanmè.

Pour ce qui est de la géologie des sols de la commune de Zè, elle a la composition suivante.

- Couverture sédimentaire récente dans la zone nord-ouest : elle est faite de formations sablo-argileuse et gravillonnaire.
- Couverture sédimentaire du continental terminal sur le reste du continent : elle est faite de sable, d'argile et de grès (Commune de Zè, 2006).

Les types de végétation rencontrée sur le territoire de la commune de Zè sont les suivants.

- Les formations riveraines (reliques de forêts semi-décidues des vallées de l'Ouémé, les forêts claires, les savanes des vallées), les formations boisées dont la forêt classée de Djigbé (3441 ha).
- Les jachères dominées par les plantations d'*Elaeis guineensis* (palmier à huile) d'une superficie de 3056 ha installées par la SONADER et gérées actuellement par des Coopératives d'Aménagement Rural (CAR). L'on peut y rencontrer des espèces telles que *Milicia Excelsa* (Iroko), *Ceiba pentandra* (Fromager), *Adansonia digitata* (baobab), les deux plantes sont des plantes d'eau douce ou de milieu humide telles que le *Thalia welwitschii* Ridl (Thalie géniculée) et le *Nymphaea lotus* (lotus d'Egypte)...etc.
- Les prairies humides.
- Les savanes marécageuses ou formations aquatiques (Commune de Zè, 2006).

La faune quant à elle est très variée mais s'amenuise de jour en jour. On dénombre des animaux comme : biches, sangliers, singes, boas, crocodiles, guid hanachés, bubales, varants, lapins, aulacodes, rats, écureuils, perdrix, etc... (Commune de Zè, 2006).

3.2 Présentation de l'arrondissement de Hêhanmè

Après les données au plan communal, celles spécifiques à l'arrondissement permettront de mieux le mettre en exergue. La présentation de ces données prendra en compte l'historique, les activités économiques et les secteurs sociaux de base dans l'arrondissement de Hêkanmè.

3.2.1 Historique de l'arrondissement de Hêkanmè et la situation démographique de la population

Les données recueillies dans la plaquette (Commune de Zè, *Pour le développement, Nonvinonkpozèhoué*, 2017) présentent l'histoire de Hêkanmè. Agbodé l'un des descendants de Donou Zoguigui qui vivait à Zè avec ses parents et ses frères et sœurs, décida un jour de s'éloigner un peu à cause du climat de mal compréhension et aussi à la recherche de terres fertiles et vint s'installer dans une grande brousse à huit (8) km de Zè. Cette brousse était remplie des gros arbres appelés « Hêtin » en langue locale, d'où le nom Hêkanmè. Agbodé est alors le fondateur de Hêkanmè. Il enfanta Wantan Sounnan, Toli et Tchétongbé. Il avait appelé « Guèdèawossi » qui joua le rôle de tireur de pluie quand il recevait les sacrifices qu'il réclamait. Dans la descente de cet arrondissement se trouve un bas-fond auquel a été donné le nom d'Agbodé (Agbodétoto).



Photo 1. L'arbre « Hê » qui a donné son nom à l'arrondissement de Hêkanmè

La commune de Zè, d'une population totale de 106913 habitants selon le recensement général RGPH4 en 2013 est composée de 19224 ménages dont la taille est de 5,6. Le nombre d'hommes est de 51704 et le nombre de femmes est de 55209 (INSAE, 2016). Cette population est

dominée par le groupe ethnique « Ayizo » qui ajouté aux « Ouèmènou » font 97,4% de la population. Viennent ensuite les Yoruba (1%), les Adja (0,8%) et d'autres ethnies (0,8%).

Dans cette commune l'arrondissement de Hêkanmè compte 11248 habitants dont 5400 hommes et 5848 femmes répartis en 1796 ménages de taille 6,3. Cet arrondissement est composé de dix villages dont Agbata (subdivié en Agbata, Agbata Wédji et Gbozounme) de 3217 habitants, Awokpa de 1 066 habitants, Hêkanmè (subdivisé en Hêkanmè centre et Amangassa) de 1 323 habitants, Hêkanmè Houehounta de 1 823 habitants, Houedota (subdivisé en Houédota et Djoko) de 3 152 habitants et Togoudo de 667 habitants (INSAE, 2016).

La pratique religieuse est dominée par le fait cultuel et culturel Vodoun (47,1%). L'on y rencontre aussi les chrétiens (24,6) dont les catholiques (21,4%) et les protestants (3,2%), les évangéliques, les chrétiens célestes et les musulmans (2,4%). La conception de l'eau dans ces différentes religions contribue à la reconnaissance, à l'institution et à l'appropriation de certaines valeurs culturelles liées à l'eau.

Principales formes d'organisation sociale

Nous remarquons dans la zone d'étude des organisations sociales traditionnelles et des organisations modernes. L'organisation sociale traditionnelle est basée sur un certain nombre d'institutions telles que les royautes, les collectivités, les conseils de sages. Les mœurs telles que : le lévirat, l'exclusivité du droit d'héritage à l'homme régulent le fonctionnement de la société et viennent en appont aux institutions locales étatiques. Il est important de noter que la femme fait office de parent pauvre dans ces institutions (donc marginalisée) bien qu'elle joue un important rôle dans la production et la génération du revenu (Fahala, 2006). Pour ce qui concerne les organisations modernes, la commune de Zè regorge d'un nombre non négligeable d'Associations et d'Organisations Non Gouvernementales, de groupements féminins de production et de transformation. On dénombre selon Fahala (2006), au total dix huit (18) ONG installées, 82 groupements féminins, 65 organisations paysannes, 69 Associations de Parents d'Elèves réunies au sein d'une coordination, une Union Communale des Producteurs, une Association Communale de Développement et autres Associations (Fahala, 2006). Ces différentes organisations sont minées par le manque de cohésion, la mauvaise gestion, la non-pérennisation des acquis et surtout l'absence de coordination de leurs interventions sur le terrain.

3.2.2 Activités économiques et infrastructures d'appui à la production

L'analyse de tous les secteurs productifs et générateurs de revenus et d'emplois montre que l'économie de la Commune de Zè est dominée par le secteur primaire dont les plus importantes activités sont : l'agriculture et la transformation agro-alimentaire. D'autres activités telles que le commerce, l'artisanat, la pêche et l'élevage sont non négligeables.

L'agriculture

Le secteur du développement rural, représente le secteur clé de l'économie de la commune de Zè. Il occupe près de la moitié de la population active. La principale activité menée dans la commune est la production agricole. L'agriculture constitue la première activité des populations de la Commune. La population agricole est estimée en 1992 à 49 965 habitants soit un taux de 68,62% avec une participation importante de la femme. L'agriculture dans la commune de Zè comme dans l'arrondissement de Hèkanmè en particulier concerne les cultures de rente et les cultures vivrières. Les principales cultures pratiquées sont par ordre d'importance : le manioc, l'ananas, le maïs, le palmier à huile et le niébé.

- Le manioc : il constitue de loin la culture la plus importante en termes de production. Cette forte production s'explique par l'important rôle que jouent les produits dérivés dans la consommation des populations du sud-Bénin.
- L'ananas : la culture de l'ananas est l'un des traits caractéristiques de la commune de Zè et de ses environs avec lesquels elle en constitue le grenier dans le sud-Bénin. Elle est la seconde culture en termes de production et la première en termes de rendement.
- Le maïs : il est la culture qui occupe la majeure partie de la population et constitue la principale culture de subsistance. Les surfaces emblavées sont importantes avec par contre une production faible.
- Le palmier à huile : la culture du palmier à huile constitue la seconde culture de rente après celle de l'ananas au point de vue production mais la plus importante en terme de rentabilité. Elle est principalement l'oeuvre des Coopératives d'Aménagement Rural (CAR) organisées en une structure faîtière qui est l'Union Régionale des Coopératives d'Aménagement Rural (URCAR). Les noix de palme récoltées sont transformées en huile rouge destinée en grande partie aux industries de corps gras de la partie méridionale du pays.

Selon les données de l'enquête réalisée par l'ONG Humanité Solidaire (2018), la plupart des habitants de Hèkanmè vit de l'agriculture pour subvenir aux besoins de leurs familles. D'autres font

du commerce de bois coupés dans la forêt et les champs de teck. La majorité des terres cultivables de l'arrondissement est consacrée à la culture du teck. Mais il y a aussi des champs de palmier à huile et quelques vergers. La culture de légumes est rare dans cet arrondissement (ONG Humanité Solidaire, 2018). L'agriculture dans la commune de Zè, eu égard à la forte productivité des principales cultures offre de grandes possibilités au développement de l'industrie agroalimentaire mais il existe un certain nombre de contraintes qui entravent son développement.

Il s'agit de :

- L'appauvrissement des sols, résultat de l'archaïsme des méthodes culturales (semis en vrac, culture itinérante sur brûlis) qui influe négativement sur les rendements d'une agriculture au demeurant extensive.
- La pénurie de surfaces cultivables due à l'expropriation des terres par les CAR et récemment à leur bradage à la diaspora et aux étrangers qui les exploitent rarement.
- L'insuffisance de capital financier qui réduit les producteurs dans leur volonté d'emblaver de grandes surfaces.
- Les difficultés d'écoulement des productions à cause du mauvais état des pistes de desserte rurale notamment en saison pluvieuse.
- La sous-exploitation des bas-fonds pour le maraîchage.
- Les revenus du commerce de bois et de l'agriculture s'avèrent insuffisants pour subvenir aux besoins des familles.

Activités de transformation et artisanat

Les activités de transformation sont assez développées dans la commune de Zè et s'exercent suivant deux modes : individuel et en groupements souvent appuyés par des ONG et des projets. Elles occupent un grand nombre d'acteurs et concernent : la transformation du manioc en gari et en tapioca, la distillation du vin de palme en sodabi, la préparation de l'huile rouge à partir de la noix de palme, la fabrication du savon artisanal, la préparation du jus d'ananas et de galettes (kouli-kouli). Produits en grande quantité, ils sont destinés en majeure partie à la vente et sont l'oeuvre surtout des femmes souvent organisées en groupement. Les difficultés liées à ces activités sont notamment : le manque ou l'insuffisance de capital financier, l'archaïsme des méthodes et outils de travail, la difficulté à se procurer les matières premières et à écouler les produits à cause du mauvais état des voies d'accès.

L'artisanat occupe un nombre non négligeable d'acteurs et se rencontre dans tous les arrondissements. Les métiers artisanaux les plus importants sont : la couture, la coiffure, la mécanique, la menuiserie, la meunerie, la vannerie, la maçonnerie etc. La présence des artisans mécaniciens est une opportunité, ils peuvent bénéficier d'un renforcement de capacité pour intervenir en cas de réparation des pannes au niveau des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable dans l'arrondissement de Hêkanmè. Les deux principales contraintes qui pèsent sur ce secteur sont : le manque ou l'insuffisance de capital financier et le faible niveau d'organisation.

Commerce

La potentialité en matière de commerce est liée en grande partie à l'abondance de produits agricoles qui constituent près de 70% des échanges dans les cinq marchés locaux que compte la commune. Quant au commerce de produits manufacturés, il est pratiqué par de grands commerçants qui agissent pour la plupart dans l'informel. Ces produits sont installés dans des boutiques, des dépôts, dans certains marchés ou aux abords des voies principales. Les deux principaux atouts du commerce dans la commune sont : la forte productivité vivrière et la proximité des centres urbains tels que : Cotonou, Abomey- Calavi et Allada.

Activités de pêche et d'exploitation forestière

Le poids économique de la pêche en termes de génération de revenus et d'emplois est très faible dans la commune de Zè. Ceci est dû aux contraintes liées au facteur eau (tarissement, comblement, enherbement, pollution) couplées aux moyens et méthodes de production rudimentaires (pisciculture archaïque, moyens de pêche très peu performants). La pêche est pratiquée dans trois (03) arrondissements du Nord de la commune traversée par l'affluent (Sô) du fleuve Ouémé et occupe un faible effectif d'actifs. Néanmoins l'existence d'un nombre non négligeable de bas-fonds constitue un atout dans la perspective d'une pisciculture moderne.

La sylviculture bien que localisée dans deux arrondissements (Djigbé et Hêkanmè) constitue une activité prometteuse du fait des revenus substantiels qu'elle pourrait générer si elle était mieux contrôlée. Elle est concentrée sur la forêt classée de Djigbé de 3441 ha de superficie et gérée par l'ONAB avec la collaboration de la population. Elle est très peu rentable pour la population et la mairie à cause d'une mauvaise organisation des structures et acteurs concernés ainsi qu'au mauvais état des pistes.

Elevage

La production animale concerne essentiellement les caprins, la volaille et les porcins. Elle intervient dans l'économie des ménages par sa contribution aux petites dépenses et à la satisfaction des besoins exceptionnels. De type traditionnel, il n'est pas intégré à l'agriculture et n'est donc pas orienté vers la maximisation des revenus. L'élevage de bovins est l'oeuvre de quelques éleveurs qui confient leur cheptel à des peulhs. Cependant l'élevage moderne est pratiqué et organisé dans certaines stations par l'ex-CARDER. Il s'agit selon les données du schéma directeur de l'aménagement communal (2006), de : quatre (04) stations avicoles, deux (02) stations d'élevages d'aulacodes, six (06) complexes cunicoles, deux (02) stations hélicicoles et sept (07) ruches (Commune de Zè, 2006).

Transport

L'activité de transport est très peu développée à cause du mauvais état des voies et est dominée par le transport avec des taxi-motos pour les déplacements inter-villages.

En somme, l'économie de la commune de Zè en général et de l'arrondissement de Hêkanmè en particulier est à un niveau assez bas alors qu'il existe de grandes potentialités encore très peu exploitées.

3.2.3 Services sociaux de base dans l'arrondissement de Hêkanmè

Les services sociaux de base sont essentiels pour le bien-être et l'épanouissement des populations. Ils constituent les indicateurs du niveau de développement des populations. La situation au niveau de ces services est loin d'être reluisante dans l'arrondissement.

Au plan sanitaire

La situation sanitaire se résume à l'existence d'un cabinet privé confessionnel et d'une Unité Villageoise de Santé (UVS) qui jouent un rôle non négligeable dans la couverture sanitaire de l'arrondissement. Selon les propos recueillis auprès de Tchégningoubo (2018), le centre de santé saint Raphaël à Hêkanmè est géré par un personnel composé de quatorze agents dont deux infirmières, une sage-femme, quatre aide-soignantes, un laborentin, trois agents d'entretien. Ainsi en matière de ressources humaines pour tout l'arrondissement, le personnel soignant qualifié demeure en nombre insuffisant car selon les normes que préconise l'OMS, il faut un médecin pour 10.000 habitants et l'arrondissement de Hêkanmè qui compte plus de 10.000 habitants ne dispose d'aucun médecin. La présence de ces centres de santé contribue au traitement et à la prise en charge

des maladies liées à l'eau. En ce qui concerne la situation par rapport à la santé de la population, l'on note en général un taux de morbidité plus ou moins élevé avec la présence de certaines maladies importantes à fréquence élevée telles que le Paludisme qui est la première cause de décès, les maladies hydriques notamment la bilharziose et récemment l'ulcère de Burulie (ONG Humanité Solidaire, 2018). Tchégningoungbo (2018) ajoute à ces maladies liées à l'eau, la bronchite, la gastro-antérite et la diarrhée (Tchégninougbo, 2018). Les cas de paludisme qui se transforme en anémie grave sont référés au grand hôpital de zone de Ayou qui couvre les trois communes Allada, Toffo et Zè. Du point de vue de la fréquentation de ces centres de santé, le dispensaire de Hêkanmè accueille de 100 à 150 malades par mois. La maternité accueille 80 à 100 consultations par mois et 15 à 20 accouchements par mois. Le centre couvre 10 villages composés d'une population d'environ 12985 habitants selon les agents du centre. Le centre organise des vaccinations, à travers des postes fixes et des stratégies avancées une fois par semaine de même que l'éducation pour la santé. Il y a des malades qui parcourent 17 km pour venir dans le centre de santé. De fait conformément aux normes préconisées par l'OMS, (moins de 5 km entre les populations et le poste de santé), ces personnes n'y ont pas accès. L'arrondissement de Hêkanmè n'a pas de ressources humaines suffisantes pour la prise en charge de la santé des populations. En matière d'accès à l'eau potable, le centre dispose d'un puits moderne à grand diamètre de 35 mètres de profondeur. L'eau du puits est traitée à l'eau de javel chaque trimestre.

Au plan éducatif

Le secteur de l'éducation de l'arrondissement de Hêkanmè compte huit écoles primaires dont sept écoles publiques et une école privée. On dénombre une à Hêkanmè centre, une à Awokpa, une à Hêkanmè Houéhounta, une à Togoudo, une à Houédota, deux à Agbata dont l'école privée et une à Gbozoumè. Les trois autres villages ne possèdent pas d'école.



Photo 2 . Collège d'enseignement général de Hêkanmè (A) et (B)

L'arrondissement de Hêkanmè abrite dans le village de Amangassa, un collège public qui dispose du premier cycle et du second cycle. Selon les données de l'enquête réalisée par l'ONG Humanité Solidaire en 2018, dans ce milieu, la majorité des enfants abandonnent les classes faute de moyens pour payer leur scolarité. Les filles abandonnent souvent les classes dès le premier cycle. Plusieurs de ces enfants ne mangent qu'une fois par jour, ce qui est à la base du taux élevé d'échec scolaire. Il est à noter que les Ecoles Primaires Publiques (EPP) de cette localité sont sous équipées. C'est le cas des EPP d'Agbata, de Gbozounmè et d'Awokpa. Dans ces écoles, il y a un manque criard d'instituteurs. Parfois, un seul instituteur pour trois (3) classes ou pour toute l'école. L'absence d'électricité et d'éclairage dans tout l'arrondissement fait que les cours sont souvent terminés au plus à 17h 30. L'absence de points d'eau dans ces écoles est la règle (ONG Humanité Solidaire, 2018). Il se dégage également des données de l'enquête de l'ONG Humanité Solidaire (2018) que l'un des problèmes signalés par un enseignant rencontré à l'EPP de Togoudo et par le chef de l'arrondissement de Hêkanmè c'est le manque de moyens pour faire fonctionner certaines salles de classe. L'EPP de Togoudo et l'école de base de Hêkanmè connaissent un manque chronique d'enseignants. Ce problème persiste alors que l'arrondissement dispose d'enseignants formés mais au chômage. L'arrondissement ne dispose pas d'assez de moyens pour financer les enseignants vacataires ; le nombre d'enseignants contractuels de l'Etat étant limité. Le salaire mensuel d'un enseignant vacataire du primaire dans cette localité n'excède pas trente-cinq milles francs CFA. Cette somme est largement en dessous du salaire minimum en vigueur au Bénin qui est de quarante milles franc CFA (ONG Humanité Solidaire, 2018).

3.3 Présentation des ressources hydriques à Zè et des ouvrages hydrauliques à

3.3.1 Les ressources hydriques dans la commune de Zè

En matière de ressources en eau, selon la Direction de l'Hydraulique dans le document « Vision Eau 2025 », en dehors du fleuve Niger, les cours d'eau du Bénin drainent environs 13 milliards de mètres cube d'eau par an. La recharge totale du sous-sol est estimée au Bénin à 1,870 Milliards de mètres cube par an, soit une recharge moyenne de 166 m³/ha. Et la République du Bénin couvre une superficie de 112.600 km². Ces recharges proviennent des précipitations qui avoisinent 750 à 1400 mm de hauteur d'eau par an. Les ressources en eaux souterraines du Bénin sont très inégalement réparties. En effet, le bassin sédimentaire côtier détient à lui seul 32% des ressources en eaux souterraines pour une superficie totale inférieure à 10% de la superficie du pays.

A l'horizon 2025, sur la base que les populations urbaines et rurales représenteront respectivement 55 % et 45 % de la population totale du pays, les besoins en eau de boisson seront

de l'ordre de 894.000 m³ par jour pour les centres urbains et de 33.000 m³ par jour pour les zones rurales. En dehors de quelques localités du pays où les données hydrogéologiques sont très peu favorables et ont contraint de recourir aux eaux de surface pour l'approvisionnement en eau potable des populations, l'eau de boisson prélevée en 1998 pour la satisfaction des besoins provient à plus de 97% des eaux souterraines. Dans la pratique, sauf contrainte technique ou économique particulière, l'option est faite d'assurer l'approvisionnement en eau potable des populations béninoises prioritairement à partir des eaux souterraines (Direction de l'Hydraulique, 2000).

Le réseau hydrographique de la commune de Zè n'est pas dense et est très localisé. En effet, seule la zone Nord de la commune est irriguée par les affluents du fleuve Ouémé tel que la Sô. Plusieurs bas-fonds parsèment le territoire de la commune (Fahala, 2006). L'eau dans la commune de Zè est collectée sous la forme d'eau de pluie, d'eau de surface et d'eau souterraine. Le renouvellement de ces ressources en eau dépend du régime pluviométrique de la zone subéquatoriale (Odoulami, Gbesso, & Houngouèvou, 2013, p. 107).

Les mois d'avril, mai, juin et juillet étant les plus pluvieux au cours de la grande saison pluvieuse et, septembre et octobre pour la petite saison des pluies, le bilan d'eau calculé montre qu'au cours de ces mois humides, l'évapotranspiration est en baisse. Et selon l'analyse de Odoulami et Alii (2013), cette diminution de l'évapotranspiration augmente la possibilité de recharge des nappes. Les saisons pluvieuses déterminent donc des recharges des nappes superficielles et souterraines de la commune de Zè (Odoulami, Gbesso, & Houngouèvou, 2013, p. 108). La commune rurale de Zè est sur le bassin sédimentaire côtier qui détient 32 % du potentiel des ressources en eau exploitables dont les recharges annuelles en eau sont de 0,05 mm³ /km² (SCET-Tunisie/ Turkpak-International/DH, 1991).

Les formations hydrogéologiques de cette commune sont les sables et gravier du continental terminal. Ces formations renferment l'aquifère le plus important du bassin, leur épaisseur varie de 60 à plus de 140 m. Les forages réalisés dans cette nappe phréatique offrent des débits variant entre 12 et 20 m³/h (Odoulami, Gbesso, & Houngouèvou, 2013, p. 108). Il y a également les sédiments récents de sables et d'argiles du quaternaire et des formations actuelles. Ces sédiments ont des épaisseurs moyennes variant entre 20 et 80 m. Ils renferment des aquifères d'eau douce - eau salée dont l'exploitabilité est liée à la position de l'interface eau douce-eau salée et à la réalimentation des lentilles d'eau douce. Ils ont une profondeur de 2 à 6 m pour un débit de 15 m³/h. Ces formations sont présentes surtout dans le village de Dokodjo dans l'arrondissement de Hêkanmè. Les eaux souterraines de ces formations sont accessibles par des techniques endogènes et modernes de captage (Boukari, 2002). L'abondance des aquifères souterraines dans la commune prouvent la

disponibilité d'eau douce utilisable par la population de Zè. Elle est extraite par les puits traditionnels, les puits modernes et les adductions d'eau villageoises (Odoulami, Gbesso, & Hounguevrou, 2013, p. 108).

3.3.2 Ouvrages hydrauliques dans la commune de Zè

Au sujet de la situation au niveau de la disponibilité en eau de la commune de Zè, si on note la présence d'infrastructures hydrauliques dans presque tous les arrondissements, 33% de ces infrastructures sont non fonctionnelles d'une part à cause du mauvais fonctionnement des organes de gestion et les 67% fonctionnelles ne couvrent pas toute la population d'autre part. En clair, la Commune de Zè est très peu couverte en eau potable. L'arrondissement de Djigbé apparaît comme le plus dépourvu en eau potable. Ceci s'explique par la présence d'ions ferriques dans la nappe phréatique de son sous-sol qui augmentent la turbidité de l'eau la rendant ainsi impropre à la consommation (Fahala, 2006).

Fahala (2006) fait observer dans la commune de Zè « un besoin d'érection de 304 points d'eau modernes pour toute la Commune d'autant plus que son sous-sol se caractérise par une nappe phréatique très profonde qui ne permet pas le forage de puits traditionnels susceptibles de venir en appoint aux infrastructures modernes. Ceci oblige les populations à se ruer sur les eaux de ruissellement, des rivières ou des bas-fonds ou à effectuer de longues distances à la recherche d'eau potable ou à construire des citernes du moins pour ceux qui en ont les moyens » (Fahala, 2006). Selon le rapport *Initiative Développement*, les habitants de la commune de Zè peuvent accéder à l'eau via les systèmes suivants : 12 Adductions d'eau villageoises, 9 Postes d'eau autonomes, 33 Pompes à motricités humaines et 53 Puits publics et modernes (Initiative Développement, 2013).

Hounguevrou et Alii (2014) montrent que les infrastructures hydrauliques sont inégalement réparties sur le territoire de la commune de Zè. Cela entraîne dans le milieu une insuffisance de sources d'approvisionnement et qui amène la population à s'approvisionner au niveau des rivières et des plans d'eau (Hounguevrou, Tohozin, Soumah, & Toko Mouhamadou, 2014, p. 226). Selon le rapport de la direction générale de l'hydraulique, chaque infrastructure devra supporter en moyenne 2500 habitants alors que, pour sa durabilité, il lui faut supporter 250 habitants avec une couverture de 1000 m de rayon (République du Bénin, Direction Générale de l'Hydraulique, 2005). La répartition spatiale des infrastructures hydrauliques doit être proportionnelle ou doit respecter les normes de répartition des points d'eau. Les autorités doivent s'investir pour l'installation d'autres infrastructures hydrauliques afin d'optimiser l'accessibilité (Hounguevrou, Tohozin, Soumah, & Toko Mouhamadou, 2014, p. 226). D'autant plus que comme l'expliquent Odoulami, Gbesso et

Hounguèvou (2013), « l'abondance des aquifères souterraines dans la commune prouve la disponibilité d'eau douce utilisable par la population de Zè » (Odoulami, Gbesso, & Hounguèvou, 2013, p. 108). Trois types d'infrastructures hydrauliques d'accès à l'eau potable sont identifiables dans la commune.

Puits traditionnels

Ils sont érigés dans des maisons et sur les places publiques par la population pour les utilisations collectives. Ils sont généralement peu profonds. Leur profondeur varie entre 14 et 20 m dans la commune. Ces puits sont en général sans couvercle donc exposés à la pollution (Odoulami, Gbesso, & Hounguèvou, 2013, p. 108).

Puits modernes

Ils sont l'œuvre de la DG Eau, des ONG, de la coopération et de l'appui des partenaires internationaux. Les bénéficiaires de ce type d'ouvrage sont les Associations villageoises, les confections religieuses, etc. A la différence des puits traditionnels, comme l'expliquent Odoulami et Alii, ces puits sont plus profonds et sont munis d'un dispositif de pompage à motricité humaine. Ils sont retrouvés dans les centres des arrondissements de Sèdjè-dénu et Dodji-Bata (Odoulami, Gbesso, & Hounguèvou, 2013, p. 109). Cette eau est plus sollicitée car elle est captée dans une nappe beaucoup plus profonde et est de bonne qualité selon les agents de la DG Eau. Gérée par des comités de gestion, l'eau est vendue à 25 FCFA la bassine de 30 litres. Une gestion financière est faite par les comités qui sont chargés de l'entretien et de la maintenance des ouvrages. Cependant, l'hygiène reste précaire car tous les récipients de collecte d'eau ne sont pas protégés, les collecteurs d'eau sont pour la plupart à pieds nus et pataugent dans l'eau versée sur le pourtour de ce puits moderne. Ce comportement peut être une source de pollution de l'eau collectée. » (Odoulami, Gbesso, & Hounguèvou, 2013, p. 109)

Adductions d'eau villageoises

Ces ouvrages sont de plusieurs sortes à savoir les bornes fontaines reliées à des châteaux d'eau installés dans les arrondissements de Zè et de Hèkanmè et ne couvrant pas tous les arrondissements. Elles sont confiées à des gérants ; il y a les forages équipés de pompe à motricité (FPM) qui étaient au nombre de 53 en 2010. Ces forages sont inégalement répartis sur l'ensemble de la commune dont 31 fonctionnels et 22 en panne selon les agents de la DG Eau. Ici, la bassine d'eau de 25 litres est vendue à 15 FCFA et celle de 30 litres à 20 ou 25 FCFA. L'entretien technique et l'entretien hygiénique sont faits par des comités. Il y a aussi les points d'eau autonomes (PEA)

qui appartiennent à des individus ou à des communautés. Ces ouvrages couvrent seulement 6 arrondissements et sont au nombre de 13 dont 4 sont en panne. » (Odoulami, Gbesso, & Hounguèvou, 2013, p. 109).

La plupart de ces différents ouvrages d'eau sont utilisés par la population de la commune rurale de Zè pour la satisfaction des besoins domestiques. Sur le plan quantitatif, la recharge annuelle des ressources en eau facilite le renouvellement des nappes qui garantissent l'alimentation en eau des habitants de cette commune. Mais leur qualité est souvent influencée par la pollution (Odoulami, Gbesso, & Hounguèvou, 2013, p. 109).

Pour ce qui est de *la situation hydrique*, il existe dans l'arrondissement de Hêkanmè une rivière appelée « Agbodéto » du nom de Agbodé, le fondateur du village de Hêkanmè. Ce cours d'eau traverse trois des dix villages que compte l'arrondissement de Hêkanmè, les villages de Awokpa, Hêkanmè centre et Togoudo. Au niveau du village de Awokpa, cette rivière a pour nom Houéhoun. Cette rivière a donné son nom au village voisin Hêkanmè Houéhouna (qui signifie littéralement la tête de Houéhoun, le lieu où la rivière Houéhoun prend sa source), village qui abrite la grande adduction d'eau villageoise pour tout l'arrondissement.

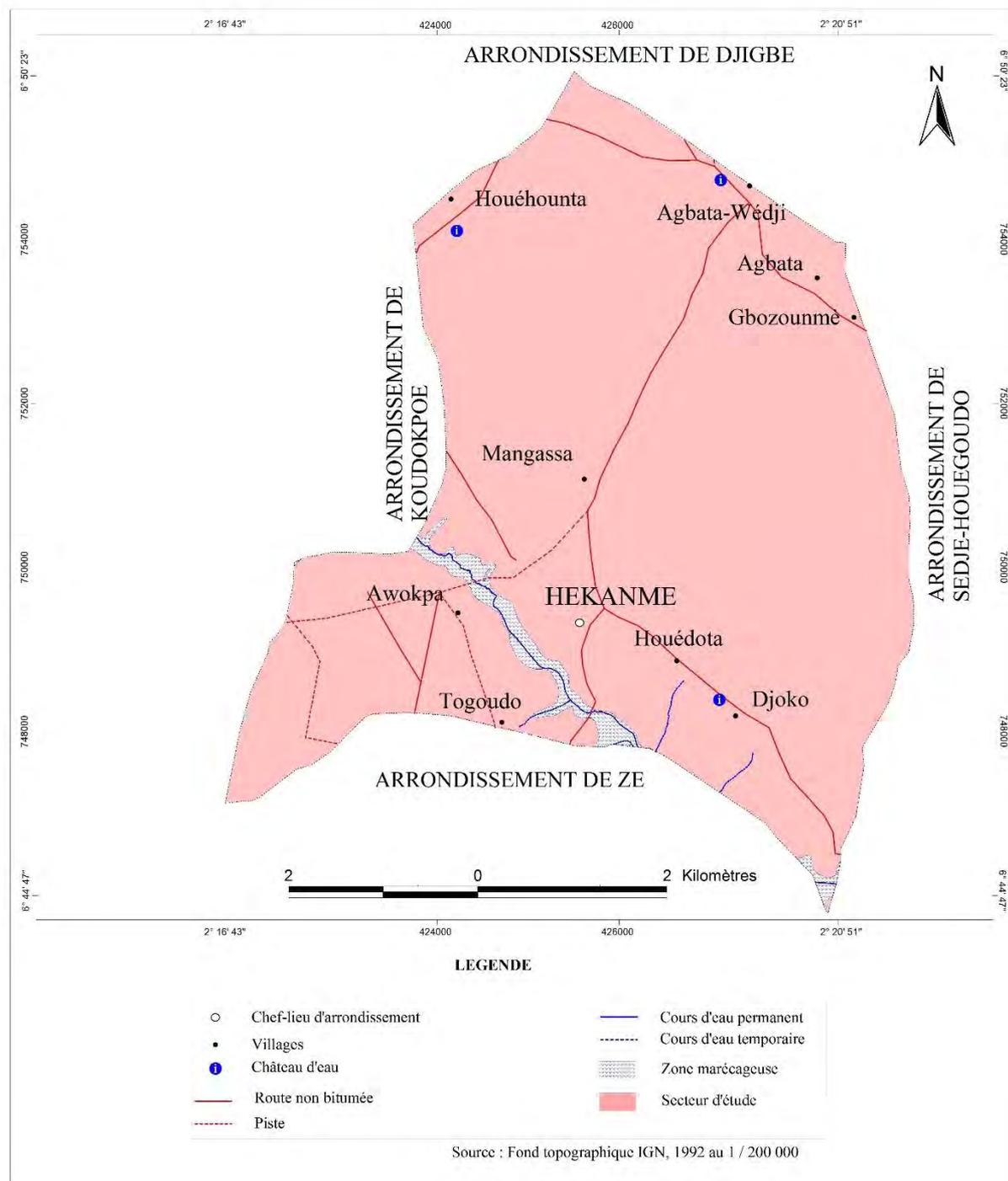


Photo 3 . Source d'eau aménagée dans le village de Awokpa (A) et (B)

Pour ce qui est des sources d'eau aménagée, l'arrondissement de Hêkanmè en dispose deux, une dans le village de Awokpa et une dans le village de Togoudo.

3.3.3 Présentation des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable à Hêkanmè

Présentation des ouvrages hydrauliques à Hêkanmè



Carte 2 . Carte de situation des deux AEV et du PEA dans l'arrondissement de Hêkanmè



Photo 4 . Forage de l'AEV de Houéhounta



Photo 5 . Château d'eau de l'AEV de Houéhounta



Photo 6 . Forage et château d'eau de l'AEV de Agbata



Photo 7 . Forage et château d'eau du PEA de Djoko

DEUXIEME PARTIE : L'EAU DANS LE CONTEXTE ENVIRONNEMENTAL ET SOCIO-CULTUREL AYIZO

Tableau I . Forages, Points d'eau autonome et adduction d'eau villageoise

| | | | |
|---|--|--|--|
| Nom du réseau | PEA Salanontomey | AEV de Agbata Djigbé | AEV de Houéhounta |
| Type de pompage | Thermique | Thermique | Thermique et solaire |
| Principaux ouvrages | Château 30 m ³ Réseau 19 km Pompe à chlore | Château de capacité de 30 m ³ | Ouvrage de capacité de 70 m ³ |
| Type de pompage | Groupe électrogène | Groupe électrogène | Energie solaire et groupe électrogène |
| Nombre de Borne Fontaine | 18 | 20 | 33 |
| Nombre de Branchement Privé | 0 | 10 | 29 |
| Date de mise en service | 2007 | 2005 | 2012 |
| Mode de gestion | Abandonné | Affermage – Régie – en voie d'affermage | Affermage – Régie – en voie d'affermage |
| Exploitant | Global Initiative | Global Initiative | Sylvain Bossou, ancien chef de village de Houéhounta |
| Date de signature du contrat avec la Mairie | Février 2010 - 3 ans d'affermage | Février 2010 – 3 ans d'affermage. En voie de signature | En voie de signature |
| Financement | | Danemark – service de l'hydraulique | Banque Africaine de Développement – Fonds FADEC non affectés |
| Programme | | DANIDA | Banque Africaine de Développement |
| Poplulation desservie | 13 986 | 895 | 6406 |
| Remarques | Abandonné (utilisé en second) | | |

L'arrondissement de Hêkanmè compte, en fin 2018, un point d'eau autonome dans le village de Djoko à Salanontomè, une adduction d'eau villageoise dans le village de Agbata et une adduction d'eau villageoise dans le village de Hêkanmè Houéhounta.

Le point d'eau autonome du village de Djoko à Salanontomè est de type de pompage thermique, un château de 30 m³ de capacité, un réseau de 19 km équipé d'une pompe à chlore. Il alimente dix-neuf (19) bornes fontaines. Mis en service en 2005, il a été géré en affermage par la société Global Initiative de 2010 à 2013 (Initiative Développement, 2013). L'utilisation du chlore est soutenue par Desjeux (1985). Selon son explication, « L'eau courante étant de moins en moins potable, des traitements sont nécessaires, avant qu'elle puisse être utilisée au robinet. Les traitements sont souvent à base de chlore qui altère le goût de l'eau. » (Desjeux, 1985, p. 28).

L'adduction d'eau villageoise du village de Agbata-Djigbé est aussi de type de pompage thermique, un château de 50 m³ de capacité. Il a été géré en affermage par la société Global Initiative de 2010 à 2013 (Initiative Développement, 2013). Cette AEV a été financée par le Danemark dans le cadre du programme DANIDA et réalisé par le service Hydraulique. Elle a été mise en service en 2005 (Kadja, 2018). Cette AEV alimente 20 bornes fontaines et 10 branchements privés (Kadja, 2018).

L'adduction d'eau villageoise du village de Hêkanmè Houéhounta, un château de 70 m³ de capacité, est alimentée à base de l'énergie solaire et aussi de pompage thermique (un groupe électrogène). Elle a été réalisée grâce à l'assistance financière de la Banque Africaine de Développement. Mise en service en 2012, elle a été gérée par un exploitant, M. Sylvain Bossou qui était le chef de village de Houéhounta et qui sous la responsabilité de la Mairie, a déposé une caution (Bossou, 2016). L'AEV est donc gérée en régie et par l'exploitant en d'autres termes, elle est gérée directement par les services de la Mairie de Zè sous la responsabilité de l'exploitant. L'AEV de Hêkanmè Houéhounta alimente 33 bornes fontaines et 29 branchements privés.

En somme il se dégage que l'arrondissement de Hêkanmè en particulier et la commune de Zè en général regorgent de ressources hydriques. Au plan climatique, aussi bien des études météorologiques que l'avis des populations s'accordent pour révéler que les quantités d'eau sont abondantes mais inégalement réparties. L'arrondissement de Hêkanmè dispose d'infrastructures hydrauliques qui sont inégalement réparties. Toutes les potentialités de ces ouvrages ne sont pas exploitées car trois des dix villages que compte l'arrondissement ne sont pas raccordés à la grande AEV et des villageois continuent de s'approvisionner à des eaux insalubres. De plus un problème de gestion des infrastructures se pose car plusieurs modes de gestion ont été expérimentés à savoir la gestion communautaire, la gestion par affermage et la gestion en régie. Il urge de trouver une formule de gestion durable.

Chapitre 4 : Le symbolisme et les usages de l'eau dans la cosmogonie Ayizo

Nous voulons dans ce chapitre à travers le symbolisme, identifier les valeurs culturelles liées à l'eau en général et dans l'aire culturelle Ayizo en particulier. Comme le défend le Pape François (2015), « il est nécessaire d'avoir aussi recours aux diverses richesses culturelles des peuples, à l'art et à la poésie, à la vie intérieure et à la spiritualité » (François, 2015, p. 64). Et nous nous situons dans la perspective de Diagne (2018) qui, parlant des langues africaines, trouve important que : « nos langues redeviennent ce qu'elles ont toujours été dans le passé, des langues de création, de science » (Diagne, 2018, p. 15).

L'eau comme objet de représentations symboliques, mythiques et mystérieuses est présente dans toutes les cultures et dans toutes les cosmogonies du monde. Elle fait partie du fondement des croyances, des mœurs et des religions (Méliho, 2014, p. 198). A en croire Bouguerra (2003), « pour les anciens égyptiens, la source de toute vie, qu'elle soit humaine ou divine, est la masse d'Eau primitive qu'ils personnifiaient sous le nom de NU et qui est à l'origine des deux fleuves sacrés : le Nil qui donnait la vie et le ciel qui flottait sur le bateau de Râ, le soleil. Le berceau de Râ est un lotus qui sort de l'eau, au premier matin du monde » (Bouguerra, 2003, p. 30). De la réflexion de Bouguerra au symbole de l'eau, l'eau traverse des milliers de cosmogonies à travers le monde (Méliho, 2014, p. 214). Parler du sens et de la signification de l'eau, c'est analyser la valeur de cette ressource à partir du langage, des mots ou expressions utilisés pour la désigner chez les Ayizo. L'exercice a permis d'apprécier différentes significations qu'elles soient religieuses, sociales, culturelles, cosmogoniques, etc. (Méliho, 2014, p. 198). Dans beaucoup de cosmogonies africaines l'eau a servi à la création de la vie et du monde. Même la création de la terre dépend de l'eau. Une séquence du mythe des origines chez les Bakuba donne les prémices de cette réflexion « au commencement, Mbombo, le dieu blanc, régnait alors que la terre n'était rien et que l'eau s'étendait sur l'obscurité » (Sène, 2004, p. 265). Et dans la tradition dogon, l'eau apparaît comme la force vitale de l'être ou de tous les êtres. Griaule (1966) écrit : « Dieu a pétri la terre avec de l'eau. De même, il fait le sang avec de l'eau. Même dans la pierre il y a cette force, car l'humidité est dans tout. » (Griaule, 1975, p. 22). Cette réflexion s'articule autour de trois points : le symbolisme de l'eau, les usages et les discours sur l'eau et l'univers des normes liées à l'eau dans la cosmogonie Ayizo.

4.1 Le symbolisme de l'eau dans la cosmogonie Ayizo

4.1.1 Les généralités sur le symbolisme de l'eau

Bouguerra (2003) fait remarquer que seuls quelques rares théologiens ou philosophes s'aventurent parfois à traiter de la symbolique de l'eau et de sa présence sans faille dans les diverses cultures. Alors que la symbolique de l'eau, si présente dans les cultures ancestrales, imprègne aussi les sociétés les plus modernes (Bouguerra, 2003, p. 50). Dans le même sens Desjeux (1985) écrit : « La résolution des problèmes de l'eau dans le Tiers-Monde ne passe pas seulement par les seules dimensions techniques et financières. Son utilisation et la manière de la gérer correspondent à des traditions, des valeurs, des symboles propres à chaque civilisation, dont il faut tenir compte si l'on veut réussir la mise en place d'une innovation technique hydraulique » (Desjeux, 1985, p. 24). Comme le montre Desjeux (1985), « Des représentations, des images, et donc des éléments symboliques, organisent notre perception de l'eau. Celle-ci influence consciemment ou inconsciemment les processus de décision, et donc les priorités, qui interviennent dans la gestion de l'eau » (Desjeux, 1985, p. 33).

Pour Ricoeur (1959), « le symbolisme de l'eau s'éclaire par les symbolismes gestuels de l'immersion, où l'on discerne à la fois une menace — le déluge est un retour à l'indifférencié — et la promesse d'une renaissance : l'eau qui sourd et qui féconde » (Ricoeur, 1959, p. 69). Selon Eliade (1959), « Principe de l'indifférentiel et du virtuel, fondement de toute manifestation cosmique, réceptacle de tous les germes, les eaux symbolisent la substance primordiale dont naissent toutes les formes et dans lesquelles elles reviennent, par régression ou par cataclysme. Elles ont été au commencement, elles reviennent à la fin de tout cycle historique ou cosmique. » (Eliade, 1959). Eliade (1959) soutient également que « Dans la cosmogonie, dans le mythe, dans le rituel, dans l'iconographie, les Eaux remplissent la même fonction, quelle que soit la structure des ensembles culturels dans lesquelles elles se trouvent; elles précèdent toute forme et supportent toute création » (Eliade, 1959). Dans le même ordre d'idées, Bouguerra (2003) montre que « les significations religieuses de l'eau sont innombrables, ambiguës et mystérieuses, mais néanmoins cohérentes : elles font référence à l'origine de la vie humaine et spirituelle par la grâce de l'eau, à ses propriétés nettoyantes, purificatrices, transcendantes, de passage » (Bouguerra, 2003, p. 35). Comme le montrent Pineau et Galvani (2015), « L'eau provoque des impacts affectifs et oniriques, active des représentations éthiques et métaphysiques sur la vie, la pureté, la force, dans leur coexistence intense avec leurs contraires » (Pineau & Galvani, 2015, p. 13). Pineau et Galvani (2015) montrent aussi que « la puissance symbolique de l'eau est l'occasion d'une expérience de l'ambivalence voire mieux de l'équilibre de contraires, point de départ de processus d'enrichissement, du moins

d'individuation de Soi, rarement vécus sur un mode seulement intellectuel » (Pineau & Galvani, 2015, p. 13).

4.1.2 Les rites liés à l'eau

Pour Talkeu-Tounouga (1999), en Afrique, la permanence de l'eau dans le sacré réaffirme le lien entre la culture et la nature (Talkeu-Tounouga, 1999, p. 46). Et comme le montre Kesteloot (2007), dans la frange sahélienne de l'Afrique de l'Ouest, « on constatera que le divin est, plus souvent qu'au feu, associé à l'eau au point d'en être parfois inséparable » (Kesteloot, 2007). Dans ces régions de savanes ou pré-désertiques, le reptile est *signe d'eau*, vu qu'il hante souvent des recoins humides. Dans la mentalité populaire, il est censé se trouver près de l'eau, ou dans l'eau. Et cela est vrai pour les grands et petits sauriens et même les pythons qui sont en effet amphibiens. Comme le montre Bouguerra (2003), en Egypte comme ailleurs, depuis la nuit des temps, « l'eau est un élément chargé de symboles et de sens dans toutes les religions et dans toutes les croyances » (Bouguerra, 2003, p. 30). Ainsi selon Bouguerra (2003), « pour les anciens Egyptiens, le Nil est Dieu » (Bouguerra, 2003, p. 29). A travers la fête de *Cham Ennaçim*, la seule que célèbrent conjointement coptes et musulmans, l'Egypte d'aujourd'hui n'a pas complètement oublié ces rites païens d'hommage à son Fleuve Eternel, comme le grand poète Chawki appelle le Nil.

Pour Houlle (2010), « Germe de la vie sociale, les eaux ont fait naître une multitude d'images, de rites et de dieux » (Houlle, 2010, p. 11). Comme le montre Bastijns (2015), on distingue plusieurs types de rites. Nous avons d'un côté les rites des moments forts de la vie à savoir : la naissance, la puberté, l'initiation, le mariage, la mort (Bastijns, 2015, p. 3). Et nous avons d'un autre côté les rites de la vie quotidienne qui sont : matin et soir, agriculture, saisons, pluie, chasse et pêche, maladie, voyages. En Tunisie, selon Bouguerra (2003), on continue à jeter de l'eau sur les pas de celui qui part en voyage : ainsi, pense-t-on, il voyagera sans encombre et reviendra parmi les siens et, en Palestine, on asperge d'eau la chambre nuptiale quand les mariés y pénètrent, car l'eau apporte bonheur et prospérité (Bouguerra, 2003, p. 54).

Parlant des rites liés à la pluie, Bastijns (2015) montre que lorsque la pluie vient à manquer ou si elle tarde à venir, ou encore lorsqu'elle est trop abondante, les paysans ont recours à des croyances et des rites spécifiques (Bastijns, 2015). De nombreuses prières existent pour « demander la pluie ». Dans ce même ordre d'idée, se comprend ce que dit Bouguerra (2003) au sujet des Indiens Anasazis à l'extrême ouest du Colorado, qui construisaient d'extraordinaires villages accrochés à ces falaises immortalisés par *La Chevauchée fantastique* de John Ford, à tout son sens. Sur ces terres arides, les Anasazis dansaient avec des serpents pour faire tomber la pluie (Bouguerra, 2003, p. 49).

Il dit aussi qu'aujourd'hui encore, les faiseurs de pluie Hopis continuent à danser avec ces reptiles, à une heure d'avion de Las Vegas et ses indécentes orgies d'eau !

Parlant du lien du négro-africain avec l'eau la source de la vie, Bujo (1992) donne l'exemple de l'ethnie Achewa au Malawi. « L'ethnie Achewa attache une grande importance au culte de pluie qui se déroule dans la forêt sacrée. C'est ici que se fait la prière pour obtenir la pluie. Seuls les prêtres et les chefs traditionnels ont le droit d'entrer dans la hutte sacrificielle au milieu de la forêt sacrée. Ils y déposent des dons et des offrandes. C'est là qu'on prie pour le pain quotidien, car qui a la pluie a aussi la fécondité de la terre et peut ainsi voir le champ produire du fruit » (Bujo, 1992, p. 151). Ainsi l'eau est signe de fécondité.

Les fonctions des rites liés à l'eau :

Pour Bastijns (2015), « le rite est inséparable de la religion » (Bastijns, 2015, p. 5). Il est constitué par un ensemble organisé de paroles, de gestes et d'objets symboliques. Son but principal est manifestement une efficacité religieuse : il recherche la sécurité en maîtrisant les aléas du temps, en exorcisant les tensions sociales, en assurant la continuité du clan, mais surtout en garantissant la valeur et l'authenticité de la vie par le retour à l'origine absolue et transcendante du monde. L'idéal implicite du rite semble être de soustraire notre monde passager et vulnérable à la non signifiante et à la mort. Comme l'explique Lare (2010), « l'eau symbolise le bonheur, la paix. A l'occasion d'un heureux événement – mariage, naissance, cérémonie de gratitude – l'eau est utilisée pour symboliser la fraîcheur et la paix » (Lare, 2010, p. 101).

L'eau et le rite d'accueil de l'étranger :

Comme le remarque Bouguerra (2003), en Afrique, « l'eau de bienvenue est toujours offerte, dans le cadre de la courtoisie sahélienne par exemple, à l'étranger et à l'invité » (Bouguerra, 2003, p. 48). Et l'explication qui se dégage est que l'eau c'est la vie et l'étranger étant en danger de mort parce que manquant d'eau doit pouvoir bénéficier d'eau par un rite d'accueil. C'est dans ce sens que Ki-Zerbo (1996), observe que « les oasis et les puits balisent les routes des caravanes et plus au sud, d'après les récits des voyageurs européens, le service public de l'eau sur les routes était parfaitement organisé au Bénin et au Congo » (Ki-Zerbo, 1996). Ki-Zerbo (1996) montre aussi que « par delà cet aspect opérationnel, et comme pour faire écho aux mythes d'origine, il y a l'idée que tous ces éléments sont trop précieux pour faire l'objet de transactions ordinaires. Ils doivent répondre, selon les besoins, à la demande des gens et en particulier des étrangers. L'étranger, c'est l'eau, dit-on » (Ki-Zerbo, 1996). Comme l'explique Lare (2010), « L'eau, don de Dieu et ressource vitale, ne peut être refusée à quelqu'un qui a soif. Le refus de donner de l'eau à boire à quelqu'un,

un voisin, un étranger ou un inconnu, qui a soif est considéré comme une faute très grave susceptible d'attirer des malheurs (sécheresse, assèchement des rivières et marigots, etc.) » (Lare, 2010, p. 103).

L'eau et les rites de purification :

L'eau symbolise la pureté. Par ce symbolisme, elle est employée dans les rites de purification. Comme l'écrit Bachelard (1964), « On ne peut pas déposer l'idéal de pureté n'importe où, dans n'importe quelle matière. Si puissants que soient les rites de purification, il est normal qu'ils s'adressent à une matière qui puisse les symboliser. L'eau claire est une tentation constante pour le symbolisme facile de la pureté. » (Bachelard, 1964, p. 182). L'eau comme moyen de purification intervient dans plusieurs rites qui marquent les grandes étapes de la vie humaine dont l'initiation à la vie d'adulte en Afrique. A cette étape d'initiation, le rite de purification joue un rôle spécifique. Comme l'explique Talkeu-Tounouga (1999), « Le rite de purification consiste à se laver des souillures contractées durant la vie antérieure à l'initiation. Les initiés africains participent à un rite de purification qui les protège et chasse en eux toute force maléfique. Deux éléments essentiels constituent la base de cette purification : l'eau et le feu. » (Talkeu-Tounouga, 1999, p. 36). Et comme l'explique Desjeux (1985), « dans les rites de purification l'eau est souvent associée au feu, son contraire » (Desjeux, 1985, p. 34).

Un autre aspect explique le choix du symbolisme de purification de l'eau. Comme l'explique Hésiode (1928), « le caractère sacré de l'eau en fait aussi le moyen de purification par excellence ; elle est avec le sang et les sacrifices un élément essentiel des rites destinés à évacuer l'impureté » (Hésiode, 1928, p. 127). Mais l'eau aussi pure et sacrée soit-elle peut être aussi l'objet de souillure ou le lieu de mélange impur. C'est dans ce sens que Hésiode (1928) note que « un homme ne doit pas se baigner dans la même eau qu'une femme » (Hésiode, 1928, p. 127). Selon l'explication de Lare (2010), « L'eau symbolise la pureté. Chaque année, les premières pluies annoncent une nouvelle saison. Ces premières pluies effacent les souillures et rendent la terre et les végétations propices à la production » (Lare, 2010, p. 101). Hésiode (1928) explique aussi que « l'eau est utilisée pour diverses libations ou pour solliciter les bienfaits de Dieu et des ancêtres lors des cérémonies. De la même manière, lorsque l'eau est utilisée pour éteindre le feu, en cas d'incendie, elle joue un rôle purificateur. » (Hésiode, 1928, p. 127).

L'eau et les rites pour les morts :

Babadjidé (2011) traite de l'usage de l'eau dans les rites funéraires. Il montre que, en milieu « Sahouè », « Adja », « Kotafon » et « Houénon » au Bénin, l'eau joue un rôle capital dans la

tradition en général et dans les rites funéraires en particulier (Babadjidé, 2011, p. 94). Elle symbolise maintes choses. Avant l'inhumation d'un corps, on le lave à l'eau tiède mélangée avec de l'eau chaude pour le purifier. Après l'enterrement une composition d'eau et de plantes triturées sert à la purification des objets ayant servi à l'inhumation. Les personnes ayant assisté aux funérailles utilisent aussi cette composition pour leur purification. Chaque individu de la maison, voire du village, devra prendre cette eau pour se débarbouiller, et asperger la tête et tout le corps. Enfin trois jours après, on asperge chaque chambre de la concession de cette composition pour la purifier. L'eau est ici un élément purificateur car, pour les « Sahouè », ce rite épargne à la communauté de revivre de tels malheurs. Cette pratique permet de conjurer le mauvais sort.

Dans l'Égypte pharaonique, Bamouan Boyala (1994) montre que dans les rites et rituels fondamentaux de l'époque tardive destinés à réanimer le défunt pour la vie d'outre-tombe, l'eau tient une place prééminente pour deux raisons indissociables (Bamouan Boyala, 1994, p. 51). L'eau est d'une part la matrice originelle pour l'Égypte pharaonique et source de vie pour les vivants, elle abreuve le mort et lui restitue son énergie initiale. Elle est d'autre part le symbole et le moyen de la purification et de la divinisation du mort. Babouan Boyala (1994) cite une étude des rites osiriens de réanimation du mort pour la vie future et du culte funéraire pratiqué à cet effet, dans l'ancienne Égypte, à toutes les époques, qui met en évidence « l'omniprésence de l'eau comme élément actif primordial » (Bamouan Boyala, 1994, p. 51). Speelers (1938) a mis en valeur l'utilisation de l'eau pour obtenir, principalement, la propreté matérielle du mort (Speelers, 1938). L'auteur de cette contribution a, sommairement, évoqué les raisons de sa présence permanente dans les offrandes culturelles et les rites en rapport direct avec la renaissance du défunt à la vie d'éternité.

Deux questions importantes se posent. Quels sont le rôle et la dynamique de l'eau dans la liturgie et les rites de « revitalisation » du mort pour la vie de l'autre monde ? Et pourquoi cet élément liquide intervient-il, de manière constante, dans ces principaux rites funéraires ? Ainsi le Rituel de l'Embaumement, le Rituel de l'Ouverture de la Bouche et les Livres des Respirations, ces trois recueils de textes offrent l'avantage de mettre l'eau en situation dans ces rites et actes liturgiques essentiels pour la survie bienheureuse du mort. S'agissant du « *Rituel de l'Embaumement* », Bamouan Boyala (1994) montre qu'à l'étape ultime de la momification, l'eau intervient dans quatre actes principaux du rite et du rituel (Bamouan Boyala, 1994, p. 53). L'eau intervient d'abord, lors de la pose des doigtiers aux mains et aux pieds du défunt ; ensuite, au cours de la seconde onction et de l'enveloppement de la tête du mort, puis, lors des dernières onctions de la tête ; enfin, pendant l'embaillage des jambes du mort. Pour ce qui est du « *Rituel de l'Ouverture de la Bouche* », Bamouan Boyala (1994) explique que dès les rites d'ouvertures, il est fait usage de

l'eau. Elle intervient, en outre, dans les scènes où des aspersions et libations sont faites en l'honneur du mort. On retrouve, enfin, l'élément liquide dans les scènes ayant trait à l'invitation du défunt à prendre part au repas funéraire apprêté pour lui avant les rites de clôture (Bamouan Boyala, 1994, p. 53). En ce qui concerne les « *Livres des Respirations* », Bamouan Boyala (1994) fait comprendre que l'eau joue deux rôles essentiels. D'abord, offerte en libation au défunt, nouvelle OSIRIS, l'eau est, au tout premier chef, la substance qui le régénère pour la vie d'outre-tombe. Ensuite dans les diverses scènes de lustration ou d'aspersion, l'eau est aussi le moyen indispensable de la purification corporelle et morale du défunt (Bamouan Boyala, 1994, p. 55). Idée connexe, elle peut aussi servir à sanctifier la table d'offrande et les oblations multiples qui y sont entreposées pour son alimentation.

En somme la libation apaise le mort, étanche sa soif et renouvelle son énergie vitale. Parmi les besoins vitaux du défunt dans l'au-delà, l'eau occupe une place essentielle. En effet dans l'autre monde, réplique idéalisée de celui d'ici-bas, sous la menace permanente de la chaleur et de la sécheresse, le mort peut souffrir de la soif, si la libation rituelle n'est pas faite en sa faveur par ses descendants, les humains, et par ses ascendants, les divinités. Ainsi élément de renouvellement des énergies vitales et de renaissance du mort, l'eau le purifie en même temps. En effet, elle annihile autant ses souillures que le processus de désintégration physique et morale du défunt, entraves à son insertion dans le monde du sacré et du divin.

4.1.3 Des mythes liés à l'eau dans l'aire culturelle Ayizo

Pour Wunenburger (2017), les mythologies de l'eau constituent un miroir des valeurs et angoisses des sociétés anciennes (Wunenburger, 2017, p. 34). Celles de l'eau, inséparable du commencement du monde dans les récits de la création (Eliade, 1959), retiennent bien les deux visages, développés par Gaston Bachelard (1964). Selon Brelet (2012), « Les professionnels de l'eau ont tout intérêt à connaître les mythes d'origine des populations chez qui ils travaillent, car en Afrique, comme ailleurs où les populations n'ont pas sacrifié leurs croyances ancestrales sur l'autel du matérialisme, l'eau occupe une place très présente et visible dans toutes leurs activités » (Brelet, 2012, p. 70). Et comme le montre Bouguerra (2003), dans les mythes d'origine, en Afrique comme ailleurs, l'eau est omniprésente. Il rappelle le « Dieu de l'Eau » des Dogons : « La force vitale de la terre est l'eau. Dieu a pétri la terre avec de l'eau ; de même, il fait du sang avec de l'eau. Même dans la pierre, il y a cette force » (Bouguerra, 2003, p. 46). Les mythes d'origine des peuples sont très souvent associés à l'eau, aux fleuves, aux lacs, aux puits.

Selon les données de la pré-enquête dans l'arrondissement de Hêkanmè, deux fragments de mythe nous ont été racontés. « Il s'agit d'une femme du nom de Anansi, qui dans un contexte de pénurie d'eau, s'est fâchée et s'est transformée en eau dans le monde entier » (Kessounou, 2016). Le second fragment raconté par Noutaï (2017) s'énonce comme suit. « Une dame du nom de Anansi avec son enfant faisait un voyage. A un moment ils avaient faim et soif. Ils cherchaient au moins de l'eau. Arrivés dans la maison d'une vieille, le peu d'eau qu'elle avait, elle la leur donna. La dame Anansi enfin soulagée d'avoir un peu d'eau s'est précipitée pour boire sans penser à son enfant. L'enfant a commencé à crier de soif. Ne sachant plus quoi faire la dame est tombée par terre et demanda à Dieu de faire d'elle ce qu'elle veut. Elle s'est sacrifiée et s'est transformée en eau pour que l'enfant boive » (Noutaï, 2017). Il ressort de ces deux fragments de mythe que l'eau est le fruit du sacrifice humain volontaire. L'eau est le fruit du don de soi fait par une femme pour sauver des vies.

L'étude réalisée par Méliho (2014) dans la même aire culturelle Ayizo dans la commune de Zè, présente d'autres mythes qui racontent l'origine de l'eau.

Le mythe de la création de l'eau de Dovi dans le village Misèbo :

Encadré 1: Le mythe de création de Dovi à Misèbo

| Version en langue Ayizo | Traduction en français |
|---------------------------------|---|
| Tɔɔ sɔn Xwehunta dɔ kɔtamɛ. | L'eau a quitté Hwehunta dans une termitière. |
| Kɔta dɔxo dɛvo dɔ Hwégudo | Il y a une autre termitière dans le bas-fond de |
| gbaàmé, bɔ dɛ sɔn deɔ nɔ sayì. | Hwégudo et l'eau qui coule par ici va là-bas. |
| Fidɛ ye kpledele ɔ, hun nɔ gbɔn | Là où ils se rencontrent, la pirogue n'y passe |
| eji ă. | pas. |
| E nɔ ylɔ dɔ Golime. | On l'appelle Golime. |
| Gbetɔ wɛ nyí sin ɔ. | C'est l'homme qui est l'eau. |
| Xwehun wɛ e ylɔ edɔ. | On l'appelle Xwehun. |
| E ma dasi gɛ. | Il ne s'est pas marié. |
| Mɛ eniɔ wa huzu kɔta bɔ sin | Celui-là s'est transformé en termitière, puis |
| trɔn ɛ mɛ. | l'eau s'en est sortie. |
| E wɛ na nyikɔ tɔn tɔɔ bɛ nyi | Le village porte son nom : Xwehunta. |
| Xwehunta. | |

Source : Données d'enquête, Entretien de groupe à *Misébo*, 28 septembre 2012 (Méliho, 2014, p. 206)

Cet encadré, qui plante le décor de la littérature orale *Ayizo* met l'accent sur un élément primordial. Selon cet extrait mythologique, l'homme est l'eau. L'encadré ci-après évoque le cas particulier de *Godro* à *Akpomé*.

Principe éthique du mythe de la création de l'eau de Dovi à Misébo :

Selon l'analyse de Méliho (2014), la particularité qu'on retrouve dans cette séquence de mythe de la création de l'eau à Akpomé, c'est la pratique de l'isolement ou de la mise en quarantaine en cas de maladie grave ou contagieuse (Fabre, 1998 : 10-11) reconnue par toutes les communautés du monde (Méliho, 2014, p. 206). Ce mythe renforce celui de *Dovi* avec une spécificité qui rapporte la maladie à la création de l'eau.

Encadré 2 : Le mythe de création de Godro à Akpomé.

| Version en langue Ayizo | Traduction en français |
|---|---|
| Tɔɔ e ylo ɖo Godro, e ɖo Akpomé. Ahlɔndisema Hwégudo tɔn mé wé eɖe. | L'eau, on l'appelle Godro, elle est à Akpomé. Godro se trouve dans l'Arrondissement de Hwégudo. |
| Gudunɔ wi wé é ylo ɖo mɔ. Méɖaxo ɖe wé bo jé gudu ɖo Hwédo. Bo e ka jé gudu ɔ e no no xwegbe ä. Hun, e wa ze é so do zun ɔ mé, zunkan ɔ mé. Bé ɖo fine kakaɔ méɖe no sé kpɔ é ä. | C'est-à-dire le lépreux qu'on appelle comme ça. C'est un monsieur qui a souffert de la lèpre à Hwédo. Le lépreux ne reste pas à la maison. Donc, on l'a isolé dans la forêt, dans la brousse. |
| Đó gudu blo azɔn ɖe bo méɖe no sé kpɔ azɔɔ ä. Bé ɖo fine kaka ɔ, e ɖo emi na huzu tɔ bo e na danu. Finie ɔ mélé wa gbe ɖokpo bo wa ba e kpɔ, bo fiɔ bi zun tɔ, e so mɔ ä. | Il est resté là-bas pendant longtemps et on ne se rapprochait pas de lui. Car la lèpre est une maladie dont on ne se rapproche pas souvent. Après un long séjour, il a décidé de se transformer en eau de boisson. Là, les gens sont allés un jour l'absenter, il y a eu une masse d'eau à sa place, on ne l'a plus retrouvé-là. |

Source : Données d'enquête, 26 septembre, 5 et 6 octobre 2012 (Méliho, 2014, p. 206)

Le cas de *Dovi* met l'accent sur un homme qui ne s'est pas marié. L'homme malade, dans l'impossibilité de trouver le sens de sa maladie (Saillant, 1988), s'est métamorphosé en eau de boisson pour les « autres », confirme le mythe. D'une source d'eau à une autre, la présence de l'homme à l'origine de l'eau évoque la question du genre dans les rapports d'alliance matrimoniale.

Principe éthique du mythe de la création de l'eau de Godro à Akpomé :

Le fait que l'homme malade de la lèpre s'est métamorphosé en eau de boisson pour les autres, alors qu'il a subi l'isolement, est très significatif. Il s'est sacrifié pour donner à boire à tout le monde et en particulier à ceux qui l'ont isolé du fait de sa maladie. L'eau de boisson est le fruit du sacrifice des autres, le sacrifice de leur vie, le sacrifice d'eux-mêmes. Ainsi l'eau est une personne, elle doit être utilisée avec précaution. Prendre conscience que c'est une personne humaine qui s'est sacrifiée pour se transformer en eau, cela doit pouvoir être une source d'interpellation du rapport des usagers à l'eau qu'ils consomment. L'exemple de *Néwe* à *Axozonnuḍe* est un modèle illustratif.

Le mythe de la création de l'eau de Newé à Axozonnuḍé :

Les informations rapportées par Mèliho (2014) laissent comprendre que Nèwé est la femme de Godro. Godro est un homme de teint noir élancé. Nèwe est une femme de teint clair effilée. Avec ces deux images, les deux sources d'eau sont personnifiées et divinisées. Le mythe dit ce qui suit.

Encadré 3: Du mythe de création de Nèwe à Axozonnuḍe.

| Version en langue Ayizo | Traduction en français |
|---|--|
| Nèwe ɔ, dan wé nyi Nèwe, e wé nyi asi nu Lenji Godro ɔ | Nèwe est une divinité, c'est elle la femme de Lenji Godro. |
| Lenji Godro wé nyi dan asu ɔ, bo Nèwe nyi dan asi é. | Lenji Godro est la divinité Dan mâle, Nèwé est la divinité Dan femelle. |
| E wé zɔn bo, tɔ ḍi ḍo ḍɔn gbede ɔ, bo byɔ Godro mé ɔ e no wa fi jenwé. | C'est pourquoi, s'il y a crue là-bas, et que Godro connaît la crue, l'eau vient toujours ici. |
| Nèwe ɔ yi kpe Godro ɔ ḍo ḍɔn. | Nèwé rencontre Godro là-bas. |
| Lenji Godro ɔ ḍo Akpomé, Nèwe ɔ ḍo Axozonnuḍe, bo ye zɔn mo kaka bo yi. | Lenji Godro est à Akpomé, Nèwe se trouve à Axozonnuḍe. Les deux cheminent vers là-bas. |
| Lenji lo wéḍo ḍɔn bé nyi Godro, e blo mé wiwi gégé. | Lenji est là-bas, c'est lui Godro, c'est un homme de teint noir, taille élancée. |
| Nèwe ɔ blo mé vɔvɔ, bé jloɔ, Awaya gbe ḍayi ɔ, Tɔkpa xigbelé ɔ e no yi tɔ ɔ ji ḍai ä. | Nèwé est une personne de teint clair, et ce qu'elle aime, tous les jours de Awaya ou Tɔkpa, on n'allait pas sur l'eau. |
| Nu e ka ḍo Axozonnuḍe léḍebu no yi gleméḍo azan e ne ɔ ji ä. | Aucun fils d'Axozonnuḍe ne va au champ ce jour-là. |
| Tɔkpaxi gbe ɔ, e no yi gleta ḍo gbeené gbe ä. | On ne va pas au champ le jour du marché Tɔkpa. |

Source : Entretiens individuels, 26 septembre, 5 et 6 octobre 2012 (Mèliho, 2014, p. 207)

A l'analyse de cette séquence mythologique, l'homme devenu eau est une divinité. Celle-ci se rapporte à la divinité *Dan*, symbole du bonheur, de la bonté, de la fécondité, de la félicité et de la bienveillance. De ce point de vue, les sources d'eau sacrée méritent déférence, obéissance et respect. C'est le signe sous lequel l'homme bénéficie de toutes les grâces de l'eau.

Principe éthique du mythe de la création de l'eau de Nêwe à Axozonnuḍe :

L'eau comme la divinité *Dan*, est une pourvoyeuse de richesse. Vus tous les bienfaits que l'eau comme la divinité *Dan* fait à l'homme, l'eau doit être traitée avec égard, soin, délicatesse, reconnaissance. Pour reconnaître à sa juste valeur l'eau qui a coûté la vie à une personne humaine, la moindre des choses est d'observer certaines restrictions, certains interdits. C'est normal que des jours spécifiques comme jour de marché soient dédiés à l'eau, à la divinité de l'eau selon la logique interne à l'aire culturelle Ayizo. De *Dovi* à *Godro* en passant par *Nêwe*, la question se pose de savoir ce qu'il en est de *Ahwannya* ? Les séquences du mythe créateur de cette eau rapportées sont présentées par l'encadré ci-dessous. Cette séquence du récit mythologique de la création d'*Ahwannya* à *Ayahunta-Fifaji* rejoint les origines de l'eau *Godro* à *Akpomé*.

Le mythe de la création de l'eau de Ahwannya à Ayahunta – Fifaji :

Encadré 4 : La création de Ahwannya à Ayahunta- Fifaji

Ahwannya est un fils du village qui souffrait de la rougeole et qu'on a éloigné de la maison. Ses parents lui apportaient à manger dans la brousse. Un jour il leur a refusé de venir le voir. Soixante-douze heures après, les parents se sont rendus sur les lieux et ont trouvé à sa place un petit cours d'eau qui les a chassés. D'où le nom d'*Ahwannya*. Et il leur dit venez pour vous y procurer du poisson, mais comme pendant ma maladie vous m'aviez privé d'huile rouge et d'alcool, vous aussi n'en apporter pas au cours d'eau et n'en prenez pas en venant pêcher.

Source : Données d'enquête, 18 janvier 2012 (Méliho, 2014, p. 208)

Ce mythe reprend la pratique de la mise en quarantaine en cas de maladie contagieuse, la rougeole, comme c'est le cas de la lèpre. En même temps, le mythe évoque les **valeurs** et interdits qu'il faut respecter à cette eau pour bénéficier de ses œuvres de salut et de bienveillance. C'est dire

que le caractère sacré de toute source d'eau est renforcé par le respect d'interdits dont la transgression n'est pas sans conséquence fâcheuse pour l'individu d'une part et pour la communauté toute entière d'autre part. Cette analyse rejoint une réflexion de Brelet (2012) au sujet du mythe de la création chez les *Dogon*. Le mythe des *Dogon* rapporté par Brelet (2012) marque une particularité singulière. C'est le sacrifice humain, en l'occurrence d'une jeune fille vierge sur une périodicité bien connue. La fin de ce sacrifice précipité par la « fusillade de la divinité » a entraîné la sécheresse, signe du malheur du peuple. Il s'agit bien d'un peuple maudit depuis cet instant. Cette analyse de la pensée mythique rejoint aussi une réflexion de Racine (1985) qui précise que : « *au temps de l'origine et de la création, a prévalu pour l'humanité un état de bonheur, d'harmonie et de perfection, état ensuite aboli à la suite d'une faute rituelle quelconque* » (Racine, 1985 : 9). Cette contribution de Racine (1985) réaffirme une fois encore la rupture de l'ordre à travers une faute rituelle marquant le début du désordre.

Principe éthique du mythe de la création de l'eau de Ahwannya à Ayahunta- Fifaji :

L'eau toute bienfaisante qu'elle est, son utilisation nécessite le respect d'un cadre, des interdits, des totems, des tabous. Ces garde-fous sont mis en place pour permettre une meilleure utilisation de cette eau. Il se dégage une éthique du sacrifice de soi pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Nous notons également une éthique de la gratitude dans la gestion de l'eau. Nous identifions en outre une éthique de l'eau qui doit pouvoir se baser sur le fait que des personnes humaines se sont sacrifiées en se métamorphosant en eau pour la consommation et la satisfaction des autres, pour l'épanouissement de la vie des autres. La constance qu'on retrouve dans ces mythes c'est l'eau, élément fascinant et marquant le mystère de l'œuvre divine d'un côté et l'homme consacrant la transcendance de l'eau de l'autre. L'eau et l'homme devenant un à travers l'œuvre sacrificielle quelle que soit sa nature.

4.1.4 Les divinités liées à l'eau

Généralité sur les divinités liées à l'eau :

De nombreuses cultures rurales croient en l'existence de divinités vivant dans les sources d'eau douce. Ces croyances ont été très importantes pour l'établissement des normes culturelles pour l'utilisation de l'eau. Richter (2017) donne l'exemple que voici : « Les habitants de Besao dans le nord des Philippines, par exemple, croient que le *nakinbaey* est un être surnaturel qui habite les sources d'eau et d'autres sites sacrés dans leur région. L'eau est censée être produite par le *nakinbaey* » (Richter, 2017, p. 62). Par conséquent, pour s'assurer un approvisionnement en eau adéquat, les gens ne doivent donc surtout pas faire quoi que ce soit qui bouleverserait le *nakinbaey*

et l'amènerait à quitter la source. Cela exige que les gens respectent consciemment la source d'eau en observant les normes comportementales qui encouragent fortement le partage de l'eau au sein de la communauté et qu'ils aident à protéger la qualité des sources d'eau. En effet, la population croit que la respiration et les excréments du bétail incommode le *nakinbaey*... ». Dans le même ordre d'idées, Singleton (2010), se rappelant ses premiers souvenirs d'enfance à Lancaster, écrit : « dans le nord-ouest de l'Angleterre, figurent des promenades dominicales en famille à un *wishing well* – un puits où, en jetant de la petite monnaie, on pouvait faire des souhaits qui seraient exaucés par les génies du lieu » (Singleton, 2010, p. 22).

Durand (1988) évoque les appellations innombrables des divinités des eaux, de toutes les eaux, nymphes, naïades, néréides, sirènes, océanides, *nagi* et, plus tard, fées, vouivres et serpents des fontaines et des sources en Europe (Durand, 1988). Comme le montre Bouguerra (2003), dans la mythologie gréco-latine, Poséidon en Grèce, Neptune à Rome, régnait sur les mers et les océans habités par quantité de sirènes, elles-mêmes instruments des dieux comme le prouvent les aventures d'Ulysse et de son fils Télémaque, racontées dans l'*Odyssee* (Bouguerra, 2003, p. 31). Selon Bouguerra (2003), les nymphes, fées, sylphides et autres naïades peuplaient les lacs, les rivières et les mares de la Grèce. Leur respect voire leur culte était impératif quand l'homme utilisait ces eaux, puisait dans leurs richesses ou cherchait leurs faveurs (Bouguerra, 2003, p. 32). Les Cimbres honoraient le Rhône à l'égal d'un Dieu. Bouguerra (2003) fait remarquer aussi qu'au départ de l'aqueduc d'Hadrien (II^e siècle après J.-C.) alimentant Carthage, dont une partie est encore utilisée, subsistent encore les ruines d'un imposant temple érigé en l'honneur de la divinité protectrice des sources (Bouguerra, 2003, p. 32). Quant à la déesse Aphrodite, elle naît de l'écume de la mer fécondée par le sang d'Ouranos. Comme l'explique Prosper-Laget (2001), « dans la mythologie grecque, l'Océan est considéré comme le père des Dieux » (Prosper-Laget, 2001).

Selon l'explication de Brelet (2012), « la croyance en des génies et divinités des eaux est universelle » (Brelet, 2012, p. 72). Comme le montre Brelet (2012), « dans les religions des peuples de l'Afrique de l'Ouest, le Grand Serpent arc-en-ciel, de double nature mâle (figurée en rouge) et femelle (figurée en bleu), représente la fécondité et la fertilité. Il relie la Terre et le Ciel. » (Brelet, 2012, p. 70). Le mythe du Grand Serpent et son nom connaissent de nombreuses variantes selon les régions, mais il est presque toujours associé à l'eau et aux métaux qui, comme les serpents, se cachent dans les entrailles de la terre.

Singleton (2010) raconte une expérience au Sénégal. Il écrit : « Le chef des puisatiers – des Bambaras, comme c'est souvent le cas au Sénégal – est venu lui dire qu'ils avaient beau creuser, ils ne trouvaient point d'eau. Le seul moyen sûr d'en sortir, ajoutait-il, serait de sacrifier un bélier blanc

– chose, d'ailleurs, qui aurait dû être faite dès le commencement des travaux. On ne pénètre pas impunément dans la terre, il faut prendre des précautions et surtout se montrer prévenant à l'égard des puissances tutélaires à qui l'eau appartient en propre. » (Singleton, 2010, p. 24). Selon les déclarations des enquêtés de Lare (2010), « les ressources naturelles (la végétation et les sols) abritent des divinités qui sont favorables à l'existence des ressources en eau. Ainsi les bosquets, les vestiges de forêts, la forêt galerie sont habités par les divinités des eaux. » (Lare, 2010, p. 102).

L'eau, disent les Dogons du Mali, est habitée par *Nommo*, cet esprit aux pouvoirs mystérieux et extraordinaire, parfois redoutables auxquels les êtres humains témoignent une vénération absolue, car *Nommo* peut décider de la venue des pluies et assurer la prospérité comme il peut causer sécheresse et misère, si les hommes venaient d'aventure à négliger son culte (Bouguerra, 2003, p. 45). Et au Ghana ancien, la légende du Ouagadou parle d'un ancêtre-totem de la famille royale, le Dieu Serpent, à qui l'on faisait des sacrifices et qui était le gardien d'un puits et le garant de la fécondité. Son extermination marquera, dit-on, le déclenchement de la sécheresse (Bouguerra, 2003, p. 46).

Selon Brelet (2012), « Le grand Serpent nommé Bida (mot signifiant « boa ») est l'ancêtre de la famille royale du royaume Soninké qui, situé entre le Sahara et la vallée du Niger, fut fondé au IV^{ème} siècle. Garant de sa prospérité, Bida exigeait qu'une jeune vierge lui fût sacrifiée tous les sept ans, sept mois et sept jours. Afin de sauver la bien-aimée de son fils, un homme fit fabriquer par le forgeron de son clan une lance avec laquelle le jeune homme tua le Serpent, mais une grande sécheresse s'ensuivit. » (Brelet, 2012, p. 71).

Selon les propos rapportés par Dan Newling (2012), « Au Zimbabwe, une majorité de la population croit aux esprits de la nature ; Samuel Sipepa Nkoma, son Ministre des Ressources en eau, a donc expliqué à une commission parlementaire, en février 2012, que le retard pris dans la construction de deux grands bassins réservoirs destinés à alimenter en eau les populations des villes de Gokwe et Mutare, était dû aux sirènes qui effrayaient les ouvriers chargés de les construire. » (Dan Newling, 2012).

Les divinités liées à l'eau dans l'aire culturelle Ayizo :

Selon les données de la préenquête réalisée dans l'arrondissement de Hêkanmè, plusieurs divinités de l'eau existent dans la zone d'étude, l'arrondissement de Hêkanmè dans l'aire culturelle Ayizo. Comme l'expliquent les personnes interrogées, Dieu seul est le créateur de l'eau, mais certaines divinités ont séduit les hommes qui ont cru qu'elles sont responsables, créatrices de l'eau.

Au Bénin, *Babylon* est le dieu de la mer, dans d'autres traditions, *Tohossou (pigmé)* est le dieu des fleuves...

Aux dires des interviewés Awédé et Awédé (2017), « pour avoir accès à la pluie, pour en bénéficier le plus longtemps possible, il faut préalablement faire des sacrifices à des divinités comme *Dan, Héviosso...*, car c'est eux qui donnent de l'eau dit-on. Au temps des anciens, s'il ne pleut pas, on cotise, on fait des sacrifices, on nettoie le pays, et il pleut. Mais ça fait longtemps. Il fallait partir à un endroit du nom de *Houédomin* dans le village Houédota, au milieu de la forêt Houédo, et invoquer la divinité houédo, pour aller battre le tam-tam, mettre des plantes sur les yeux des adeptes qui entrent en extases et la pluie tombe, cela demande la fidélité à Dieu » (Awédé & Awédé, 2017).

S'il y a une divinité de l'eau c'est le serpent, la divinité *Dan* qui donne l'eau, quand on creuse les puits. Au nombre des multiples divinités liées à l'eau dans l'arrondissement nous énumérons aux dires des interviewés : *Atindéhouto, Dan, Lissa, Ayidowèdo, Héviosso, Mawou Lissa, Tohossou, Tonnerre, Mamiwata.*

Selon d'autres interviewés, les aïeux construisaient pour ces divinités au bord de l'eau, sur la rive, pour loger ces esprits. Pour que durant la crue, il y ait beaucoup de poissons, pour qu'il n'y ait pas de perte d'enfant, pas de danger l'année de la crue. On prie la divinité *Dan* pour lui demander de l'eau. On consulte l'oracle « Fa », on fait des sacrifices de mouton pour avoir l'eau. L'eau c'est une divinité à vénérer, elle est un don de Dieu.

Parlant des différentes divinités de l'eau dans la zone, Agossou-Voyêmê (2007) explique qu'au sommet de la pyramide se trouve le couple Mawu-Lisa géniteur de tous les autres vodun (Agossou-Voyêmê, 2007). Au-dessus, il faut distinguer de haut en bas : premièrement les vodun inter-ethniques, deuxièmement les vodun sous-ethniques et ceux d'origine étrangère, troisièmement les vodun attachés aux individus, et quatrièmement les vodun assimilés.

Le couple Mawu-Lisa :

Mawu : la divinité Lune (Sun), Oduduwa ou Olorun chez les Yoruba. Il préside la nuit. Il est responsable de la fécondité et de la fertilité. De sexe féminin, Mawu est la femme de Lisa.

Lisa : la divinité Soleil (Hwe ou Hwenuvo), Icalamo chez les Yoruba. Il préside le jour. De sexe masculin, Lisa est le mari de Mawu. Notons que dans ce couple sacré, Mawu, la femme a la préséance par rapport à la divinité Lisa ; l'homme. Cela suggère fortement que ces vodun sont

apparus à l'époque du matriarcat. Tous les autres vodun sont considérés comme leurs enfants et lieutenant.

Les voduns inter-ethniques :

Citons ici les vodun suivants : Sakpata, Xevioso, Dan, Agɛɛ, Gu, Kensi, Lɛgba, Fa

Sakpata : il est la divinité Terre (Ayigba), Cankpanna chez les Yoruba. Il préside les sols. Ses prêtres sont crédités d'avoir le pouvoir secret de communiquer et de guérir la variole.

Xevioso : la divinité Tonnerre, Cango chez les Yoruba. Il préside le ciel, déclenche la foudre et commande la pluie. Son animal préféré en sacrifice est le bélier.

Dan : la divinité qui préside la richesse et l'abondance comme en témoignent son salut et la réponse du salué : « Nya un do gbɛ nu we kaka. – Hwi wɛ nyi gbɛ no! » ce qui signifie : « toi je te comble d'abondance. – C'est toi la source de l'abondance! ». On peut citer ici Lisa, Dangbé, Ayidohwɛdo, etc. Lisa (Agbaju) est toujours de blanc vêtu et ne consomme que du blanc (cola blanc, pâte blanche assaisonnée, etc.). Le Caméléon est sa représentation et est respecté comme tel. Ayidohwɛdo est un serpent sacré mythique de taille légendaire comme le disent les louanges à lui adressées: « Ayidohwɛdo gada-gidi! Xlaxla kanwe ko, vlɔnvlɔn kanwe ko! ». Cela signifie : « Ayidohwɛdo le colossal! Cent boucles alternées avec cent dépliés ! ». L'arc-en-ciel (Ayì ðò Hwɛðò) est sa forme symbolique, son symbole représentatif, de manifestation aux hommes. Dangbé est le serpent Python originaire du pays Hwela.

La divinité Hèvyoso : dieu de la foudre, du tonnerre et disposant du pouvoir de faire tomber la pluie. Des rituels sont organisés pour implorer Dieu de la pluie, la divinité *Hèvyoso* en terre *Ayizo*.

Agbɛ ou Xu : la divinité Mer (Xu) préside l'océan et est assistée de la femme Naété et de sa fille Avlékété. On peut en rapprocher la divinité Mami (Wata) [Mammy (Wata)] ou Déesse de la Mer d'origine ghanéenne. Elle est vénérée par les populations côtières du Golfe de Guinée.

Agɛɛ : divinité qui préside aux Forêts et à la chasse. Elle intervient dans la divination et constitue un succédané du Fa en pays ayizo par l'intermédiaire de ses prêtres ou Ageno ou kovekunto.

Gu : Divinité qui préside à la technique et au travail du fer. Il intervient, lorsqu'il se fâche, dans les meurtres par arme à feu ou par arme blanche et dans les accidents par objets métalliques (forge, circulation, etc.).

Kensi ou Mino Na : elle est la divinité protectrice contre la sorcellerie régressive. Mino Na signifie Reine-Mère. Elle trône généralement installée dans la cour des concessions. Son aliment préféré est l'huile rouge.

Lεgba : la divinité qui préside les langues et les marchés. Il commande l'ordre et assure la protection des lieux où il trône (devanture des maisons, places publiques, marchés, etc.). Lorsqu'il est offensé, il punit en semant la discorde et les rixes. Son aliment préféré est la farine de maïs délayée. On ne lui donne par contre jamais l'alcool sous peine de troubles graves.

Ayizan ou Awanzan ou To-Lεgba : la divinité protectrice du pays d'une tribu ou d'une localité plus vaste ou moins étendue ; To-Lεgba signifie Lεgba public ou de la collectivité. Ayi (Ayigba en Hwεzunmε) ou Awan (Awanva en Seto, Tofin Toli) signifie la terre ou le sol.

Afa ou Fa : la divinité qui préside la divination, la mémoire et l'intelligence. Il est appelé Ifa en Yoruba. Ses prêtres sont les Bokono ou Awono, Babalao chez les Yoruba. Il est l'intermédiaire qui permet la communication entre les autres vodun et les mânes des ancêtres d'une part, les vivants d'autre part.

Les voduns des sous-ethnies, phratries ou gentes :

Hunvε ou Acina : ici se retrouvent toutes les divinités tutélaires de phratries, de gentes ou de lignages ou hennuvodun. Ils sont encore appelés en pays ayizo pour cette raison Toxyo. Ils sont à distinguer des voduns suivants.

Togbo-Vodun : ce sont les ancêtres divinisés. Ainsi on distingue Togbé chez les gen ; Agasu (ancêtre d'Ajahuto) et Ajahuto chez les ayizo et les fon ; Tε-Dosu ou Tεdo chez les ayizo ; etc.

Kanlin-Vodun, Atin-Vodun : ce sont les animaux, arbres ou autres objets censés avoir joué un rôle marquant dans l'histoire de la phratrie, la gens ou le lignage. Tel est le cas de Dangbé ou Serpent Python chez les Xweda ; Doglofesu ou Serpent Boa chez les Xwla ; Loko (arbre), Kufu (fleuve), Togbo et Vεnya (cours d'eau), etc. en pays ayizo.

Les vodun d'origine étrangère :

Ils ont été adoptés, assimilés et parfois élevés au rang des vodoun inter-ethniques sans être intégrés formellement au Panthéon Aja-Fon. On peut citer notamment :

- Tron ou Glo Vodun en raison de son emblème qui est la cola. Il est protecteur contre l'envoûtement et la sorcellerie. Il connaît pour cela un intérêt croissant et son culte connaît par endroits des adaptations parfois spectaculaires de nos jours.
- Atingali est très proche de Tron et en a pratiquement les mêmes attributs.
- Ganbada ou Jagli en pays ayizo, ou Koku en pays aja, est la divinité de la magie.
- Mami-Wata déjà mentionné plus haut est la divinité de la mer. Ses vodunsi sont le plus souvent des femmes. Il est à distinguer de la divinité Mer (Xu) elle-même.

Les vodun attachés aux individus :

Toxolu (ayizo) ou Toxosu (fon) : ils représentent les monstres humains.

Nesuxwe : il semble très proche de Toxolu et est surtout représenté en pays fon et agonlin.

Ahoovi (ayizo) ou Hoxovi (fon) : ils représentent les jumeaux et autres multiplets.

Abiku : ils symbolisent les morts-nés en série. Un ou des rescapés d'une telle série létale, généralement après des cérémonies avec grandes balafres aux joues, est également dit Abiku; il est réputé caractériel, capricieux, instable et serait enclin aux crises d'épilepsie voire d'hystérie.

Joto : ce sont des ancêtres dont la réincarnation à travers un nouveau-né est authentifiée par le Fa. Le nouveau-né est alors symboliquement vénéré comme représentation de l'ancêtre réincarné à travers lui. Ainsi voit-on parfois une personne âgée appeler papa un petit enfant !

Les assimilés vodun :

On distingue aussi dans l'aire culturelle Ayizo les sociétés secrètes comme les *Zangbéto*, *Bligédé*, *Kukuto* ou *Kuvito*, *Egungun en nago-yoruba*, *Gèlèdè*, *Kutro* et *Kpojigèdè*, *Lo* ou *Oro en nago-yoruba*, etc. L'appellation de vodun conventionnellement utilisée ici résulte en partie du mystère dont les initiés entourent volontairement ces sociétés à l'intention du public profane.

Selon Alia et Alii (2017), les divinités locales sont les derniers recours en cas de retards criards des pluies ou de menaces pesantes sur la sécurité alimentaire pouvant entraîner la famine. Le Tohossou (dieu de l'eau), le Dan et le Hébiosso (dieu du tonnerre) sont les principaux dieux vénérés dans ce cas. Après les consultations de Fâ, organisées sous l'autorité du chef et des sages des villages et du bon savoir des spécialistes de ce domaine (les boconon), les causes des

perturbations climatiques sont connues. Elles peuvent être dues aux actions humaines comme le non-respect des interdits liés à un dieu ou à un cours d'eau par exemple. Ensuite, les cérémonies rituelles sont déterminées ainsi que les points d'eau, les divinités et les points clés du village (souvent les points d'intersections des voies) qui doivent servir de lieux pour accueillir les sacrifices (Alia, Adjahossou, Adjahossou, Gbénou, & Vissin, 2017).

L'enquête a montré que dans la population Ayizo dans l'arrondissement de Hêkanmè, il existe en dehors des religions endogènes, des pratiquants des religions chrétienne et musulmane. Il importe de rechercher les représentations, les symboles et les usages de l'eau dans ces religions. Car ces représentations influent nécessairement sur les représentations que les Ayizo de notre zone d'étude ont de l'eau.

4.1.5 Représentations, symboles et usages de l'eau dans les religions révélées

Représentations de l'eau dans le christianisme

L'eau représente la vie au sens pur du mot. Selon les enquêtés chrétiens de Bagbonon (2015), « elle est un instrument dont Dieu s'est servi pour créer l'homme, l'entretenir, le purifier, le guérir, le protéger et le sauver » (Bagbonon, 2015, p. 148). Dans la Bible, Dieu créa l'homme avec l'eau et le sable, au début de l'humanité. Toujours grâce à Dieu, la naissance de l'homme provient du liquide masculin nommé « sperme ». Sans ce type d'eau, il n'y a pas de vie possible.

Dans l'ancien Testament, les bienfaits de l'eau sont évoqués à plusieurs endroits. Le jardin d'Eden est remarquable notamment par la place accordée à l'eau : « un fleuve l'irrigue et le traverse en se divisant en quatre bras. Ces quatre bras ont par la suite fait l'objet de toutes quêtes chrétiennes et sont toujours à l'esprit des pèlerins ». Le livre de la Genèse (2, 6) présente l'eau comme matrice originelle : « au deuxième jour de la création apparaît la distinction entre les eaux supérieures (nuages) et les eaux inférieures (océans), les flots de ces derniers pouvant monter sur terre à travers sources, fleuves, rivières etc. ... C'est à partir de la vapeur qui humecte le sol et sa poussière, que l'homme est créé par Dieu. Dieu fit remonter l'humidité de l'abîme jusque dans les nuées pour mouiller la terre et créer l'homme. (Genèse 2, 6) ». L'image de l'eau porteuse de vie est donnée dans la Bible par la rosée : « la rosée de pâque qui possède encore aujourd'hui sa prière spécifique lors du rite de Pessah, symbolise la survie du peuple hébreu, et au - delà, la notion même de résurrection. Comme l'affirme la présentation du culte de la religion chrétienne, la liturgie, c'est par une céleste rosée que ressusciteront un jour ceux qui dorment au fond des tombeaux.... C'est grâce à cette rosée que Jacob reçoit un gage de rédemption pour lui-même et ses douze fils, symbolisant les douze tribus d'Israël ». Dans Zacharie (14, 8 - 9), il est écrit : « Dès les visions des

premiers prophètes, l'eau est liée au monde à venir et donc à l'époque messianique. Ce jour – là, des eaux vives s'épancheront de Jérusalem, la moitié vers la mer orientale, la moitié vers la mer occidentale. Ce sont précisément ces eaux vives qui feront revivre les morts. Et dans le livre des Psaumes (72, 6), il est écrit : « Le messie c'est - à - dire littéralement celui qui est oint, il descendra comme la pluie sur le regain, comme la brume mouillant la terre ». Au livre des Lamentations, c'est une malédiction que de payer sa propre eau. Lamentations 5, 4 « A prix d'argent nous buvons notre eau, notre bois, il nous faut le payer ». Ainsi c'est de l'injustice que de devoir sortir de l'argent avant de boire son eau qui est un bien commun. Ces images bibliques fondamentales ont produit des symboliques et des rites qui sont encore en pratique dans le Judaïsme actuel (Bagbonon, 2015, p. 150). La valeur principale que prend l'eau est celle de pureté et, en effet, les rites purificateurs sont très nombreux dans la religion juive.

Dans le nouveau Testament, les Evangiles et les Actes des Apôtres, les Epîtres et Apocalypse se présentent comme un accomplissement de l'Ancien Testament. En ce sens, l'eau chrétienne reprend et poursuit l'eau judaïque en lui donnant sa spécificité, notamment autour des thèmes centraux de l'eucharistie et de la résurrection. Ainsi cette eau est indissociable de la figure de Jésus. Le début de la vie publique de Jésus est marqué par le miracle de Cana dans l'évangile selon saint Jean : « la transformation d'eau en vin ». Ensuite, la guérison du paralytique à la piscine de Bethesda, dans les eaux bouillantes desquelles il fallait se jeter le premier pour être guéri. Lors de la crucifixion, l'eau coule du flanc de Jésus et se mêle à son sang. L'immersion de Jésus dans le Jourdain révèle sa divinité et par conséquent le caractère fondamental de son acte : plonger et resurgir de l'eau, tel est le sens du message christique. Dans l'évangile de Jean (4, 5 - 42), Jésus demande à boire à une femme de Samarie venue puiser de l'eau au puits de Jacob. S'il désire boire l'eau de la Samaritaine pour étancher sa soif physique, il propose à son tour à la femme l'eau divine, apte à transporter vers une autre vie : « qui boira de l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle ».

L'eau fait l'objet de plusieurs usages pour les chrétiens (Bagbonon, 2015, p. 148). D'abord, l'eau est un élément important dans la célébration de l'eucharistie. Elle intervient à ce niveau dans la dilution du vin et de la propreté des mains du prêtre célébrant. Pour eux, lors de la célébration du culte, l'eau intervient à travers la consécration du vin et du pain. Ensuite, l'eau est bénie par le prêtre pour purifier les lieux, le baptême des fidèles mais elle est aussi mise à la disposition des fidèles chrétiens. Ces derniers l'utilisent également pour le bain, pour la boisson et la purification de leur demeure. De même, l'utilisation de l'eau bénite pour le baptême permet de laver les fidèles de leurs péchés originels et individuels. Aussi, l'eau bénite est – elle utilisée pour guérir des maladies et

chasser les mauvais esprits ou pour résoudre les problèmes qui minent l'existence de l'homme. Par exemple, les fidèles du christianisme céleste interrogés affirment que l'eau bénite, bue régulièrement par un fidèle, ayant un problème de conception, guérit la stérilité.

Représentations de l'eau dans l'islam :

Dans l'Islam, l'eau occupe également une place essentielle. C'est une religion intimement liée à l'eau et à son pouvoir de pureté (Bagbonon, 2015, p. 151). Selon les enquêtés de Bagbonon (2015), « la pratique de l'ablution intervient plusieurs fois dans la vie d'un musulman pratiquant : au moins lors des cinq prières quotidiennes, et au cours des moments exceptionnels que sont les accouchements, les rites funéraires ou les mariages » (Bagbonon, 2015, p. 151). La conversion à l'Islam ne se fait pas sans un rite d'eau. C'est pourquoi l'eau est très présente dans le cadre du pèlerinage à la Mecque. Et ceci à travers l'existence des sources telles que : « *Al – Djafha* » située à 200 kilomètres de la Mecque et « *zam zam* », un puits sacré, situé dans le périmètre de la grande Mosquée. Ces deux points d'eau sont donnés par Allah – même, au prophète pour lui permettre de survivre dans le désert. A partir de ce lieu, le nom des étapes rappelle l'importance symbolique de l'eau. La tradition exige que l'on boive l'eau du « *Zam Zam* » après les divers parcours et déambulations rituels. Cette eau possède de nombreuses vertus curatives et est destinée à divers usages : le malade, la femme stérile, l'orphelin doivent l'utiliser comme remède à leurs maux. De même, chaque pèlerin doit en garder un flacon pour le « *ghusl* » sa toilette funéraire. (Bagbonon, 2015, p. 152)

Dans le coran (5, 6), il est écrit : « vous qui croyez, si vous vous mettez en devoir de prier, alors rincez-vous le visage, et les mains jusqu'au coude, passez-vous la main sur la tête et sur les pieds jusqu'aux chevilles. Si vous êtes en état d'impureté, alors purifiez-vous ». Toujours dans le coran (74, 5) il est écrit que Mahomet, recevant la parole de l'ange *Ibrail*, demande qu'on le couvre d'une cape et qu'on l'asperge d'eau. Cet acte fondateur d'élection et de purification par l'eau est loué dans nombreuses sourates. Par exemple : « Toi qui t'es couvert d'une cape, lève-toi pour donner l'alarme, ton seigneur magnifie, tes vêtements purifiés, toute souillure fuit ». Ainsi, L'eau accompagne et symbolise les appels du prophète à la pureté.

En somme, il apparaît clairement que l'eau a une place capitale dans la religion musulmane. Cette importance de l'eau révélée par les livres saints des différentes religions exogènes font croire aux fidèles la pureté de l'eau et sa capacité à purifier les personnes et les choses (Bagbonon, 2015). Comme le souligne Kanté (1996), « de manière générale, il ressort du Coran que le « mâ » qui peut

être rendu par eau ou liquide selon le contexte, est source de vie. Toute vie est issue de l'eau et tout être vivant en contient beaucoup ou en quantité suffisante pour « vivre » » (Kanté, 1996, p. 62).

4.2 Les usages et les discours sur l'eau dans la cosmogonie Ayizo

4.2.1 Les usages de l'eau

Encadré 5 : Expressions locales des usages économiques de l'eau

« *E nɔ nyà kɔ nà* » (l'eau sert à pétrir la terre de barre, à faire le mélange du sable et du ciment).

Propos d'un enfant à l'EPP *Misèbɔ*, 11 juin 2010

« *Mĩ nɔ klɔ dé ná* » (nous l'utilisons dans la préparation de l'huile de palme).

Propos d'un informateur à *Misèbɔ*, 11 juin 2010

« *Mĩ nɔ yi tɔjí bo nɔ nyi dɔ* » (on va à la pêche sur l'eau). Propos d'un interviewé à *Akpomè*, 27 mai 2010

« *Mĩ nɔ kún hún gbɔn é jí* » (transport à pirogue). Propos d'un informateur à *Akpomè*, 27 mai 2010.

« *Akí* » (coupure de bambou sur l'eau).

Source : Données d'enquête, mai-juin 2010 (Méliho, 2014, p. 134)

Selon le rapport de Saunders et Warford (1976), « l'eau sert pour la boisson, la préparation des aliments, l'hygiène corporelle et la propreté domestique » (Saunders & Warford, 1976). Elle sert aussi à laver le linge, à abreuver les animaux et à arroser les plantes. Comme l'expliquent Saunders et Warford (1976), les habitudes en matière d'usages de l'eau, qui ont leurs racines dans la tradition, la culture et tout simplement l'ignorance des conséquences, déterminent pour une bonne part la grandeur des avantages qu'une population peut tirer, en matière sanitaire, d'un investissement donné, dans les travaux d'adduction d'eau (Saunders & Warford, 1976).

4.2.2 La littérature orale Ayizo sur l'eau

Comme l'explique Brelet (2012), « La littérature orale comprend une vaste gamme d'expressions verbales comprenant chants, mythes, cosmogonies, épopées, contes, légendes,

paraboles, proverbes, dictons, devinettes, énigmes, récits de vie, ces dernières parfois accompagnées de jeux de doigts. Leurs variantes peuvent différer d'une région à l'autre, et même d'une famille à l'autre » (Brelet, 2012, p. 72). Brelet (2012) explique aussi que « La littérature orale est universelle. Elle se transmet le plus souvent dans les sociétés rurales. Elle remplit différentes fonctions. Elle permet à une population de se reconnaître dans les valeurs communes que véhiculent son histoire et ses croyances actualisées « ici et maintenant » par le conteur » (Brelet, 2012, p. 73). Elle remplit une fonction éducative en transmettant et en enseignant ces valeurs sous une forme ludique. Ainsi les contes par exemple pérennisent ces valeurs. Les comtes comme l'explique Brelet, « traduisent par des métaphores une situation sociale et contribuent à maintenir la stabilité d'une population » (Brelet, 2012, p. 73).

Selon les données de la préenquête dans l'arrondissement de Hèkanmè plusieurs adages, contes, proverbes, devinettes, évoquent la question de l'eau.

4.2.3 Des adages et proverbes liés à l'eau

- « To gnon é ka toun tofi noun an », « l'eau c'est bon mais elle ne connaît pas le tofin »

L'eau c'est bon et c'est aussi mauvais. Même un habitant du milieu lacustre, un grand connaisseur de l'eau peut se noyer.

- « On ne refuse pas l'eau à quelqu'un ».
- « On ne lave pas l'eau, c'est l'eau qui lave l'homme »
- « Si pauvre que l'on soit, on ne manque jamais de l'eau ».
- « La femme qui aime laver trouve toujours de l'eau ».
- « Toute eau courante aussi sale, aussi puante, aussi brouillée, finit par devenir claire ».
- « L'eau, pas quelque chose à refuser à l'homme ».

Il n'est pas bon de refuser l'eau à une personne. L'enquête Noutai (2017) rapporte que « un père disait à sa femme, grand papa qui est déjà décédé, viendra manger la nuit, il faut toujours garder la nourriture et de l'eau en chambre » (Noutai, 2017). L'enquête Noutai (2017) explique que « il faut comprendre par-là que dans la nuit un enfant peut avoir des problèmes, des ennuis de santé, il faut toujours de l'eau pour apprêter une tisane » (Noutai, 2017).

- « L'eau est nécessaire, c'est la vie, c'est capital ».
- « Tous les êtres vivants ont besoin de l'eau ».
- « L'eau pour se laver, l'eau source de vie ».
- « Tout faire avec l'eau ».

Des proverbes liés à l'eau :

- « L'eau est égale à la vie ». L'eau est la source de la vie, la vie ne tient qu'à l'eau.
- « C'est en s'unissant que les fourmis arrivent à traverser la marée ». Ainsi l'usage de l'eau source de la vie nécessite la solidarité.
- « La neige séjourne longtemps sur les sols pierreux, mais disparaît vite sur les terres cultivées ».

4.2.4 Des contes et des devinettes liés à l'eau

Selon l'enquête Noutai (2017), « Il y avait une femme qui voyageait avec son petit enfant qui commença à crier car il avait soif à cause de la longueur de la distance. Sa mère rentra dans une maison à côté de la voie pour demander de l'eau à boire pour l'enfant. Une fois servie, elle décida de boire elle-même d'abord, pendant ce temps l'enfant est mort déjà. » (Noutai, 2017).

- Il importe aussi de ne pas fixer publiquement de date pour aller puiser de l'eau pour ne pas courir le risque de rencontrer malheur en route. Adimou, Gnongbèto et Zannou (2017) racontent qu'il y avait des femmes qui ont fixé publiquement une date pour aller au marigot chercher de l'eau. Le jour venu, elles ont rencontré sur leur route les animaux sauvages qui les ont dévorées. La moralité : la date fixée pour aller chercher de l'eau ne doit pas être publiée » (Adimou, Gnongbèto, & Zannou, 2017).
- Il y a des choses qui ne manquent jamais d'eau : le coco, le museau du chien, la langue de l'homme.
- « *Si é non vè adja hossou bo non vè ayo hossou* », l'eau qu'on utilise pour vénérer les dieux de l'ouest et de l'est.
- « Comment l'eau est rentrée dans le coco ? »

4.2.5 Les chants et panégyrique liés à l'eau

Encadré 6 : La mangrove du bord du lac (chanson Ayizo, Zèé)

| Version en langue <i>Ayizo</i> | Traduction en français |
|--|---|
| <i>Wotonu gbégbé</i> | <i>La mangrove du bord du lac</i> |
| <i>Handídó</i> | <i>Couplet</i> |
| Wotonu gbégbé wéḡxo na tó : O nyé ma jeyi fiḡe ; Fi jan wé nyé na ḡe | La mangrove du bord du lac en crue s'est adressée à l'eau en ces termes : Moi je n'irai nulle part ; C'est là, sur cette même place, que je Serai |
| Bó tó na xu Bo jo hwe do | Quand l'eau montante va s'assécher Et abandonner les poissons. |
| Hanyiyi | Refrain |
| Wotonu gbégbé wé ḡxo na tó : Aja han ḡ'aéé ! Wotonu gbégbé wé ḡxo na tó : | La mangrove du bord du lac en crue s'est adressée à l'eau en ces termes : La chanson du tam-tam <i>aja</i> dit : <i>aéé</i> ! La mangrove du bord du lac en crue s'est adressée à l'eau en ces termes : |
| O nyé ma jeyi fiḡe ; Fi jan wé nyé na ḡe | Moi je n'irai nulle part ; C'est là, sur cette même place, que je Serai |
| Bó tó na xu | Quand l'eau montante va s'assécher |
| Bo jo hwevi lé do | Et abandonner les poissons. |

Source : Agossou-Voyémé, 2004, p. 50

Encadré 7 : Chanson de pêche

| Version en langue Ayizo | Traduction en français |
|--|---|
| Aja yi tɔxwe ɔɛ ma no ba hwe Kpo | La nasse placée dans l'eau ne peut manquer de poissons. |
| Aja ma xu hwevi e a na mo tɔ ɔɔ fanna fanna. | Si la nasse n'a pas capturé de poissons, on trouvera l'eau stable, clair. Au cas contraire, l'eau est trouble, polluée. |

Source : Entretien individuel à Ayahunta, 05 mars 2013 (Méliho, 2014, p. 200)

Le message véhiculé par le contenu de ce texte rapporté en encadré laisse comprendre que l'usage trouble l'eau. De ce fait, il résulte que la pollution de l'eau est une œuvre anthropique permanente liée aux usages de l'eau. Ainsi plus on utilise l'eau, plus on la pollue. Un mécanisme pour atténuer les effets néfastes de l'usage serait nécessaire pour la sauvegarde de l'environnement.

Encadré 8 : Panégyrique des Yɔkɔnnu

| Langue Ayizo | Langue française |
|-----------------------|---|
| Lasuvi yɔkɔnnu | Lasuvi yɔkɔnu |
| Tɔbula mabu lazo | L'eau envahit Kob, n'a pas envahi ses cornes. |
| Tɔdonu ma ku ɔɔ | Le bord de l'eau n'est jamais sale. |
| Oku tɔdonu | Bonjour ! bord de l'eau. |
| Tɔkangbe va kɔɛɛkɔɛɛ | A la fouille de l'eau, plume mouillée. |
| Koklo kannu makan tɔ. | La poule gratte, ne gratte pas l'eau. |

Source : Entretien de groupe à Misébo, 28 septembre 2012 (Méliho, 2014, p. 200)

Ce panégyrique met en exergue le fait que l'habitant de l'eau est naturellement bien propre. Il met aussi l'accent sur les activités prioritaires dans le milieu de recherche en rapport avec l'eau. Nous comprenons que l'eau symbolise et assure la pureté, la propreté. Et pour cela, celui qui vit au bord de l'eau ou qui a accès à un point d'eau assure naturellement sa propreté, sa pureté.

4.3 L'univers des normes liées à l'eau dans la cosmogonie Ayizo

4.3.1 Les généralités sur les normes liées à l'eau

Selon l'explication de Richter (2017), « de nombreux gouvernements continuent de reconnaître les processus communautaires ou traditionnels d'attribution de l'eau, en adoptant des lois tribales ou coutumières ou des droits antérieurs à la formation des systèmes gouvernementaux ou juridiques existants, par exemple » (Richter, 2017, p. 62). Certes une grande partie de cette loi communautaire est informelle et non-écrite, mais comme le défend Richter (2017), « elle guide les comportements de consommation d'eau de centaines de millions d'utilisateurs de l'eau en milieu rural dans les régions en voie de développement » (Richter, 2017, p. 62). Richter (2017) fait observer que, « Ancrées dans la sagesse du temps et lieu, ces lois communautaires se sont révélées être assez robustes et durables, et surtout, elles reflètent les cultures locales et les systèmes de croyances des membres de la communauté.» (Richter, 2017, p. 62).

Depuis des siècles, il y a toujours eu des lois pour encadrer la gestion et l'utilisation de la ressource eau. Au nombre des auteurs qui avant notre ère, ont évoqué des lois pour la meilleure gestion de l'eau, il y a Hésiode. Hésiode (1928), le poète-pasteur sur les pentes de l'Hélicon, qui avait un si vif sentiment de la Nature, disait, huit cents ans avant l'ère chrétienne : « N'urinez jamais à l'embouchure des rivières qui s'écoulent dans la mer : gardez-vous en bien » (Hésiode, 1928, p. 127), et d'ajouter : « N'y satisfaites pas non plus vos autres besoins : ce n'est pas moins funestes » (Hésiode, 1928, p. 127), car cela serait un outrage à la nature-mère. Dans le même ordre d'idées, selon Bachelard (1964), dans les légendes, nombreux sont les châtements infligés aux passants grossiers par les puissances de la nature personnifiée. Voici, par exemple, une légende de la Basse-Normandie rapportée par Sébillot : « Les fées qui viennent de surprendre un malotru qui a pollué leur fontaine sont en conciliabule : « A celui qui a troublé notre eau, que souhaitez-vous, ma sœur ? – Qu'il devienne bègue et ne puisse articuler un mot. – Et vous, ma sœur ? – qu'il marche toujours la bouche ouverte et gobe les mouches au passage. – Et vous, ma sœur ? – qu'il ne puisse faire un pas sans, respect de vous, tirer un coup de canon. (Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. II, p. 201.) (Bachelard, 1964, p. 186).

Les notions de pollution, de souillure, de tabou et de totem ont été depuis longtemps l'objet des études en anthropologie des religions. Pour Méliho (2014), « elles ont permis aux anthropologues de revisiter les lois, les prohibitions, les restrictions et les mœurs en tant que fondement de la vie morale » (Méliho, 2014, p. 171); ceux-ci reposant sur les questions d'ordre éthique. De ce fait, le rapport au sacré délimite les champs d'action de l'individu qui se reconnaît appartenant à sa communauté. Dans ce sens, Malinowski (1933) s'est déjà préoccupé depuis

longtemps à « saisir les liens intimes qui existent entre le mythe et la religion, entre la tradition sacrée et les normes de l'organisation sociale » (Malinowski, 1933 : 7). Pour Méliho (2014), la question des normes liées à l'eau voudrait s'inspirer de cette réflexion pour décrire la valeur sociale de l'eau dans la société *Ayizo*. Mieux, il s'agit de discuter de la législation basée sur les rapports socioculturels liés à la ressource eau. Méliho (2014) expose de ce point de vue les normes et les valeurs sociales relatives à l'eau, l'hygiène et l'assainissement à plusieurs niveaux. Il a d'abord répertorié tous les savoirs locaux relatifs à la morale et aux restrictions diverses. Ensuite, il a mis en parallèle les savoirs locaux et la législation nationale afin d'ouvrir le champ de réflexion sur l'eau. En troisième lieu, Méliho (2014) a confronté les données de terrain à la revue de littérature en rapport avec les notions de tabou, de totem et de pollution en lien avec le risque lié à l'eau. A ce sujet, les espaces de restriction, mieux les catégories d'interdits et de prohibitions propres à la communauté *Ayizo* sont discutées afin de mieux positionner l'eau dans les sens et dans les pratiques (Méliho, 2014, p. 171).

4.3.2 Eau totem ou tabou de l'eau dans la cosmogonie Ayizo

Du point de vue des récits légendaires et mythiques illustrant le passage de l'homme à l'eau et vice versa, il ressort que l'eau est totem et protégée par le tabou dans la cosmogonie *Ayizo* (Méliho, 2014, p. 174). Ce travail restitue les données empiriques relatives au tabou naturel ou direct et au tabou intermédiaire dans la cosmogonie *Ayizo* et ce, en référence aux pratiques religieuses liées à l'eau (Méliho, 2014, p. 174). Le totem recouvre des liens de sacralité ne se rapportant pas au sang tandis que le tabou renvoie au comportement envers le totem. Parmi les objets de la nature appartenant à la catégorie de totem et qui sont protégés par le tabou, figure en bonne place l'eau. Elle est aussi la maison d'habitation des esprits, des génies et des forces maléfiques (*Mana*). Hédiblé (2007 : 122) précise à cet effet que « la foi en certains rites et cultes permet de considérer l'eau comme un don divin et les plans d'eau représentent généralement des temples de divinités » (Hédiblé, 2007). Comme le martelle Douglas (1992 : 11), « un certain nombre d'animaux sont associés symboliquement aux esprits de la nature. Ceux-ci sont les garants de la fécondité et du succès de la chasse. Ils habitent les profondeurs de la forêt et spécialement des sources » (Douglas, 1992). Saulnier (2002 : 73), soutenant cette réflexion précise que « *le vodun Dan réside symboliquement en trois lieux différents : la mer, le ciel, la forêt* ». Reprenant Hazounmè, l'auteur ajoute que, « (Dan) *Ayíḍohwēḍo* est un énorme serpent vivant dans la mer où il avale les bateaux... Quand il apparaît à la surface des eaux, son image est réfléchi aussitôt au ciel... Il digère seulement les hommes du bateau. Les autres corps sont rejetés dans la forêt où le gigantesque reptile conduit, à leur insu, les heureux auxquels il veut faire des dons » (Saulnier, 2002 : 73).

Selon l'analyse de Méliho (2014), le fait que l'eau est mystérieuse et mythique remonte à plusieurs siècles avant notre ère (Méliho, 2014, p. 181). Totem direct ou indirect de plusieurs groupes lignagers, elle est couverte de tabou respectant les caractéristiques et les classifications proposées par Freud (1981). Ainsi, la réflexion de Moumouni, approfondit-elle ces idées, « à mesure que l'autorité royale s'affermait dans certains Etats émergents tels à Allada, Abomey, Nikki, Kouandé, Kétou, etc., les rivières ou les eaux stagnantes étaient considérées comme « Propriété privée de telle ou telle tribu ». (...). Il ajoute que : « La gestion de l'eau dans cette société béninoise primitive était confiée à des personnalités désignées soit par le Roi, soit par une cour restreinte pour jouer le rôle de « prêtre des eaux » sur des prescriptions divinatoires du dieu donateur de ladite ressource en eau. » (Moumouni, sine datum : 9-10).

Moumouni (sine datum) raffermir sa pensée et martelle que, « le prêtre de l'eau veille à l'application des règles de conduites élaborées pour la gestion des ressources en eau et considérées comme un code de l'eau imposé aux individus. On peut citer : l'interdit qui frappe la femme en menstruation de se rapprocher des sources d'eau ; l'identification et la séparation des divers endroits destinés aux divers usages : lessive, vaisselle, bain, cérémonie, pêche ; la délimitation des jours, des périodes d'accès auxdites ressources en eau. Tous contrevenants s'exposaient à des sanctions assez sévères » (Moumouni, sine datum : 10). Cette interdiction est aussi rapportée par Bouguerra (2006 : 10). Il écrit : « l'eau que tu buvais, et que nous buvions avec toi, est tarie. Abraham leur dit : Prenez ces sept brebis avec vous et mettez-les près du puits. L'eau rejaillira, abondante et pure comme avant. Buvez-en. Mais de cette eau ne devra pas puiser une femme en état d'impureté » (Bouguerra, 2006). Le passage à l'état d'impureté traduit le respect des interdits évoqués ci-dessus. Ces interdits sont aussi valables à *Seje-Hwegúdò* sous plusieurs aspects. Les informations recueillies permettent de catégoriser plusieurs types d'interdits.

4.3.3 Interdits liés à l'eau dans la cosmogonie Ayizo

Selon les données de la préenquête réalisée dans l'arrondissement de Hèkanmè, plusieurs interdits au sujet de l'eau organisent la vie de la population.

- La tradition a interdit aux femmes en menstrues d'aller prendre l'eau à la rivière, au marigot. Elles ne doivent pas s'approcher des points d'eau, elles restent à l'écart et on leur apporte de l'eau. Cette interdiction vaut aussi pour les femmes nourrices de moins de trois mois, pour ne pas souiller l'eau.
- On ne doit pas porter un habit de couleur rouge pour aller au point d'eau.

- Eviter la saleté aux abords des points d'eau, nettoyer les abords du point d'eau enlever les herbes.
- Ne pas se chauffer pour aller au puits.
- Il était interdit d'élever de mouton « agbo » ici dans le temps.
- Il était interdit de consommer la feuille « gnan totoé » ici autrefois.
- Il est interdit de polluer l'eau. L'utilisation des eaux de pluie pour la majorité des usages domestiques dans les maisons est interdite car l'eau de pluie est polluée.
- Il est aussi formellement interdit de se laver dans les eaux de la rivière.
- Dans ce milieu, on peut empoisonner par la nourriture et autre boisson, sauf par l'eau. C'est interdit. Celui qui le fait aura les conséquences à vie.
- L'eau destinée à la population, aux passants, dans une jarre, ne pas jeter des choses là-dedans au risque d'être foudroyé.
- A midi, ne pas aller nager, c'est l'heure de la présence des génies. A midi on ferme le puits.
- Ne pas puiser de l'eau la nuit.
- Ceux qui empêchent la pluie de tomber peuvent être foudroyés.
- Quand il y a un inceste, la punition, pas de pluie, pas d'eau.
- Il y a un point d'eau dans le village de Agbata, où il ne faut rien porter de rouge, sinon vous n'avez plus de poissons dans ce point d'eau.
- Un enfant est mort dans la jarre à la douche. Toujours protéger l'eau, surveiller les enfants face à l'eau car l'eau arrache aussi la vie.
- Ne pas salir l'eau, l'eau transporte tout sur son passage. Il importe de ne pas jeter des ordures dans les cours d'eau.
- Autrefois il y avait des cours d'eau avec des interdits, et si on ne respecte pas, la source tarit et il n'y a plus de poissons.

Les interdits relatifs à l'eau ont fait l'objet de réflexion scientifique chez plusieurs auteurs (Boko, 2013 ; Babadjidé, 2011 ; Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 ; Hédiblé, 2007 ; Bouju et *al.*, 1998 ; Moumouni, *sine datum*). Dans cette littérature, les interdits liés à l'eau peuvent être classés en plusieurs catégories. Ce sont les :

- interdits alimentaires : pour aller à la source d'eau il faut éviter d'avoir mangé un repas à l'huile rouge (*ma dju amivèò ó*), éviter de manger un aliment au sel (*ma dju jénu òó*), ne pas manger de légume *ftété*, du crocodile (*lo*), du varan (*vé*),

- inhibitions liées à certains états : femme en menstrues (*Nyɔnu é jè lã má nɔ yí tɔnu gé*), femme en couche (nourrice de moins de trois mois lunaires), homme en état d'ébriété (*manu dhán mu òó*) ;
- interdits vestimentaires : port de vêtements de couleur rouge pour aller à la source d'eau, etc ;
- inhibitions liées à la traversée à pirogue et à la pêche : ne pas y mettre la pagaie (*Mèdǔ mà d'é mè xá gé*), ne pas y traverser à pirogue (*E ma kún hún gbɔn é jí gé*), ne pas y mettre de filet à plomb, etc ;
- interdits liés à la propreté et l'hygiène : ne pas se laver au savon (*E mà nɔ lè aqí d'é mè gé*) en produisant la mousse (*aqífun*), ne pas y apporter de marmite à suie (*Zenwí*) ;
- prohibitions langagières : ne pas parler la langue *yoruba* à la traversée de l'eau ;
- interdits comportementaux ou interdits de comportements : siffler à midi ou la nuit au bord du cours d'eau, aller à la source d'eau à une certaine heure (entre midi et treize heures, la nuit), y amener la lampe à pétrole (*gomɔɔgban*), laver les noix de palme à la source, aller à la source d'eau les jours de marché de *Sèjè-Denu* ou de *Tɔkpa*, éviter de chanter en portant l'eau sur la tête au retour du puits, du marigot, pendant la lessive, pendant la prise du repas.

Ces interdits laissent une constance dans plusieurs localités du sud-Bénin. Hèdiblè (2007) dans sa réflexion sur les communautés rurales du département de l'Atlantique dont fait partie la commune de *Zè* a évoqué trois interdits répondant à cette constance. Il s'agit de :

- les femmes en menstrues et les nourrices de moins de trois mois lunaires ne doivent pas s'approcher des points d'eau, au risque de les souiller ;
- l'approvisionnement en eau ne doit pas se faire la nuit, car les divinités qui possèdent ces points d'eau se déplacent la nuit et n'aiment pas la rencontre avec les humains ; dans le cas contraire, les *Tɔxɔsu* et les *Tɔ-dan* (divinités des points d'eau) attirent les humains et les noient (d'où le risque de noyade) ;
- les canaris ayant servi à faire la cuisine ne doivent pas être approchés des points d'eau ; dans le cas contraire, cela engendre des risques de souillure de l'eau (Hèdiblè, 2007 : 135).

Selon l'analyse de Méliho (2014), ces interdits laissent entrevoir que non seulement les prohibitions protègent les eaux de la pollution, de la profanation et de la souillure mais aussi évitent certains types de risque aux usagers (Méliho, 2014, p. 183). Un exemple de risque de cette catégorie qui résulte de ces interdits est relatif à la noyade. Ainsi, un homme en état d'ébriété, à la source d'eau, court un risque de noyade non évitable. Le puisage de l'eau la nuit induit un risque de

rencontre avec les êtres surnaturels et les divinités qui peuvent amener l'homme chez eux (dans l'eau). Cet acte induit un *risque sacré*. Il se dégage de cette analyse, l'éthique de la propreté et l'éthique de la protection de la vie humaine. Des cadres sont mis en place pour éviter la noyade. Le *risque de souillure* entraîne un acte de sabotage et de profanation qui ne reste pas sans effet néfaste pour l'acteur concerné.

On distingue des conseils d'hygiène pris pour des interdits d'une part et des interdits relevant de l'éthique sociale en terre Ayizo d'autre part. Dans le premier cas, il s'agit bien de savoirs sanitaires nécessaires pour le changement de comportements à risque spécifiques liés à l'eau des ouvrages hydrauliques modernes. Les interdits évoqués à ce titre sont en substance l'interdiction du port de chaussures pour puiser au forage. Mais également une restitution des notions de propreté telles que :

- laver soigneusement le récipient de puisage (bassine) ;
- prévoir un couvercle ou à défaut utiliser un bidon à couvercle ;
- sarcler les alentours du point d'eau ;
- se protéger par le port d'habit convenable avant d'aller dans les bas-fonds ;
- balayer la maison les matins ;
- laver les assiettes après utilisation ;
- laver les mains avant de manger ;
- laver les mains après les toilettes, voire la défécation ;
- se chausser avant d'aller dans la brousse pour se mettre à l'aise au risque de piétiner les fèces d'autrui ;
- se laver à l'eau et au savon après les activités dans le bas-fond (pêche par exemple) ;
- éviter de passer ou de se promener dans l'eau sale.

En second lieu, les interdits spécifiques nouvellement introduits sont de trois catégories.

- *Primo*, il y a l'alimentation au poisson *Asɔn* (silure noire de grande taille) et le singe rouge (*zín*). Cet interdit traduit le *risque totémique*, un risque sous-jacent du risque sacré.
- *Secondo*, il est interdit de ne pas prononcer l'expression *Hun* ou *Ana* pour le cas spécifique de *Dovi* à *Misèbɔ*. De cette catégorie d'interdit résulte le risque langagier ou le *risque du langage*.
- *Tertio*, tous les autres interdits sont confirmés en entretiens de groupe comme en entretien individuel. Ces interdits portent en eux le risque hygiénique ou le *risque lié à l'hygiène*.

Selon Méliho (2014), une restitution des propos d'entretien individuel recueillis lors de l'enquête triangulée avec ces sources d'informations explique mieux l'interdit du jour de marché, «

tous les jours du marché Sèjè ou Dantòkpa, on n'allait pas sur l'eau ; aucun fils d'Axòzonnùdǽ ne va au champ ces jours-là, ni sur l'eau ; ce que la divinité de cette eau aime, c'est de lui respecter les jours du marché Dantòkpa, et ne pas aller sur l'eau ce jour-là » (Méliho, 2014, p. 183). Selon l'analyse de Méliho (2014), l'explication fournie par cet interlocuteur est que la divinité protectrice de l'eau sort ce jour-là et s'identifie à l'être humain. De peur de faire une rencontre fortuite nuisible à toute personne, il y a cet interdit pour toutes les communautés de l'aire de recherche (Méliho, 2014, p. 185). Cet interdit évoque le risque sacré mais ce dernier cache un autre, le *risque spatio-temporel*. Il a également une logique qui soutient cette interdiction. En réalité le jour du marché, toute la population du village se rend à la place du marché. Et si une personne se rend au cours d'eau, c'est un risque énorme qu'il court car en cas de noyade cette personne ne pourra pas être secourue. Ainsi c'est l'une des raisons qui ont présidé à l'institution de cet interdit par les anciens pour protéger la vie humaine.

Au terme de ce chapitre il convient de retenir que l'eau étant la source de la vie, il se dégage du symbolisme de l'eau en général et du symbolisme de l'eau dans l'ère culturelle Ayizo en particulier, des principes éthiques tels que l'eau comme le fruit du sacrifice humain volontaire des autres, le fruit du don de soi pour le bonheur des autres. Et cette origine symbolique de l'eau implique la nécessité du sacrifice et du don de soi de la part de ceux qui ont accès à l'eau à l'endroit de ceux qui en manquent ainsi que des générations futures dans le but d'une meilleure gestion de l'eau. L'eau symbolisant la pureté, et étant la substance et le moyen par excellence employé pour les rites de purification, il importe d'être pur, honnête, intègre pour une meilleure gestion de l'eau.

Chapitre 5 : Etat des lieux et analyse éthique de la gestion des AEV et PEA à Hêkanmè

Ce chapitre est consacré à la présentation des différentes politiques publiques de gestion de l'eau en milieu rural au Bénin, la présentation des points de vue des populations pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques, et la présentation et l'analyse des partenariats public-privé dans le secteur de l'eau. Cette présentation se fait à la lumière de la valeur culturelle du sacrifice de soi à l'origine de l'eau dans l'aire culturelle Ayizo. Il convient d'apprécier la conception moderne de l'eau provenant des ouvrages hydrauliques, à chaque étape de cette présentation, en posant un regard philosophique sur la place qui est accordée à la culture Ayizo en général et à la valeur du sacrifice de soi en particulier en matière d'usage de l'eau.

5.1 Présentation des politiques publiques de gestion de l'eau en milieu rural au Bénin

Nous évoquons en cette partie les différentes stratégies qui ont été mises en place en République du Bénin. Le passage en revue de ces différentes stratégies nous permettra d'apprécier les politiques de création et de gestion des infrastructures hydrauliques qui ont considérablement évolué au cours des quarante dernières années au Bénin.

5.1.1 La Décennie Internationale de l'Eau Potable et de l'Assainissement 1980-1990

La politique de l'eau potable au Bénin a véritablement démarré en 1980 avec l'adoption et l'application des décisions prises lors de la Conférence des Nations Unies de Mar del Plata en Argentine qui a instauré la Décennie internationale de l'Eau Potable et de l'Assainissement (DIEPA).

Le Bénin a engagé une vaste campagne de création de points d'eau en vue d'alimenter la population en eau potable et de satisfaire les populations en milieu rural estimées à environ 2.300.000 habitants. Au début de la DIEPA, les besoins avaient été évalués à 4575 points d'eau à raison d'un point d'eau pour 500 habitants. L'effort du Gouvernement du Bénin a effectivement permis de réaliser le nombre d'ouvrages prévus, mais à la fin de la décennie, de graves insuffisances ont été constatées, qui pourraient compromettre la pérennité et l'exploitation efficiente des équipements mis en place. Elles se résumaient comme suit :

- La faible implication des populations dans les choix des équipements et ensuite dans l'entretien, la maintenance et le renouvellement des ouvrages, conduisant à un très faible degré d'appropriation des équipements par les communautés ;

- La dépendance du secteur aux financements externes.

Hounménou (2006) analysant cette situation fait observer que jusqu'à la fin des années 1980, le tout État prédominait (Hounménou, 2006). Ainsi les politiques de l'eau, sans concertation avec les populations locales, se résumaient à l'implantation d'infrastructures à partir du calcul du nombre de mètre cube disponibles par habitant (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Tsehaye Haile (1983) fait partie des tous premiers en 1980, avant le lancement de la première décennie (1981 – 1990) internationale de l'eau potable et de l'assainissement décrétée par les Nations Unies, à défendre la théorie de la participation des populations aux projets d'adductions d'eau potable. L'auteur aborde la question de la participation des populations bénéficiaires à toutes les phases du projet d'adduction d'eau de leur village (Haile, 1983). Mais la participation dont il parle est limitée car il n'évoque pas la prise en compte des valeurs culturelles des populations en matière d'usage de l'eau. Selon Bourguerra (2000) l'une des leçons de l'échec de la Décennie de l'Eau (1981- 1990), (« dont les projets ont été réalisés et parachutés d'en haut », comme l'affirme Nguyen Tien-Duc), est le fait que la Banque Mondiale a « accepté une nouvelle éthique privilégiant le financement de projets pour lesquels les décisions sont prises au plus bas niveau possible » (Bouguerra, 2000).

5.1.2 Stratégie de l'Approvisionnement en Eau Potable en Milieu Rural 1992–2004 :

En vue de corriger les échecs de la DIEPA, le Bénin a développé une nouvelle stratégie adoptée en 1992. Cette nouvelle Stratégie a été mise en œuvre à travers le Programme d'Appui au Développement du secteur de l'Eau et de l'Assainissement en milieu rural (PADEAR). La norme pour avoir un point d'eau a été revue à la baisse ; désormais la norme est un point d'eau pour chaque trois cents habitants. Cette stratégie se basait sur plusieurs principes. Pour le secteur de l'eau, nous pouvons retenir les principes suivants :

- La décentralisation du processus de prise de décision à travers la déconcentration et l'évolution du rôle de la Direction Générale de l'Eau comme facilitateur et régulateur du secteur;
- La participation financière des communautés (de l'ordre de 5 à 10% de l'investissement) à l'investissement initial et la prise en charge par celles-ci de l'entretien et du fonctionnement des points d'eau ;
- La proposition des services qui répondent à la demande des communautés, où le niveau du service sera défini en tenant compte de la volonté et de la capacité des communautés à payer la participation financière demandée pour l'investissement initial;
- La recherche de la réduction des coûts de construction et d'entretien des ouvrages ;
- Le désengagement du secteur public de la mise en œuvre (construction) des services ;

- La participation du secteur privé à la fourniture des biens (réalisation des travaux) et des services (activités d'intermédiation sociale) ;

La nouvelle stratégie a permis la construction au plan national d'environ 3760 ouvrages entre 1992 et 2002 et a permis l'atteinte des objectifs suivants :

- L'Etat s'est désengagé des travaux de construction d'ouvrages ;
 - Le choix est laissé à la population pour qu'elle formule sa demande d'ouvrage en toute connaissance de cause ;
 - La communauté met en place sa participation financière à l'investissement ;
 - Le coût d'installation et de maintenance des ouvrages est considérablement réduit ;
- Le secteur privé a commencé effectivement à se développer ;

Malheureusement, cette stratégie développée par le PADEAR n'a pas forcément favorisé l'appropriation desdits ouvrages et n'a pas toujours induit les changements de comportements ou l'adoption de bonnes pratiques par rapport à l'eau de boisson tant souhaitée. Par conséquent l'accès à une eau potable demeurait un véritable problème dans les milieux ruraux au Bénin. Plusieurs facteurs étaient à la base de ces échecs :

- La non-implication réelle des femmes dans l'identification des besoins, dans la plupart des cas c'était la chefferie et les leaders d'opinion qui exprimaient les besoins ;
- La difficulté de l'appropriation d'un bien communautaire ;
- Le non-paiement du prix de service de l'eau ;
- La méconnaissance des habitudes culturelles et des valeurs traditionnelles dans le milieu ; beaucoup de projets étaient en contradiction avec les valeurs sociales.

Il se dégage de l'analyse de la mise en œuvre de la stratégie 1992-2004, qu'à partir de 1992, on assiste à l'émergence d'une double approche fondée sur la demande des usagers pour l'implantation des points d'eau modernes et la responsabilisation des communautés pour leur gestion. Comme l'expliquent Bonnassieux et Gangneron (2011), « le transfert de la responsabilité aux communautés est alors accéléré par la crise des finances publiques dans le courant des années 1980 et la réduction du rôle de l'État dans le cadre des plans d'ajustement structurel » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 79). Ainsi la politique de l'Etat est fortement influencée par les directives des bailleurs de fonds. Les perspectives changent selon les priorités des bailleurs de fonds qui financent la réalisation de ces infrastructures hydrauliques d'accès à l'eau potable. Il faut remarquer aussi que la mise en œuvre progressive à partir de 2003 de la décentralisation au Bénin contribue à un repositionnement des acteurs du secteur de l'eau. Dans un premier temps, la DGEau continue de

traiter directement avec les populations lors d'opérations de sensibilisation à la consommation d'eau potable afin de susciter des demandes en infrastructures (Bonnassieux & Gangneron, 2011). En outre un des reproches faits aux modes de gestion communautaire est le suivant. Dans la gestion communautaire sont souvent observées des difficultés à servir l'intérêt public, à cause de l'absence chez les acteurs de notions claires de « gestion publique » au sein des infrastructures de type communautaire (Olivier de Sardan et Dagobi, 2000).

Des modes de gestion :

Dans le cadre de la décentralisation, de nouveaux dispositifs institutionnels de gestion des infrastructures d'accès à l'eau potable sont mis en œuvre au Bénin. Les principes sur lesquels ils se fondent sont pour les adductions d'eau villageoise (AEV) et les forages équipés de pompe à motricité humaine (FPM) la délégation à des opérateurs privés. (Bonnassieux & Gangneron, 2011). L'instauration de systèmes de gestion déléguée s'inscrit dans la perspective de construction de marchés locaux pour assurer la pérennité des infrastructures et la rentabilité du service de l'eau pour ceux qui en ont la charge. (Bonnassieux & Gangneron, 2011). D'importantes recompositions ont lieu dans le domaine de la gestion des infrastructures dans le cadre de la décentralisation au Bénin.

Lorsque prévalait un système de gestion communautaire, les modalités de gestion variaient en fonction des types d'ouvrages. Les FPM étaient gérés par des comités de gestion composés de représentants désignés en assemblée par les usagers devant lesquels ils étaient responsables. Pour les ouvrages complexes du type AEV, la gestion était organisée par des associations d'usagers de l'eau (AUE), en principe représentatives des utilisateurs des bornes-fontaines (Hounménou, 2006). Une grande autonomie était conférée à ces associations, incluant même la propriété des infrastructures. Le comité exécutif de l'AUE pour la gestion quotidienne des points d'eau relevant de sa compétence pouvait utiliser les services d'un exploitant salarié qu'elle rémunérait et qui était responsable de sa gestion devant elle (Bonnassieux & Gangneron, 2011).

Plusieurs insuffisances sont notées, notamment le manque de transparence de la gestion des fonds et l'insuffisance des dépôts sur les comptes de la caisse locale de Crédit Agricole Mutuel (CLCAM) pour assurer la maintenance des équipements. Fréquemment, les membres des comités sont soupçonnés de détournements. Enfin, des difficultés de maintenance des PEM sont constatées du fait d'un manque de compétences techniques. Ainsi, nombre d'entre eux se trouvent hors d'usage, ou pour le moins en mauvais état. (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Ces faiblesses ne sont pas propres au Bénin, elles ont largement été observées dans d'autres pays (Gangneron et al.,

2010a et b ; Ofouémé-Berton, 2010 ; Olivier de Sardan et Dagobi, 2001) et les remèdes envisagés sont souvent identiques.

5.1.3 Stratégie de l'Approvisionnement en Eau Potable en Milieu Rural 2005-2015 :

Les axes stratégiques sont devenus une réalité et les principes directeurs de la stratégie 2005 – 2015 ne subissent pas beaucoup de changements. Ils sont formulés comme suit :

- La décentralisation du processus de décision à travers les communes qui planifient à partir des besoins des usagers ;
- La participation des usagers au financement, à la gestion, au renouvellement des équipements et au suivi des ouvrages ;
- La recherche de la réduction du prix de revient de l'eau par la prise en compte de propositions techniques à moindre coût et la mise en place d'une gestion efficiente des ouvrages ;
- La promotion du secteur privé dans les activités de construction, d'exploitation, de suivi et d'intermédiation sociale avec un effort consenti pour appuyer la professionnalisation de tous les acteurs, notamment les acteurs locaux opérant dans le secteur ;
- Le développement de l'approche programmatique en remplacement de l'approche par la demande et la mise en place systématique des PCEau ;
- Le renforcement de la déconcentration technique et administrative de l'administration centrale dans son rôle de régulateur du secteur et l'établissement de relations fonctionnelles entre ses structures déconcentrées et les communes.

Le rôle attribué aux associations d'usagers dans la gestion des AEV est remis en cause suite à la réalisation d'une évaluation de la DGEau en 2006 faisant état de la gestion défectueuse des points d'eau modernes (PEM). Elle révèle des problèmes de fonctionnement sur 80% des AEV visitées dans le cadre de l'étude de Bonnassieux et Gangneron (Bonnassieux & Gangneron, 2011).

En 2012 la stratégie (2005 – 2015) sera actualisée et la formulation des deux premiers des principes directeurs devient la suivante :

- La décentralisation de l'ensemble des opérations de l'AEP à travers les communes qui planifient les ouvrages d'eau à partir des besoins des localités ;

- La responsabilisation de la commune, maître d'ouvrage qui élabore son programme, en arrête l'enveloppe financière, s'assure de son financement, et de son exécution, détermine le mode de gestion des ouvrages d'eau et se charge de leur suivi et entretien ;

En plus de ces principes, ont été formulés quatre thèmes transversaux permettant de favoriser la réalisation des objectifs poursuivis. Il s'agit de :

- La prise en compte de l'objectif social de l'eau potable en vue de la réduction de la pauvreté ;
- La systématisation de la communication pour un changement de comportement en matière d'hygiène et d'assainissement en lien avec l'utilisation de l'eau ;
- La systématisation des mesures de protection de la ressource en eau contre la pollution ;
- La prise en compte de l'aspect genre et développement.

Pour favoriser l'accès à l'eau potable en milieu rural, les objectifs, en conformité avec les prescriptions internationales, relayées par la DGEau, portent sur l'installation d'un forage équipé de pompe à motricité humaine pour 250 habitants (DIEPA5 ; Gangneron et al., 2010a). Leur implantation est préférée à celle de puits modernes (DGEau, 2008, 16) où l'eau est altérée par les pollutions. Les petites villes et les bourgs ruraux (plus de 2 000 habitants) doivent être dotés d'une adduction d'eau villageoise avec des bornes-fontaines. (Comité de pilotage du livre bleu Bénin, 2009).

L'analyse de l'exécution de la stratégie 2005-2015 fait remarquer qu'un changement s'opère en 2005 lorsque les communes, auxquelles la responsabilité du secteur de l'hydraulique est véritablement transférée, sont amenées à programmer, dans le cadre de l'élaboration des plans communaux de développement, la réalisation des ouvrages. Dès cette période, les élus locaux (délégués villageois et chefs d'arrondissement), accompagnés par les services locaux de l'hydraulique, jouent un rôle important dans l'expression des besoins et le contrôle de la réalisation des travaux d'implantation des ouvrages. (Bonnassieux & Gangneron, 2011)

L'application de l'affermage intervient dans le cadre de politiques de libéralisation du secteur de l'hydraulique dans toute la région qui visent à la création de marchés locaux de l'eau (Baron et Bonnassieux, 2011). La vente d'eau potable doit constituer une activité économique qui procure des bénéfices aux fermiers, quitte à équilibrer par péréquation entre AEV déficitaires et excédentaires. Elle doit permettre aussi de fournir des ressources financières à la commune, afin d'alimenter son budget et de lui permettre de contribuer à l'extension et au renouvellement des équipements (Bonnassieux & Gangneron, 2011).

Le recours au privé a lieu dans un contexte d'ajustement structurel qui contraint l'État, dans une perspective de réduction des dépenses publiques, à se recentrer sur les secteurs les plus rentables (Hibou, 1999), en l'occurrence la fourniture de l'eau dans les principales villes, et à se défaire de cette charge en zone semi-urbaine en la confiant à de petits opérateurs privés (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Le Bénin se distingue dans la sous-région par le nombre élevé de petits opérateurs issus du secteur informel qui s'impliquent dans la fourniture d'eau potable. Ils seraient plus d'un millier à gérer des micro-réseaux d'adductions d'eau potable en milieu rural et urbain (Livre Bleu, 2009). Pour la plupart d'entre eux, c'est un métier nouveau.

Les orientations actuelles des politiques de l'hydraulique octroient une place prééminente au secteur privé, toutefois les options choisies au Bénin en matière de contrat de délégation sont pragmatiques. Elles tiennent compte des rapports de force entre les acteurs au niveau local dans le secteur de l'eau et de la diversité des capacités locales de gestion. (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Pour réduire les dysfonctionnements des dispositifs d'accès à l'eau potable, imputés aux carences de la gestion communautaire, la politique suivie au Bénin, en conformité avec les préconisations des bailleurs de fonds, consiste dans la délégation de la gestion des ouvrages à des fermiers qui sont souvent des petits opérateurs privés (Bonnassieux & Gangneron, 2011).

5.1.4 Stratégie nationale pour l'approvisionnement en eau potable en milieu rural 2017-2030 :

La SNAEP-MR_2017-2030 validée par l'ensemble des acteurs du secteur de l'eau au Bénin est désormais le document de référence de ce secteur au Bénin. La vision se base sur trois principes qui sont les suivants.

- Le Premier principe est : « un accès universel raisonnable à l'eau potable pour toute la population rurale en 2021 » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017). Le caractère universel vise l'accès de tous à l'eau. L'eau étant un droit fondamental, personne ne doit être exclu de l'accès à l'eau potable. Le caractère raisonnable vise le fait de rationaliser l'usage de l'eau pour n'en utiliser que ce qui est nécessaire. Il est question d'éviter le gaspillage afin de préserver le droit des générations futures d'en bénéficier.
- Le deuxième principe est : « la professionnalisation de la gestion des infrastructures d'eau potable » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017). La professionnalisation s'inscrit dans la vision de la rationalisation pour une gestion rigoureuse de l'eau. La professionnalisation permet le suivi efficace de la ressource et la reddition des comptes pour une continuité dans la gestion. La professionnalisation vise

la meilleure satisfaction des besoins des populations en eau potable, la valorisation de ceux qui assurent la gestion et la protection de la ressource elle-même.

- Le troisième principe est : « le renforcement de la maîtrise d'ouvrage communale pour la réalisation des infrastructures, la fourniture et la distribution de l'eau potable » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017). La maîtrise d'ouvrage communale est l'une des compétences transférées par le pouvoir étatique aux communes dans le cadre de la décentralisation. Il convient de doter les communes de toutes les compétences pour intensifier la réalisation et la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques.

Selon le Ministère des mines, de l'eau et de l'énergie (2017), « ce modèle implique une délégation des services par les communes aux opérateurs professionnels spécialisés » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017). Et dans ce sens la présente stratégie repose sur un objectif général et quatre objectifs spécifiques. L'objectif général est formulé comme suit : « Assurer à toute la population rurale un accès à l'eau potable de façon équitable, durable et de qualité, à un coût abordable » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017). L'équité évoque le fait que chacun doit pouvoir avoir accès à la quantité d'eau qu'il lui faut au nom de la dignité humaine. L'équité dépasse l'égalité. La durabilité évoque le socialement équitable, l'économiquement viable et l'écologiquement viable ainsi que la préservation du droit des générations futures. La qualité quant à elle désigne le respect des normes en vigueur en matière de l'eau potable. Et pour ce qui est du coût abordable, il manifeste que l'eau a un coût pour son extraction, son transport, son traitement et sa distribution et que les consommateurs doivent contribuer pour la prise en charge de ce coût même si la dimension sociale doit être prise en compte.

Les quatre objectifs spécifiques qui doivent contribuer à la réalisation de l'objectif général sont :

- « Assurer l'accès à une source d'eau potable améliorée à toute la population rurale au Bénin » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017) ;
- « Garantir la disponibilité de l'eau potable de façon continue et durable » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017) ;
- « Assurer en permanence la qualité de l'eau de consommation » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017) ;
- « Garantir la bonne gouvernance du sous-secteur » (Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, 2017).

Ce document a le mérite de montrer clairement la vision et les objectifs du gouvernement béninois en matière d'accès des populations à l'eau potable sur une longue période, de 2017 à 2030 s'inspirant des Objectifs du Développement Durable qui concernent la période allant de 2016 à 2030. Néanmoins malgré les critiques formulées depuis la première décennie internationale de l'eau jusqu'à la stratégie 2005-2015 en passant par la stratégie 1992 – 2004, la dimension culturelle traditionnelle est une fois encore occultée. Et pourtant la culture est l'âme d'un peuple. Et de cette culture émergent des valeurs éthiques indispensables à la meilleure gestion de l'eau potable. La prise en compte des valeurs culturelles des peuples bénéficiaires des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable est nécessaire dans la définition des stratégies d'approvisionnement en eau potable.

5.1.5 La charte de la gouvernance du secteur de l'eau et de l'assainissement au Bénin :

Selon la charte de la gouvernance du secteur de l'eau et de l'assainissement au Bénin (2016), l'Administration Publique, les Collectivités Territoriales, le Secteur Privé, les Partenaires au Développement et les Organisations de la Société Civile s'engagent respectivement à l'atteinte des objectifs suivants (République du Bénin, 2016).

L'Administration Publique :

- renforce l'indépendance et la transparence du système de contrôle interne et veille au respect des procédures et des normes au sein de l'administration publique ;
- met en place des mesures et des systèmes de gouvernance participative de nature à faciliter la dénonciation par les agents publics aux autorités compétentes, des actes de corruption dont ils ont connaissance ;
- assainit le système de gestion des marchés publics et de délégation des services publics dans le secteur de l'eau ;
- veille à un transfert effectif des ressources nécessaires aux collectivités territoriales, à leur répartition équitable et au contrôle de leur utilisation pour la réalisation des infrastructures d'eau selon les normes de qualité ;
- respecte l'adéquation profil/poste et de compétence en matière de recrutement et de nomination des agents dans le secteur de l'eau ;
- fait appliquer les textes pour éradiquer l'impunité dans le secteur de l'eau, y compris la mise en place des sanctions positives pour encourager la promotion de l'intégrité ;
- systématise la reddition de compte dans le secteur de l'eau aux différents échelons de l'administration ;
- renforce le système de suivi participatif de l'accès à l'eau pour les consommateurs ;

- prend des mesures pour éviter le gaspillage de l'eau et limiter les pertes d'eau.

Les Collectivités Territoriales :

- veillent à une répartition rationnelle et équitable des infrastructures d'eau ;
- mettent en place des systèmes publics de réclamation et ou de demande de compte ;
- encouragent la participation de la communauté à la planification et à la surveillance, tout en veillant à renforcer les connaissances et compétences nécessaires pour la rendre faisable et pertinente ;
- systématisent la reddition de compte dans le secteur de l'eau ;
- respectent l'adéquation profil/poste et de compétences en matière de recrutement et de nomination des agents ;
- veillent au suivi-évaluation participatif des contrats avec les fermiers ;
- adoptent l'approche du budget participatif et en assurent une gestion transparente et responsable ;
- respectent la réglementation en matière de passation des marchés publics et de délégation des services publics ;
- prennent des mesures pour éviter le gaspillage de l'eau et limiter les pertes d'eau ;
- garantissent la continuité du service public d'eau potable ;
- mettent en œuvre leurs compétences en matière de police administrative pour décourager les actes de vandalisme et autres formes d'incivisme sur les ouvrages publics du secteur.

Le Secteur privé :

- respecte le code d'éthique et de moralisation dans les marchés publics et les délégations de services publics ;
- respecte les spécifications techniques contenues dans les contrats ou bons de commande pour la réalisation des ouvrages d'eau ;
- dénonce tout acte et comportement contraire au code des marchés publics ;
- respecte les délais prévus dans les différents contrats.

La Société civile :

- réalise des investigations sur les cas de corruption ou de gaspillage de l'eau et en exploite les résultats pour les dénonciations ;
- renforce les mécanismes, les outils et les initiatives de veille citoyenne ou de demande de comptes aux autorités et acteurs sur la gestion du secteur ;

- assure la veille pour le respect des principes d'intégrité dans le cadre des études, enquêtes et processus de recrutement dans le secteur ;
- Assure une participation active dans le cadre de la conception, la mise en œuvre et le suivi évaluation des politiques, programmes et projets du secteur de l'eau ;
- appuie l'appropriation des lois et règlements relatifs à la bonne gouvernance dans le secteur de l'eau ;

Les Partenaires au Développement :

- incluent dans les conventions de financement le volet de renforcement de capacité en matière d'intégrité des partenaires nationaux ;
- s'assurent de la régularité de l'exécution des dépenses. (République du Bénin, 2016)

Cette charte précise les responsabilités de chaque partie prenante. Mais ici aussi les valeurs culturelles liées à l'eau dans les aires culturelles des communautés bénéficiaires des ouvrages hydrauliques ne sont pas évoquées. Et pourtant dans la lutte contre la corruption, le gaspillage de l'eau, et l'exhortation à la reddition de compte, la prise en compte des valeurs culturelles liées à l'eau chez les bénéficiaires des ouvrages hydrauliques est d'une importance capitale.

Le passage en revue de ces différentes politiques publiques en matière d'accès à l'eau potable a permis d'observer la non prise en compte de la culture locale. Ainsi depuis plus de quatre décennies que sont développées et appliquées ces politiques, le symbolisme de l'eau n'a pas été pris en charge. Selon ce symbolisme et toute la culture locale qui l'accompagne, l'eau est un don, l'eau est le fruit du sacrifice humain volontaire, elle doit être offerte gratuitement à la population du moins pour ce qui est de l'eau vitale, celle qui est nécessaire pour vivre et non celle qui relève du confort.

5.2 Points de vue des différents acteurs pour la meilleure gestion des AEV et PEA à

Notre réflexion en cette partie met en relief l'engouement pour le partenariat public-privé en matière de la gestion de l'eau, la critique de ces partenariats et les perspectives pour un meilleur système de gouvernance de l'eau.

5.2.1 Responsabilité des gestionnaires selon les populations :

De l'avis général des intervenants la responsabilité des gestionnaires peut se situer à trois niveaux. On distingue la responsabilité du fermier, celle du gestionnaire et celle du fontainier. Mais avant il importe de présenter comment les populations apprécient leur accès à l'eau potable.

Propos de ceux qui ont accès à l'eau potable :

Dans le village de Houéhounta qui abrite l'AEV la grande, les populations ont accès à l'eau potable. Comme l'affirme un des enquêtés [E02-H-Hou]: « c'est l'eau de pompe qu'on utilise ici. En cas de panne, nous nous rendons à Agbata (village voisin) pour chercher de l'eau » [L8-9]. La situation est pareille dans le village de Agbata qui abrite la petite AEV. Selon une femme [E07-F-Agb] interrogée dans ce village : « Nous utilisons l'eau de pompe. En cas de panne, nous avons des citernes. Ou, nous nous rendons dans les villages de Hêkanmè ou Houéhounta pour chercher l'eau. Les puits et les marigots ne sont plus utilisés. » [L7-8]. Cette enquêtée ajoute : « Les puits sont délaissés parce que c'est un peu plus contraignant à puiser. L'eau du marigot et du puits est délaissée même en cas de panne du forage (château) » [L7-8]. Ces villageois ont donc plusieurs possibilités d'accès à l'eau potable.

Pour ce qui est du village de Djoko (au quartier Salanon-Tomé), selon les propos recueillis, un des enquêtés [E12-H-Sal], déclare : « Quand il y a rupture totale d'eau, nous sommes obligés de nous rabattre sur le marigot parce que le puits ne marche pas. Aussi les gens ont peur du puits parce que si ceux qui manivellent le treuil ne sont pas sérieux, la corde peut emporter l'autre dans le puits. » [L10-12]. Ainsi il y a dans ce village un risque d'accident, risque de perdre la vie en tombant dans le puits à vouloir chercher l'eau source de vie. Selon un autre enquêté [E17-H-Djo], dans le même village, « Actuellement, nous utilisons le forage, le puits est gâté. Le marigot sert rarement pour se laver et pour préparer la boisson, le vin de palme (*sodabi*, en langue locale). Le forage du village de Houéhounta nous lâche vite, et c'est seulement en ce moment que nous utilisons notre poste d'eau autonome. Celui-ci ne suffit pas pour servir tout le monde rapidement. Les gens restent jusqu'à des heures tardives parfois avant de trouver de l'eau. » [L7-11]. Cet intervenant évoque les difficultés d'accès à l'eau potable qui surviennent bien que le village soit doté de plusieurs ouvrages hydrauliques modernes.

Responsabilité de l'exploitant (le fermier) :

Un enquêté [E02-H-Hou] fait observer que « les pannes sont prises en charge par l'exploitant » [L3]. Selon cet enquêté, il faut de la diligence dans la gestion des pannes. Pour un autre enquêté [E03-F-Hou] dans ce même village, « pour une meilleure gestion, il faut éviter que les pannes perdurent, les réparations et les contrôles doivent se faire dans les temps raisonnables » [L2]. Pour un autre enquêté [E08-F-Agb] dans le village d'Agbata, « il faut remettre l'ouvrage à un exploitant pour plus de clarté dans la gestion, la fluidité de l'entretien » [L2]. Pour une femme [E07-F-Agb] dans ce même village, il importe de « confier la gestion à quelqu'un qui va bien s'en occuper » [L2].

Comme le soutient une femme [E21-F-Hêk] dans le village de Hêkanmè, il importe de « disposer d'un exploitant qui va assurer la sécurité et la maintenance de l'ouvrage » [L2]. En d'autres termes selon un enquêté [E32-H-Gbo] dans le village de Gbozoumè, pour la durabilité de l'ouvrage, il convient de « Confier à un gestionnaire qui va se charger de l'entretien et la réparation » [L2]. Pour un autre enquêté [E31-H-Gbo] dans ce même village il faut, « fixer un montant pour acquérir l'eau. Les recettes serviront à prendre en charge les dépenses liées à l'ouvrage. » [L2]. En plus pour une enquêtée [E38-F-Awo] dans le village de Awokpa, il convient de « disposer d'un technicien pour le suivi de l'ouvrage, la maintenance et la réfection à bonne date de l'ouvrage en toutes ses composantes » [L2-3].

Responsabilité du gestionnaire :

Selon une femme du village Houédota, [E29-F-Hou], « pour une meilleure gestion des ouvrages, il faut l'entretien régulier de la machine, et disposer d'une périodicité de contrôle des installations » [L8]. Et pour un enquêté [E19-H-Hêk] du village de Hêkanmè, « ceux qui gèrent le château doivent être d'une bonne moralité et crédible » [L7]. Selon un enquêté [E25-H-Ama], du village de Amangassa, il importe de « réparer les pannes à temps et de veiller à la maintenance » [L3]. Comme le conseille une enquêtée [E43-F-Tog] du village de Togoudo, il importe de « mettre une personne qui va veiller sur les ouvrages et qui se chargera de signaler le moindre dysfonctionnement » [L2-3] et pour ce qui est d'un enquêté [E36-H-Awo], du village de Awokpa, il importe de « Bien entretenir, de protéger et de sécuriser les installations. Laver la citerne, faire le contrôle de la tuyauterie et mettre au propre les installations. Il faut des contrôles de routine par des personnes compétentes du domaine pour vérifier les installations. » [L2-4].

Responsabilité du fontainier :

Pour un enquêté [E34-H-Gbo] du village de Gbozounmè, « les vendeurs d'eau au poste doivent veiller à la propreté des points d'eau » [L4]. Et comme le conçoit un enquêté [E02-H-Hou] du village de Houéhounta, « un gérant s'occupe de la vente et rend compte à l'exploitant selon la consommation enregistrée sur le compteur » [L3]. Il importe aussi d'éviter des compteurs trafiqués et pour cela il convient d'utiliser des compteurs certifiés. De l'avis d'un enquêté [E04-H-Hou] du village de Houéhounta, il importe de « Eviter que les vendeurs d'eau au niveau des bornes fontaines s'absentent ou vaquent à d'autres occupations. Il faut avoir le matériel adéquat installé sur les robinets. » [L8]. Et pour un enquêté [E24-H-Ama] du village de Amangassa, « les gestionnaires des bornes fontaines doivent être à l'heure au point d'eau pour la vente et recevoir les usagers comme des frères » [L3-5]. Selon une enquêtée [E43-F-Tog] du village de Togoudo, il convient de

« Voir une personne qui peut assurer la vente et faire un bon compte rendu financier qui sera récupéré chaque semaine. Le point financier se fait sur la base du compteur apposé sur l'ouvrage » [L7-9]. Comme le soutient un enquêté [E42-H-Tog] du village de Togoudo, « Pour la vente, il faut une gestion rotative et un quota (montant) à remettre périodiquement. Si le quota n'est pas atteint, la personne en charge de la vente comble le gappe. Le prix de vente doit être moyen. » [L11-12].

En ce qui concerne la responsabilité de la Mairie pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques, telle que perçue par les populations, une enquêtée [E13-F-Djo] du village de Djoko estime que « il faut éviter les alternances répétées à la tête de la gestion » [L6]. Ainsi il importe de veiller à une continuité et une permanence dans la gestion. Selon un enquêté [E39-H-Awo] du village de Awokpa, il importe qu' « il y ait plus de rigueur et de suivi dans le respect des règles d'hygiène » [L8]. Un enquêté [E36-H-Awo] du village de Awokpa trouve également qu'il est bien de « faire venir les services d'hygiène pour contrôler les points d'eau et la qualité de l'eau » [L7]. Dans le prolongement de la responsabilité de la Mairie, aussi bien au niveau arrondissement qu'au niveau village, les responsabilités doivent être assumées. Ainsi pour un enquêté [E05-F-Hou] du village de Houéhounta, il convient, « en cas de panne, d'informer le délégué pour la réparation rapide » [L3].

Pour ce qui est de la responsabilité des bailleurs de fonds (les partenaires techniques ou financiers et les banques) les populations ont leurs propres perceptions. Une enquêtée [E13-F-Djo] du village de Djoko trouve qu'il importe que « ceux qui ont financé la réalisation des ouvrages intiment l'ordre de recruter un spécialiste ou former une personne ou un groupe de personnes pour veiller au bon fonctionnement » [L2]. Ainsi de l'avis général des populations, la tendance est de plus en plus pour la recherche de la gestion professionnelle des ouvrages hydrauliques.

De l'avis des personnes interrogées, les enquêtés adhèrent en général à l'affermage, la gestion déléguée des ouvrages hydrauliques comme cela est recommandé dans la politique publique en matière de l'eau. Les enquêtés relèvent l'efficacité du secteur privé pour la gestion des ouvrages hydrauliques. Les personnes interrogées ne font pas référence à la dimension symbolique de l'eau dans leur aire culturelle qui voudrait que l'eau qui est le fruit du sacrifice humain volontaire soit gratuitement offerte à tous.

5.2.2 Responsabilité des populations telle que perçue par elles-mêmes :

Les populations ont leur part de responsabilité dans la gestion des pannes. Pour un enquêté [E10-H-Agb] du village de Agbata, « quand on constate qu'un tuyau est cassé, il faut le signaler à l'exploitant au plus vite. Quand l'extension passe par la devanture de quelqu'un ou par le champ de

quelqu'un, il faudra y prêter attention » [L3-5]. Cet enquêté estime que, « quand un riverain dans ses activités casse un tuyau, il doit le réparer » [L11]. Pour un enquêté [E04-H-Hou] de Houéhounta, il importe « de mettre en place un comité formé dans les quartiers qui veilleront à suivre le bon fonctionnement des ouvrages et signaler les moindres pannes et dysfonctionnements » [L3-5]. En ce qui concerne la propreté autour des points d'eau, une manière pour la population d'assumer sa part de responsabilité est selon une enquêtée [Reine] du village de Togoudo de « se mettre ensemble pour sarcler les mauvaises herbes autour des points d'eau » [L5].

La participation financière des populations telle que perçue par elles-mêmes :

La vente systématique de l'eau est soutenue par un enquêté [E10-H-Agb] du village de Agbata pour qui, « il faudrait obligatoirement que les populations achètent l'eau et que cela soit reversé à l'exploitant » [L10]. Dans le même ordre d'idée, d2 (4) estime que « il faut la cotisation régulière des populations pour assurer la maintenance des ouvrages ». En d'autres termes comme le montre une enquêtée [E26-F-Ama] du village de Amangassa, « les populations doivent effectivement payer le montant fixé avant de prendre de l'eau » [L4]. Ou encore pour un enquêté [E40-F-Awo] du village de Awokpa, il importe de « fixer un montant pour l'approvisionnement en eau. Les sous doivent servir à l'entretien et la réparation. » [L3-4]. Et selon un enquêté [Jean] du village de Togoudo, il convient de « payer le montant qu'il faut régulièrement pour avoir accès à l'eau » [L2]. Pour montrer à quel point certains sont conscients de la responsabilité des populations, un enquêté [E39-H-Awo] du village de Awokpa soutient que : « Pour le puits dont le treuil est un peu défectueux, il faut le réparer et commencer par vendre comme l'eau des pompes. Les sous serviront à la réparation et au remplacement du matériel vieillissant. Actuellement du fait que l'accès au puits est gratuit, il n'y a personne pour souscrire lorsqu'il faut réparer quelque chose dessus. » [L3-6]. Et un enquêté [E31-H-Gbo] du village de Gbozounmè estime qu'il importe de « fixer le montant pour acquérir l'eau du marigot après l'avoir aménagé » [L9].

La gestion collégiale selon les populations :

En ce qui concerne la gestion des ouvrages hydrauliques, une enquêté [E03-F-Hou] du village de Houéhounta estime que « pour que la gestion soit durable, il faut que les populations soient associées à la gestion, éviter la gestion en autarcie » [L7-8]. Il convient de consulter régulièrement la population au sujet de la gestion des ouvrages hydrauliques. Pour un enquêté [E25-H-Ama] du village de Amangassa, il importe de « vérifier régulièrement auprès de la population si la gestion est bonne » [L3-4]. Une enquêtée [E35-F-Gbo] du village de Gbozoumèn estime qu'il faut : « choisir un gestionnaire de l'ouvrage au cours d'une réunion » et, « à cette assise, enseigner

aux usagers la manière d'utiliser les ouvrages » [L2-3]. Pour assurer une gestion collégiale des ouvrages hydrauliques, une enquêté [E40-F-Awo] du village de Awokpa estime qu'il convient de « faire des réunions de temps en temps pour échanger autour de l'ouvrage » [L4]. Un autre enquêté [E42-H-Tog] du village de Togoudoà trouve qu'il importe de « sensibiliser les populations, qu'il y ait le dialogue entre les techniciens et les populations sur l'utilisation des ouvrages » [L5-6]. Et pour que les populations soient véritablement impliquées dans la gestion des ouvrages, une enquêtée [E09-F-Agb] du village de Agbata soutient que : « Il faut tenir régulièrement conseil autour de la gestion afin de tenir le bilan pour savoir où est-ce qu'on en est, qu'est-ce qu'il faut faire pour avancer » [L7-8].

Reddition de compte à la population :

Les populations ont un droit de regard sur la gestion des ouvrages hydrauliques. Un enquêté [E41-H-Tog] du village de Togoudo estime que « la gestion, si elle est confiée à une seule personne, tout le monde doit y avoir un regard pour l'entretien et la maintenance » [L11-12]. Comme le clame un enquêté [E17-H-Djo] dans le village de Djoko, « si nous constatons des choses qui ne vont pas bien nous le dirons » [L3-4]. Pour un autre enquêté [E16-H-Djo] du village de Djoko, « après la vente, il faut une collecte régulière des revenus et assurer la clarté dans la comptabilité » [L8]. Dans le même ordre d'idée, une enquêtée [E21-F-Hêk] du village de Hêkanmè soutient qu'il faut : « recruter une personne qui va assurer la vente de l'eau et le revenu de la vente doit faire l'objet de compte rendu public, la reddition de compte à la population » [L7-8]. Pour un enquêté [E39-H-Awo] du village de Awokpa, il s'agit de : « faire des réunions pour expliquer comment la gestion se fait » [L2-3]. Il précise qu'il convient de « faire la reddition des comptes » [L3].

Responsabilité des populations par rapport à l'hygiène telle que perçue par elles-mêmes :

Les populations enquêtées énoncent quelques bonnes pratiques pour assurer l'hygiène autour des points d'eau à savoir : assurer la propreté autour des points d'eau ; se déchausser avant de monter à la borne fontaine ; ne pas faire la lessive là où on prend l'eau de boisson ; rester à l'écart de l'eau, ne pas uriner, ne pas faire ses besoins aux abords des points d'eau, observer l'hygiène, nettoyer ; la bassine d'eau à la maison, ne pas laisser ouvert à l'air libre. Il importe de bien nettoyer les récipients où verser l'eau. Selon un des enquêtés, « même l'eau du château on y met des produits pour nettoyer, même l'eau de source, car on ne sait quelle maladie il y a derrière ».

Selon un des enquêtés, « Qui creuse un puits sauve des gens ». Cet enquêté donne l'exemple d'une pratique ancienne : « devant certaines maisons, on met un canari d'eau pour les passants, pour se servir et boire ». Vu le rôle de prédilection que joue l'eau dans la préservation de la vie, il importe

de prendre soin de l'eau, de la protéger. Car comme le déclare un des enquêtés, « si on abuse de quelque chose, elle peut un jour abuser de nous ». En ce sens un des enquêtés fait observer que : « les anciens entretenaient les sources d'eau, les mares, et désinfecter l'eau avec du dakin (*sidakin*, en langue locale) ».

Un des enquêtés déclare ceci : « Cherchons toujours l'eau et préservons-la et nous développerons la vie. Les moines de Koubri au Burkina Faso ont construit plus de quarante barrages autour de leur monastère et aujourd'hui Koubri est une zone nationale d'attraction au Burkina Faso. Evitons les gaspillages d'eau. » Un autre enquêté ajoute : « Nous devons faire un usage judicieux de l'eau et permettre à tout le monde d'en bénéficier ».

Les enquêtés ont en général une conscience nette de leur responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Ils réclament leur droit d'être impliqué dans la gestion. Ils ont la conviction que ces ouvrages sont un bien commun à eux tous. Ils conçoivent le gestionnaire privé comme un prestataire qui vient rendre un service, qui est sollicité à cause de sa compétence. Ils font la part des choses, pour la gestion financière ils sont en général d'avis que les gestionnaires privés en assurent la charge. Mais pour les décisions politiques, pour donner des orientations dans la prise en charge des ouvrages, ils veulent prendre totalement leur part de responsabilité, ce qui n'est pas encore le cas. Les enquêtés veulent participer aux prises de décisions concernant la gestion de leurs ouvrages.

5.2.3 La co-responsabilité vis-à-vis de ceux qui n'ont pas accès à l'eau potable :

Propos de ceux qui manquent d'accès à l'eau potable :

Les habitants du village de Gbozoumè présentent leur situation par rapport à l'approvisionnement en eau potable. L'un des enquêtés affirme : « Nous n'utilisons que l'eau du marigot parce que sans le treuil, il est difficile de puiser l'eau dans le puits ». Selon un autre enquêté de Gbozoumè, « Actuellement le puits est sale. Il y a beaucoup de déchets issus des cordes de toute nature, des sceaux, des bols. Il faut épurer le puits et revenir aux bonnes pratiques habituelles ». Un autre habitant de Gbozoumè précise : « Nous utilisons l'eau de puits pour nos besoins. L'eau du marigot sert juste pour la lessive. La pompe est gâtée ».

Concernant le village de Awokpa, un habitant exprime que : « Nous utilisons l'eau de pompe et de puits rarement. Nous utilisons plutôt l'eau de la source aménagée. Et c'est gratuit. ». Pour ce qui est du village de Togoudo, selon les propos recueillis auprès d'un enquêté : « Dans notre localité, nous utilisons l'eau de bas-fond actuellement parce que les points d'eau potable sont éloignés de

nous. Pour puiser l'eau, tout le monde y rentre avec le pied. Même ceux qui ont des bandages aux pieds du fait des plaies, entrent dans l'eau pour puiser. Mais nous l'utilisons comme cela parce que n'ayant pas mieux. Nous avons besoin d'eau potable pour mieux vivre. » Un autre enquêté du village de Togoudo déclare : « Nous utilisons l'eau de rivière. Les pompes sont éloignées de nous. Il faut des moments pour aller y chercher l'eau. »



Photo 8. La rivière Agbodétoto

Extension du réseau :

Pour contribuer à la réflexion pour l'extension du réseau un enquêté [E04-H-Hou] du village de Houéhounta estime qu'il faut : « maintenir ce qui existe déjà et penser en multiplier » [L9-10]. Pour une enquêtée [E38-F-Awo] du village de Awokpa, elle soutient qu'il convient de « bien gérer et en construire d'autres avec les revenus obtenus des ventes » [6]. Et selon cette enquêtée [E13-F-Djo] dans le village de Djoko, « pour assurer la pérennité des ouvrages, il faudrait pouvoir en multiplier afin de ralentir l'usure des ouvrages » [L6-7]. En réalité c'est un droit pour les populations que le réseau s'étende jusque dans leur village. En ce un enquêté [E36-H-Awo] du village de Awokpa défend qu'il importe de « construire d'autres châteaux » et qu'il faut : « exiger l'extension des ouvrages » [L8-9].

Durabilité des ouvrages hydrauliques :

Selon une enquêtée [E09-F-Agb] du village de Agbata, « en pensant à l'amortissement des ouvrages, il faudra vendre l'eau et mettre en compte bancaire les revenus pour pouvoir changer » [L6-7]. Pour une enquêtée [E23-F-Ama] du village de Amangassa, il est bon aussi « de faire régulièrement la veille pour que les ouvrages soient bien gérés et durent dans le temps » [L7-8]. Il importe de veiller à la durabilité des ouvrages hydrauliques afin qu'ils servent longtemps aux générations actuelles et à venir. Pour la durabilité des ouvrages hydrauliques, un enquêté [E18-H-Djo] du village de Djoko estime que « il faut un contrôle régulier de la machine à pomper l'eau et

utiliser l'huile à vidange convenable, le bon gazoil » [L2-3]. Un autre enquêté [E15-H-Djo] du village de Djoko trouve également qu'il importe de « utiliser les pièces originales pour réduire les fréquences de panne » [L6].

La co-responsabilité vis-à-vis de ceux qui manquent d'accès à l'eau potable est évoquée en termes d'extension du réseau. Mais le fait que l'eau dans leur aire culturelle soit le fruit du sacrifice humain volontaire n'est pas évoqué. On s'attendrait à ce que cette valeur soit évoquée pour justifier leur acceptation de payer l'eau et l'engagement de ceux qui ont accès à l'eau à contribuer pour que ceux qui n'ont pas accès à l'eau puissent l'avoir. Il importe que les populations puissent s'approprier cette valeur et qu'elles en fassent référence dans les délibérations au sujet de l'accès à l'eau potable. Il importe également que les populations soient représentées dans les instances de décisions et qu'elles mettent tout en œuvre pour que tous puissent avoir accès à l'eau potable.

5.2.4 Perspectives pour une meilleure gouvernance de l'eau :

Pour remédier aux difficultés antérieures relevées dans la mise en exploitation de son réseau hydraulique la Mairie de Zè préconise les mesures qui suivent :

- L'appel à manifestation publique et demande de caution avec le nouveau DAO type en fin de rédaction par le service départemental de l'eau ;
- Créer un petit stock de matériels pour remplacer les pièces défectueuses des ouvrages érigés ;
- Recruter un électromécanicien pour la réparation des ouvrages du ressort de son domaine de compétence ;
- Ecarter les anciennes structures ayant servi en tant que fermiers dans les prochaines manifestations publiques ;
- Procéder au contrôle des créations des postes privés d'eau surtout dans la qualité de l'eau vendue afin de recadrer le secteur ;
- Revoir à la baisse le coût de l'eau dans les prochains contrats afin de faire face à la concurrence des privés (Dangbénon, Maire de la Commune de Zè, 2016).

Makkaoui et Dubois (2010) montrent que « le fait que plusieurs expériences de partenariats public-privé en matière de services d'eau et d'assainissement aient échoué, comme ceux de Buenos Aires en Argentine ou de Cochabamba en Bolivie, fait ressortir certaines constantes » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6). Les constances évoquées sont de deux ordres. Pour Makkaoui et Dubois (2010), « tout d'abord, la responsabilisation du secteur privé au sein des partenariats s'avère trop souvent imparfaite car, lors des ruptures de contrat, c'est le secteur public qui demeure le fournisseur

en dernier recours pour le service » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6). Ensuite pour Makkaoui et Dubois (2010), « les changements techniques (réhabilitation des réseaux) et institutionnels (redéfinition des règles d'appropriation, création de nouvelles institutions) induits par la mise en place des partenariats public-privé ont pour effet de redéfinir les enjeux économiques, ce qui peut être à l'origine de conflits sociaux » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6).

De l'analyse des partenariats public-privé dans le secteur de l'eau, Richter (2017) dégage que, « afin de maximiser les probabilités de succès, toute transition vers un nouveau système ou vers une nouvelle approche devrait être fondée sur une compréhension complète des lacunes et des difficultés rencontrées dans l'ancien système » (Richter, 2017, p. 59). Selon Richter (2017), « Assurer la transition vers un nouveau système de gouvernance de l'eau ressemble beaucoup au remontage d'un moteur. Ce n'est qu'en comprenant pleinement les fonctions indispensables, les rôles qui doivent être joués par chacun dans un système intégré, et ce qui ne fonctionnait pas dans l'ancien système, que l'on peut en développer un nouveau, plus performant, et obtenir de meilleurs résultats. » (Richter, 2017, p. 59). Richter (2017) fait remarquer que « les experts de la politique de l'eau dans le monde entier soulignent désormais la nécessité de ne plus dépendre de la gestion centralisée et hiérarchisée des technocraties gouvernementales de gestion de l'eau et le besoin de s'orienter vers des *systèmes de gouvernance de l'eau* intégrés et durables » (Richter, 2017, p. 59).

Les échecs des partenariats public-privé ont montré le besoin d'une démarche plus participative qui puisse associer l'ensemble des composantes de la société civile à la gestion des ressources, dans le cadre de la redéfinition des relations entre l'État et le secteur privé. Mais ceci implique d'élaborer de nouveaux dispositifs de gestion de l'eau afin de pallier les problèmes d'acceptabilité sociale posés par les partenariats public-privé, tout en faisant face à la complexité croissante de l'approvisionnement en eau potable. Il en résulte une nouvelle génération de mesures de politique environnementale qui, prenant la forme de dispositifs hybrides, s'inscrit dans une démarche participative où interviennent, à côté des autorités publiques, des acteurs issus de la sphère marchande comme de la société civile.

5.3. Analyse et critique de la gestion par affermage des AEV et PEA à Hêkanmè par les différents acteurs

L'arrondissement de Hêkanmè compte dix villages. Parmi eux, sept villages (Hêkanmè centre, Amangassa, Houédota, Houéhounta, Agbata, Djoko) bénéficient d'un raccordement à l'AEV de Houéhounta ou à celle de Agbata. Le village de Djoko en plus de ce raccordement bénéficie d'un PEA à Salanon-Tomé. Alors que trois villages (Awokpa, Togoudo, Gbozounmè) ne bénéficient d'aucun raccordement à ces ouvrages hydrauliques modernes. Quelles perceptions ont

les populations du principe de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable ? Trois dimensions sont à identifier dans l'appréciation des populations quant à la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques. Il est à distinguer la responsabilité des gestionnaires, la responsabilité des populations et la co-responsabilité vis-à-vis de ceux qui n'ont pas accès à l'eau potable.

5.3.1. Critique de la gestion communautaire des AEV et PEA :

La question des sources de financement de la réalisation des infrastructures hydrauliques d'accès à l'eau potable se pose au niveau local. Comme le montrent Bonnassieux et Gangneron (2011), « dans les zones rurales, où le niveau des ressources monétaires est limité et où la majorité des habitants sont pauvres, les sommes issues de la gestion d'infrastructures collectives gérées par des instances communautaires (marchés à bétail, marchés autogérés du coton, boutiques d'intrants, etc.) constituent un des principaux moyens de financement d'équipements au profit de la population » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 86). Mais la gestion de ces ouvrages hydrauliques pose problème. Ainsi selon le constat fait au Bénin, ainsi que dans d'autres pays de la sous-région, par Bonnassieux et Gangneron (2011), « lorsque les infrastructures hydrauliques sont gérées par des instances communautaires, une partie des sommes issues de la vente de l'eau est réaffectée pour contribuer à l'implantation et à l'équipement d'infrastructures collectives » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Ou encore comme pour les FPM étudiées à Hombori au Mali (Gangneron et al., 2010 a), les recettes de la vente de l'eau servent pour organiser des réceptions de notables, pour prêter à des connaissances dans le besoin, ou encore à des proches afin d'entretenir des réseaux de solidarité (N'Dione, 1994).

Il est vrai que comme le soutiennent Bonnassieux et Gangneron (2011), « cette redistribution des sommes en caisse à des fins sociales, non prévue par les cadres normatifs de gestion, fait sens et elle est admise à l'échelle locale » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Bonnassieux et Gangneron (2011) font remarquer aussi que « les sous-préfets et les élus à l'échelon communal, au Bénin, et ailleurs dans la sous-région, profitant de leur position ont fréquemment puisé dans les caisses des organisations communautaires pour financer des dépenses qui n'avaient aucun rapport avec l'entretien des infrastructures hydrauliques » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Et à cause de ces déconvenues, selon Bonnassieux et Gangneron (2011), « la légitimité des représentants de l'État et des élus locaux à assurer le développement est souvent contestée par les populations » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87).

Mais en réalité la pratique de détournement des recettes de la gestion des ouvrages hydrauliques à des fins sociales met en cause la durabilité de ces ouvrages. Ainsi comme l'explique Payen (2013), « Lorsque les tarifs pratiqués ne permettent pas de couvrir la totalité des coûts, si les subventions sont insuffisantes ou viennent à manquer, le service est généralement de mauvaise qualité. Sans maintenance, les infrastructures se dégradent » (Payen, 2013, p. 136). Selon l'explication de Payen (2013), « c'est malheureusement ce qui arrive dans de nombreux endroits où les recettes des services des eaux couvrent à peine les frais de fonctionnement et ne permettent pas d'assurer une maintenance qui permettrait de conserver les installations en bon état » (Payen, 2013, p. 136).

Dans la recherche de solution au problème de mauvaise gestion des infrastructures hydrauliques d'accès à l'eau potable, Richter (2017) estime que « la responsabilité quant à l'état de détérioration avancée de l'infrastructure de distribution de l'eau dans de nombreux pays n'est pas entièrement à incomber aux gouvernements fédéraux ou régionaux, ou à leur échec à allouer des revenus suffisants pour les maintenir en état » (Richter, 2017, p. 65). L'explication que donne Richter (2017) est la suivante : « les systèmes publics d'alimentation en eau se sont détériorés parce que les agences de l'eau locales qui possèdent et qui entretiennent ces systèmes n'ont pas correctement planifié ou budgétisé l'entretien nécessaire de leur infrastructure, ou parce qu'elles ont été incapables de facturer la distribution de l'eau de façon assez onéreuse pour couvrir ces frais » (Richter, 2017, p. 65).

Il se pose un problème de manque de compétence, il manque d'expert au plan financier pour gérer correctement l'eau. Comme le montre Richter (2017), « on a besoin d'ingénieurs et d'hydrologues pour concevoir et maintenir en état les réservoirs, les systèmes de distribution d'eau, les installations d'assainissement, de recyclage ou de dessalement, et d'autres types d'infrastructures nécessaires pour la distribution de l'eau » (Richter, 2017, p. 65). Des experts techniques sont également nécessaires pour concevoir et exploiter des systèmes de surveillance pour assurer le suivi de la disponibilité de l'eau et de sa consommation. Il importe de faire recours à toutes les compétences nécessaires pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques. Selon les explications de Richter (2017), « On a également besoin d'experts financiers et de comptables pour fixer le prix de l'eau, financer de nouveaux projets, envoyer les factures d'eau, payer les entrepreneurs et gérer les budgets » (Richter, 2017, p. 65). Richter (2017) explique également que « les sociologues et les médiateurs ont également leur rôle à jouer pour faciliter les discussions et les négociations entre les consommateurs d'eau, les politiciens et divers organismes gouvernementaux » (Richter, 2017, p. 66). Et Richter (2017) d'ajouter : « les avocats et les

responsables politiques doivent, quant à eux, fixer des règles en matière de gouvernance de l'eau, poursuivre les contrevenants, et organiser la médiation des conflits » (Richter, 2017, p. 66).

Il est à noter des déficiences de compétences en maintenance et en gestion des instances communautaires. Dans les rapports d'évaluation sur la situation des FPM et des AEV au Bénin, les déficiences de compétences en maintenance et en gestion des instances communautaires sont invoquées pour justifier l'attribution de la gestion à des acteurs privés. Ces constats de carence étaient en partie prévisibles. Selon Bonnassieux (2010), « On a octroyé aux représentants des usagers la gestion des FPM et AEV sans réflexion aboutie ni considération suffisante des rapports sociaux (classes d'âges, rapports sociaux de sexe, hiérarchies entre lignées et entre groupes sociaux), des représentations locales de l'eau et de la diversité des normes endogènes de sa gestion » (Bonnassieux A. , 2010). Du constat inabouti qui met l'accent sur le manque de rigueur des instances communautaires, sur leur faible appropriation des règles de gestion et leur manque de capacités techniques, on est passé à un remède préconstruit poussant à la délégation de service au profit d'opérateurs privés.

5.3.2. Présentation des différents contrats de gestion des ouvrages hydrauliques :

L'engouement pour les partenariats public-privé dans la gestion de l'eau :

Comme montré précédemment à travers les stratégies nationales pour l'approvisionnement en eau potable au Bénin, un appel est lancé au secteur privé pour nouer des partenariats public-privé avec l'Etat ou les collectivités locales dans le domaine de l'eau et de l'assainissement. A l'instar de la République du Bénin, comme le montrent Makkaoui et Dubois (2010), « plusieurs gouvernements ont opté pour une participation du secteur privé dans la gestion des services de l'eau potable et de l'assainissement » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 5). Cette démarche de la République du Bénin et de plusieurs gouvernements s'inscrit dans la vision globale donnée par les institutions internationales. Selon Makkaoui et Dubois (2010), « Les institutions financières internationales, particulièrement la Banque Mondiale, ont alors présenté cette réponse institutionnelle comme une alternative pertinente à la gestion publique » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 5). Pour Rivera (1996) et Alcazar et al (2002), « cette nouvelle forme de régulation était supposée améliorer tout à la fois l'efficacité dans l'allocation des ressources et le financement des travaux de construction et de renouvellement des infrastructures relatives à l'eau et à l'assainissement » (Rivera, 1996 ; Alcazar et al., 2002).

L'option prise pour le partenariat public-privé se justifie par un contexte bien précis. Selon l'explication de Makkaoui et Dubois (2010), « L'engouement suscité par les partenariats public-

privé au cours des années 1990 s'explique par la conjonction entre un contexte idéologique, marqué par les théories préconisant de reconsidérer le rôle de l'État, et la nécessité de trouver de nouvelles sources de financement » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6). Malheureusement les résultats escomptés n'ont pas toujours été obtenus. Comme l'expliquent Makkaoui et Dubois (2010), « La vague d'enthousiasme qui a accompagné la mise en place des premiers projets de partenariat public-privé dans les pays en développement a ... été rapidement suivie par une déception tout aussi forte de la part des opérateurs privés et des autorités publiques, que de la part de la Banque Mondiale. Pourtant cette dernière avait fortement recommandé ce nouveau mode de gouvernance » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6).

Les différents contrats de gestion des ouvrages hydrauliques :

On distingue généralement trois formes contractuelles de partenariat public-privé dans le domaine des services de l'eau. Il y a, tout d'abord, les contrats de service (la soustraction et la gérance) qui consistent à transférer, sur une courte période (de 1 à 3 ans) et à un opérateur privé, un certain nombre de responsabilités liées à des activités spécifiques ou ponctuelles telles que les opérations d'entretien des infrastructures et le remplacement des compteurs d'eau. Il y a, ensuite, les contrats d'affermage : les ouvrages et les équipements nécessaires à l'exploitation du service sont financés et réalisés par l'État qui en délègue l'exploitation et l'entretien à un opérateur privé pour une période déterminée et pour un prix convenu. Enfin, il y a les contrats de concession : l'opérateur privé est responsable non seulement de l'exploitation, de la maintenance et de la gestion, mais prend également à sa charge les investissements pour les extensions du service et des infrastructures, pour la durée du contrat. En d'autres termes, l'entreprise privée finance, réalise et exploite les équipements nécessaires (usines de potabilisation ou d'épuration, réseaux de distribution d'eau potable ou de collecte des eaux usées). À la fin du contrat de concession, l'opérateur est tenu de transférer ces équipements aux collectivités locales. La durée du contrat est alors fonction de la durée d'amortissement des ouvrages financés par le délégataire (de 20 à 30 ans). Il s'agit de la forme contractuelle de partenariat dominante dans le secteur de l'eau et de l'assainissement (Bonnassieux & Gangneron, 2011).

5.3.3. Analyse de la gestion des ouvrages hydrauliques à Hèkanmè :

Au Bénin, la possibilité qui est donnée aux communes de choisir entre plusieurs types de contrats pour l'affermage témoigne d'une bonne expertise des situations locales. Elle évite des ruptures trop nettes avec les anciens modes de gestion et ne dépossède pas totalement les usagers. Les méthodes et les procédures contractuelles utilisées pour mettre en place des systèmes de gestion

déléguée montrent qu'il y a un passage en douceur de formes de gestion reposant sur la communauté locale (avant la décentralisation) à une gestion qui s'oriente vers un contrat de délégation entre la commune et un opérateur privé. Ce schéma de gestion des dispositifs d'accès à l'eau potable privilégiant la rationalité économique et la délégation au secteur privé se diffuse avec l'appui des autorités communales qui ont la responsabilité du secteur de l'hydraulique et bénéficient d'une partie des sommes que génère la gestion des ouvrages (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Il faut noter qu'en République du Bénin, jusqu'en 2007 les communautés contribuaient à un certain taux à la réalisation des infrastructures. Et la loi 2007 sur l'affermage a permis à la Mairie avec l'aide de l'Intermédiation Sociale d'avoir la propriété exclusive des ouvrages ; propriété qu'elle partageait avec la communauté (Bonnassieux & Gangneron, 2011).

Comme l'expliquent Bonnassieux et Gangneron (2011), « Pour enrayer ces dysfonctionnements, à l'instigation des bailleurs de fonds qui investissent dans l'hydraulique rurale au Bénin des sommes trois fois supérieures à celle de l'État (Livre Bleu Bénin, 2009), la réponse s'oriente vers la délégation du service public de l'eau à des fermiers qui sont, pour la majorité, des opérateurs privés, les communes devenant propriétaires des équipements et maîtres d'ouvrage » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 80). L'affermage au profit d'opérateurs privés est particulièrement recommandé pour les infrastructures complexes, telles que les AEV, compte tenu du coût élevé des équipements et de l'importance des charges liées à leur fonctionnement et à leur maintenance. D'ailleurs comme le font remarquer Bonnassieux et Gangneron (2011), « l'obtention d'aides pour la réhabilitation des AEV se fait sous condition de passage au système d'affermage » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 80).

Selon Bako-Arifari et al., (2008), « le transfert de compétences aux autorités communales et le rôle conféré au secteur privé sont révélateurs des enjeux autour des ressources qui dépendent de l'eau » (Bako-Arifari et al., 2008). L'évocation des résistances à l'affermage des infrastructures montre que c'est moins le changement des modalités de gestion des infrastructures qui suscite des tensions entre les acteurs qui y participent que le contrôle de la gestion des fonds qui proviennent de la vente de l'eau. L'augmentation du prix de l'eau, qui intervient avec les systèmes d'affermage, est un argument utilisé pour contester le transfert de la gestion des dispositifs d'accès à l'eau potable à des opérateurs privés (Antea/Cidr, 2009). Mais le recours au fermier privé, est pourtant bien perçu dans certaines localités. Comme l'expliquent Bonnassieux et Gangneron (2011), « le recours à un fermier privé est bien perçu dans les localités où les fonds issus de la gestion des AEV étaient dilapidés par quelques responsables et quand il semble être le système qui permet de faire face à des réparations importantes » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 91).

Selon les explications de Bonnassieux et Gangneron (2011), les spécificités de ces mutations sont à situer par rapport aux modes de gestion antérieurs dans la localité, ainsi que par rapport aux pratiques d'accès à l'eau et de gestion des infrastructures hydrauliques dans d'autres localités (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Il importe d'évoquer les enjeux et les tensions liés à la reconfiguration des acteurs de l'eau au Bénin et les contraintes, tant économiques que sociétales auxquelles fait face la mise en place de nouveaux partenariats entre les communes et les opérateurs dans la fourniture d'eau potable. (Bonnassieux & Gangneron, 2011). De même, les postulats de la privatisation sont à présenter et questionner (Gangneron et al., 2010a), en lien avec les orientations et les interrogations que suscite la construction de marchés locaux de l'eau (Baron, Bonnassieux, 2011). Il importe de préciser que la politique de suivi et de commercialisation est du ressort du département Eau et Assainissement de la Mairie. Le suivi et l'extension du réseau hydraulique lui incombent donc. La Mairie de Zè pour la mise en place d'une borne fontaine débourse une somme de deux cents mille francs CFA (200.000) ce après la période de garantie. Avant l'année 2007 la gestion des AEV était faite par les communautés elles-mêmes jusqu'à la décision du législateur Béninois exigeant la pratique de l'affermage.

La commune de Zè ayant bénéficié de nombreux projets hydrauliques fait partie des premières à expérimenter le mode de gestion par affermage dès les années deux mille dix (2010). Elle constitue l'exemple type des premiers pas dans le mode de gestion par affermage. Ces baux ont été conclus avec cinq entreprises pour une durée de trois ans (03), ayant en charge les ouvrages existant sur les lots à eux attribués ; pour le compte la commune a été scindée en neuf (09) lots.

Les difficultés de ce procédé de gestion se résument dans le document Professionnaliser les acteurs pour une gestion durable du service public de l'eau des communes de Kpomassè, Toffo et Zè, en ces points :

- La non régularité dans le paiement des redevances par les fermiers ;
- La cherté du mètre cube d'eau dans les zones où les AEV sont installées sur le réseau électrique ;
- La défaillance des groupes électrogènes ;
- La création des postes privés d'eau menant une concurrence déloyale aux ouvrages de la Mairie ;
- La non couverture de la totalité des AEV par le réseau électrique (SBEE) ;
- La gestion calamiteuse des exploitants actuels après la suspension des contrats des précédents fermiers dont le terme est échu ;

- La non mise en place d'un stock de pièces de rechanges pour centraliser les dépenses occasionnées par la survenance des pannes ;
- Le non recrutement d'un électromécanicien par le maître d'ouvrage. (République du Bénin, 2013)

5.3.4. Les critiques des partenariats public-privé :

De plus en plus, le recours est fait au secteur privé de gérer les ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Comme le soutiennent Bonnassieux et Gangneron (2011), « cette orientation politique s'appuie sur le dogme de la compétence du secteur privé face à une administration largement décriée (parfois à juste titre) » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 89). Selon l'explication de Bonnassieux et Gangneron (2011), « elle est basée également sur le présupposé qu'avec le secteur privé, animé par un souci de rentabilité, les sommes issues de la vente de l'eau seront utilisées en priorité pour la maintenance et l'extension des équipements, et non pas détournées pour satisfaire des besoins sociaux au sein de la communauté » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 89). Et comme le montrent Bonnassieux et Gangneron (2011), « le recours au privé est, de même, associé à l'emploi de méthodes plus orthodoxes de gestion, le respect de règles formelles, plus à même de garantir la pérennité du service de l'eau et l'intérêt public » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, pp. 89-90).

Mais dans le recours au secteur privé pour la gestion des infrastructures hydrauliques, la vigilance doit être de mise pour que le droit d'accès des populations surtout les plus pauvres à l'eau soit sauvegardé. Comme l'expliquent Bonnassieux et Gangneron (2011), « dans le cadre de la décentralisation, les organisations d'usagers ne décident plus du prix de l'eau, il résulte pour les AEV d'une négociation peu transparente entre la commune et le fermier » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Et selon l'explication de Bonnassieux et Gangneron (2013), « les communes sont tentées d'augmenter le prix de l'eau pour accroître les redevances qu'elles perçoivent afin de réparer les infrastructures défectueuses et d'alimenter le budget communal » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, pp. 87-88). Ainsi la hausse du prix de l'eau est une occasion pour les fermiers d'accroître leurs marges.

Des critiques sont formulées à l'encontre des opérateurs privés dans la gestion de l'eau. Selon Bonnassieux et Gangneron (2011), « la plupart des petits opérateurs privés qui veulent s'impliquer dans la gestion des infrastructures d'accès à l'eau potable sont plus attirés par les profits qu'ils espèrent réaliser que par le souci de l'intérêt public » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 90). Comme le font remarquer Bonnassieux et Gangneron (2011) au sujet de ces petits opérateurs

privés, « ils connaissent mal le secteur de l'hydraulique, le contenu des contrats qui régissent leurs activités, les contraintes auxquelles sont confrontés les fermiers pour équilibrer la gestion des AEV et ils manquent de connaissances techniques de base » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 90).

Il importe d'avoir des personnes sérieuses et soucieuses du bien commun pour la bonne marche des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Bonnassieux et Gangneron (2011) donnent l'exemple du village de Kolokondé au Bénin. Dans ce village ce n'est pas tant le dispositif formel de gestion qui assure une bonne couverture en eau potable que la présence d'un personnage clé, l'exploitant, sérieux et soucieux du bien public. Selon l'explication de Bonnassieux et Gangneron (2011), « Lorsqu'il (l'exploitant) était secrétaire général de l'ancien comité de gestion pendant dix années, la distribution d'eau fonctionnait et les dépôts à la CLCAM permettaient d'assurer l'entretien du réseau. Aujourd'hui, devenu exploitant, il est un personnage essentiel au dispositif. Il habite le village et l'on n'hésite pas à le solliciter. Il est présent et très disponible en cas de panne. » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, pp. 85-86). La figure d'un acteur sérieux et soucieux du bien commun renvoie aux mythes liés à l'eau dans notre zone d'étude où des personnes humaines se sacrifient, se transforment en eau de boisson pour la consommation des populations. Ainsi pour la bonne marche des ouvrages hydrauliques il importe qu'il y ait des membres de la communauté qui se sacrifient pour les autres. Bonnassieux et Gangneron précisent le cahier des charges de l'exploitant. Selon Bonnassieux et Gangneron (2011), les compétences de l'exploitant sont multiples. Gangneron et Bonnassieux donnent un exemple, « les consommations d'eau aux BF doivent être relevées par les fontainières et écrites sur des cahiers de visites mais comme elles sont illettrées, c'est l'exploitant qui s'en charge et enregistre les impayés ». Ainsi selon leur explication, la position qu'occupe cet exploitant à l'interface entre les fontainières et le gestionnaire basé dans la commune de Bassila lui confère un rôle important dans la régulation de la gestion locale de l'AEV. De plus poursuivent Bonnassieux et Gangneron, « les impayés étant fréquents, car il est difficile d'imposer le paiement strict de l'eau au volume et au comptant, il décide de ce qui peut être toléré au-delà des règles formelles, selon les situations des usagers » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 86).

Il y a comme un jeu de pouvoir dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Ainsi comme le montrent Bonnassieux et Gangneron (2011), « le contrôle de l'affectation des sommes issues de la gestion des infrastructures hydrauliques » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 86) constitue une cause majeure des tensions. Selon l'explication de Bonnassieux et Gangneron (2011), « Quand la gestion des infrastructures hydrauliques est confiée à un opérateur étranger au milieu, les populations qui ont réuni des sommes qu'elles estiment importantes, comme à Kolokondé et à

Daringa pour l'implantation des infrastructures hydrauliques, ont l'impression d'être dépossédées de la gestion d'un équipement qui leur appartient collectivement » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Comme l'ont fait observer Bonnassieux et Gangneron (2011), « l'affermage au profit de fermiers extérieurs entraîne de farouches résistances » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). À l'instar de ce qui a été observé à Kolokondé par Bonnassieux et Gangneron (2011), « les populations souhaitent, en général, que la gestion revienne à une personnalité connue, issue du milieu » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Mais à y regarder de près, le constat est que cette revendication est souvent formulée par les gestionnaires membres ou proches de l'AUE, qui ne veulent pas perdre les avantages acquis (Antea/Cidr, 2009). Alors que les autorités communales craignent que si un notable local a la maîtrise de l'AEV, il soit plus difficile de contrôler sa gestion que si c'est un fermier extérieur à la localité. Elles ne souhaitent pas non plus partager le pouvoir qu'elles ont acquis sur la gestion et l'affectation des fonds des infrastructures collectives (Goita, 2005) avec les responsables d'organisations communautaires.

Le partenariat public-privé dans le secteur de l'eau fait l'objet de sévères critiques au sujet de la difficulté de concilier la logique de l'action publique avec celle des interventions privées. Ce sont comme l'estiment Makkaoui et Dubois (2010), « Deux logiques difficilement conciliables » (Makkaoui & Dubois, 2010). En effet comme l'expliquent Makkaoui et Dubois (2010), « l'action publique s'inscrit dans le cadre d'un contrat social qui vise la réduction de la pauvreté et le développement durable en évitant de porter atteinte aux principes d'équité et d'universalité dans l'accès à l'eau, alors que la logique privée se situe, quant à elle, dans le cadre de l'économie de marché en visant surtout la maximisation des profits » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6). Dans un article consacré au fonctionnement des contrats de concessions en Amérique latine, Estache *et al.* (2003) montrent que « si des gains d'efficacité ont bien été partagés entre les gouvernements et les opérateurs, ils n'ont jamais profité aux usagers » (Estache et al., 2003). D'autres auteurs (Ménard et Shirley, 2002 ; Harris, 2003 ; Izaguirre, 2004) ont mis en évidence la faiblesse du cadre juridique et institutionnel dans un contexte macro-économique instable. Il convient d'ajouter d'autres raisons telles que la présence de structures tarifaires inadaptées et un problème plus général d'acceptabilité sociale.

Makkaoui (2009) montre également que « les mises en application des partenariats public-privé ont ... provoqué dans nombre de pays de vives contestations qui ont eu pour conséquence de les remettre en question » (Makkaoui, 2009). Cela explique selon Makkaoui et Dubois (2010), « les nombreuses ruptures qu'ont connues les PED dans les contrats de concession de l'eau potable et de l'assainissement » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 6). Une large majorité de ces contrats a dû être

renégociée dans les quatre premières années. Ainsi selon Guasch *et al.* (2003), 76 % des concessions d'eau en Amérique latine ont fait l'objet de renégociations en moyenne un an et demi après la signature du contrat. En effet comme le fait remarquer le rapport CIRDI (2003), « en 2003, on dénombrait 140 contrats débouchant sur des litiges liés aux partenariats public-privé pour l'ensemble des pays en développement » (CIRDI, 2003). Si bien que comme l'explique Breuil (2004), « 40 % des partenariats public-privé mis en place entre 1990 et 2003 ont été annulés ou sont en procédure d'arbitrage international pour le secteur de l'eau et de l'assainissement » (Breuil, 2004). Ces renégociations sont notamment dues à des objectifs contractuels trop ambitieux et à une structure tarifaire inadéquate.

Au terme de ce chapitre que retenir de l'analyse éthique qui a été faite de la conception moderne de l'eau qui se traduit dans la gestion qui est faite des ouvrages hydrauliques à Hêkanmè ? Cette analyse éthique à la lumière de la valeur du sacrifice de soi à l'origine de l'eau dans l'aire culturelle Ayizo a porté sur les points de vue des populations pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques, la présentation et l'analyse des partenariats public-privé dans la gestion de l'eau et les politiques nationales de gestion des ouvrages hydrauliques. Il se dégage de cette analyse une éthique de la co-responsabilité au cœur de l'éthique de l'eau.

Conclusion partielle :

Cette deuxième partie de la recherche a permis de présenter notre zone d'étude. La présentation du milieu naturel a permis de jeter un regard philosophique sur le contexte environnemental de l'eau et la présentation du contexte humain a préparé le terrain pour comprendre le symbolisme de l'eau chez les Ayizo de Hêkanmè. Ensuite la mise en exergue des symboles, les rites et les mythes liés à l'eau, les divinités liées à l'eau, les usages et les discours sur l'eau a permis d'identifier des valeurs culturelles liées à l'eau. Ce parcours a permis de réfléchir sur la problématique du fondement symbolique de l'éthique de l'eau. Il se dégage de ces éléments de la culture, des valeurs éthiques pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques.

L'eau étant la source de la vie, il se dégage du symbolisme de l'eau en général et du symbolisme de l'eau dans la cosmogonie Ayizo en particulier, des principes éthiques tels que l'eau comme le fruit du sacrifice humain volontaire des autres, le fruit du don de soi pour le bonheur des autres. Et cette origine symbolique de l'eau implique la nécessité du sacrifice et du don de soi de la part de ceux qui ont accès à l'eau à l'endroit de ceux qui en manquent ainsi que des générations futures dans le but d'une meilleure gestion de l'eau. Il se dégage également qu'il importe d'être pur, honnête et intègre pour une meilleure gestion de l'eau qui symbolise la pureté. L'eau est la substance et le moyen par excellence employé pour les rites de purification.

Cette deuxième partie a permis enfin de partir des valeurs culturelles liées à l'eau dans la cosmogonie Ayizo pour procéder à une analyse éthique de la gestion des ouvrages hydrauliques à Hêkanmè. Cette analyse a consisté à apprécier la conception moderne de l'eau qui se dégage de la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable, à la lumière des valeurs culturelles traditionnelles extraites de la cosmogonie Ayizo. Il a été question de jeter un regard critique sur les politiques nationales de gestion des ouvrages hydrauliques et les points de vue des populations pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques. Il se dégage de cette analyse une éthique de la co-responsabilité au cœur de l'éthique de l'eau. Et c'est à la tâche de la construction de cette co-responsabilité dans l'éthique de l'eau que va s'ateler la troisième et dernière partie de cette étude.

**TROISIEME PARTIE : CONSTRUCTION
DE LA CO-RESPONSABILITE DANS LA
GESTION DE L'EAU, ENJEU DE
DEVELOPPEMENT DURABLE**

Introduction partielle :

Cette troisième partie fait suite à la deuxième consacrée à l'eau dans le contexte environnemental et socio-anthropologique. Cette dernière a permis de présenter notre zone d'étude, de mettre en exergue le symbolisme de l'eau et d'analyser la gestion des ouvrages hydrauliques. Le symbolisme de l'eau a permis d'identifier des principes éthiques tels que la co-responsabilité, la nécessité du sacrifice de soi pour une meilleure gestion de l'eau et la vertu de la pureté ou de la transparence dans la gestion de l'eau. L'eau symbole de pureté est utilisée dans beaucoup de rites de purification. Comme l'explique Mboua (2012), « le langage mythique est une force pour l'éthique car il donne à penser » (Mboua, 2012, p. 213). Pour lui, « le mythe permet à l'être humain de mener une réflexion qui va au-delà de son expérience et de sa pensée » (Mboua, 2012, p. 213). A la lumière de cette réflexion, des principes éthiques se dégagent des différents mythes liés à l'eau évoqués plus haut. En ce sens Brelet (2004) évoque des valeurs telles que : « la dignité humaine, la transparence, l'intégration, la participation, la solidarité trans-générationnelle, la responsabilité, l'équité, la bonne gouvernance, la résolution des conflits » (Brelet, 2004, p. 34).

La question de la coexistence, de différentes sortes de connaissances, symbolique et rationnelle se pose. Dans toutes les civilisations archaïques, comme le soutient Morin (1986), entre deux modes de connaissance et d'action, l'un symbolique / mythologique / magique, l'autre empirique / technique / rationnel ; d'une part, il y a distinction de facto très nette entre ces deux modes ; d'autre part, ils sont imbriqués complémentaires en un tissu complexe, sans que l'un atténue ou dégrade l'autre. Comme le montre Morin, « Bien que les deux pensées soient devenues antagonistes, nous vivons, non seulement leur opposition, mais aussi leur cohabitation, leurs interactions et leurs échanges clandestins et quotidiens. Le problème des deux pensées n'est donc pas seulement un problème original et un problème historique révolu : c'est un problème de toutes civilisations, y compris contemporaines : c'est un problème anthropo-social fondamental. » (Morin, 1986). Comme l'explique Morin, « les deux pensées, bien qu'incompréhensibles l'une à l'autre et incompréhensibles l'une de l'autre, s'entre-complètent, s'entre-parasitent et s'entre-conjugent, et cela non seulement dans les sociétés archaïques, anciennes ou exotiques, mais aussi dans nos sociétés et dans nos propres esprits » (Morin, 1986).

Ce que Morin (1986) envisage, « c'est le développement d'une rationalité complexe qui reconnaisse la subjectivité, la concrétude, le singulier, et travaille avec ; c'est le développement autocritique de la tradition critique qui reconnaisse, non seulement les limites de la rationalité, mais aussi les périls toujours renaissants de la rationalisation, c'est-à-dire de la transformation de la raison en son contraire ; c'est le développement d'une raison ouverte, qui sache dialoguer avec

l'irrationalisable. » (Morin, 1986). Ainsi pour Morin, « il est nécessaire, non seulement que la raison ouverte conçoive le symbole, le mythe et la magie, mais aussi que la pensée symbolique / mythologique puisse se raisonner, c'est-à-dire se concevoir comme pensée symbolique / mythologique. » (Morin, 1986). En cela Morin parle de rationalité symbolique et hisse ainsi le symbolisme au rang de la rationalité.

Dans l'analyse de la gestion des ouvrages hydrauliques, à partir de l'éclairage culturel et de la littérature, se dégage le principe de la co-responsabilité. L'eau, c'est la vie et la gestion de l'eau fait appel à la responsabilité de toutes les parties prenantes. Il convient en cette troisième partie de contribuer à la construction de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau. Cette contribution à la construction de la co-responsabilité se traduit par la contribution à son fondement, à sa formulation et son application ou son opérationnalisation. Nous consacrons le premier chapitre de cette partie aux fondements de la co-responsabilité dans l'éthique de l'eau. Ensuite dans le deuxième chapitre de cette partie nous abordons les formulations de l'éthique de la co-responsabilité. Enfin le troisième et dernier chapitre sera consacré aux éléments d'application de la co-responsabilité en éthique de l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques.

Chapitre 6 : Fondements de la co-responsabilité dans l'éthique de l'eau

L'objectif dans ce chapitre est d'identifier les éléments de fondements métaphysiques et éthiques du principe de la co-responsabilité. Il est question de faire converger les fondements symboliques et métaphysiques, pour dégager une éthique. En d'autres termes il est question d'associer, de faire dialoguer plusieurs types de rationalités. Selon l'explication de Morin, « Nos esprits passent, sans s'en douter, de l'une à l'autre pensée, parfois dans le même discours. C'est effectivement en passant de l'une à l'autre, ou en les combinant l'une en l'autre, que nous pouvons faire la navette entre les deux champs de réalité différents. » (Morin, 1986). Eliade disait : « On est en train de comprendre aujourd'hui (...) que le symbole, le mythe et l'imaginaire appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais » (Eliade, 1979, p. 12). Ainsi pour Morin, « Partout où l'on a cru la chasser, la pensée symbolique / mythique / magique est revenue, sournoisement ou en force. L'évacuation totale du symbolique et du mythique semble impossible parce que invivable. » (Morin, 1986). Pour Morin, « Certes, tout n'est pas que Mythe et tout n'est pas mythe. Mais il semble bien que le mythe co-tisse, non seulement le tissu social, mais aussi le tissu de ce que nous appelons réel. » (Morin, 1986). Morin soutient également que « La pensée mythologique est carencée si elle n'est pas capable d'accéder à l'objectivité. La pensée rationnelle est carencée si elle est aveugle au concret et à la subjectivité. » (Morin, 1986). Il se pose des questions en ces termes : « Les deux pensées sont-elles deux déviations d'une pensée complexe qui ne serait pas encore arrivée à la complétude ? Ou bien cette dualité est-elle insurmontable et ne saurait tout au plus qu'être conscientisée, réfléchie, et complémentarisée ? » (Morin, 1986). Nous partirons de l'herméneutique éthique des mythes et rites liés à l'eau pour évoquer les fondements métaphysiques de la co-responsabilité à travers les concepts de finalité et de vulnérabilité. Nous évoquerons également les fondements éthiques de la co-responsabilité que sont la liberté, la valeur et le respect et nous mettrons en exergue les générations futures comme objet de la co-responsabilité.

6.1. Herméneutique éthique des rites et mythes liés à l'eau :

L'herméneutique a une vocation claire à se transformer en éthique. Comme l'explique Vattimo (1991), « la place centrale que l'herméneutique en est venue à occuper de manière toujours plus marquée dans le panorama philosophique actuel dépend peut-être précisément de ce qu'elle est une philosophie décidément orientée dans un sens éthique » (Vattimo, 1991). Pour lui, « l'herméneutique se constitue comme philosophie guidée dès le départ par une vocation éthique » (Vattimo, 1991). Il montre également que « l'éthique rendue possible par l'herméneutique semble

être principalement une « éthique des biens », (...), plus qu'une éthique des impératifs » (Vattimo, 1991).

6.1.1. De la rationalité symbolique au fondement philosophique de l'éthique de l'eau :

Dans la rationalité symbolique il y a la puissance de l'être au sein de l'institution symbolique et on note également une sortie de la conscience vers l'objet (Mawanzi, 2017, p. 119). Pour Mawanzi (2017), il convient d'affirmer « le caractère indélébile de la prégnance symbolique qui surgit du monde de la vie, régi par les symboles » (Mawanzi, 2017, p. 120). Le discours symbolique en général et le discours mythique en particulier obstrue le dévoilement du vrai, d'où le détour qu'il emprunte dans l'explication des faits culturels. Animé de la conviction, voire de la certitude qu'au-delà des sciences exactes, les sciences de l'esprit, dites les sciences de la culture, constituent d'autres formes de connaissance, Ernst Cassirer développe une théorie de la connaissance qui réhabilite ce qu'il appelle « les formes symboliques » (le langage, le mythe, la religion, l'art, l'histoire), les autres formes de connaissance (Cassirer, 1997, p. 13). À ses yeux, elles contiennent une rationalité qui n'est pas objective, expérimentale, mais plutôt fonctionnelle.

Cassirer entend prolonger et transformer l'héritage de Kant, il entend ouvrir le champ kantien, l'élargir, et réfléchir à la structure même de la pensée. Pour lui, la science elle-même est un système de signes, de symboles. Le projet d'élargissement ne se contente donc pas seulement de poser les conditions générales sous lesquelles l'homme peut connaître le monde, mais il entend cerner les principales formes suivant lesquelles l'homme peut le « comprendre » (Cassirer, 1972, p. 7). Vue sous cette perspective, l'entreprise que propose Cassirer permet alors de passer du « connaître » au « comprendre ». À ce titre, il convient de reconnaître à l'esprit son autonomie de création, dans la conscience de la cohérence, plutôt que de l'enfermer dans un monde dont l'objectivité apparaît tronquée, la réalité illusoire. Comme l'explique Mawanzi (2017), ce que Cassirer revendique, c'est la pluralité de mondes d'images que crée l'esprit, et qui façonnent ce que nous appelons la « réalité » : Le véritable concept de réalité ne se laisse pas enfermer dans la forme simplement abstraite de l'être, il se dissout dans la pluralité et la plénitude des formes de la vie de l'esprit, mais une vie à laquelle s'impose la marque de la nécessité interne et par là de l'objectivité (Cassirer, 1972, p. 55).

Soucieux de répondre à l'exigence et à la rigueur scientifique, Cassirer souscrit au postulat d'une unité purement fonctionnelle, rejette cependant l'idée kantienne de la « chose en soi », d'une connaissance absolue qui serait en dehors du phénomène, c'est-à-dire de cet ensemble de fonctions de l'esprit (Cassirer, 1972, p. 17). Partant, il octroie aux autres formes de l'esprit le droit de cité dans le concert des sciences. Il faut donc reconnaître que *La philosophie des formes symboliques* de

Cassirer marque un tournant majeur dans l'histoire des sciences, mais surtout dans la conception moderne de la connaissance (Mawanzi, 2017, p. 121).

Selon l'explication de Mawanzi (2017), par sa nouvelle manière d'appréhender le monde, Cassirer affirme sans conteste une continuité avec Kant en dynamisant l'a priori et en stabilisant les fonctions théoriques du connaître (Mawanzi, 2017, p. 121). Il ne s'agit plus de rendre seulement compte de ce qui faisait jadis l'unanimité dans le processus perceptif de la construction de la réalité, de l'objectivation du réel dans les sciences de la nature, il est désormais question de répondre avant tout à une exigence nouvelle : rassembler les différentes formes de savoir, déterminer leur fonctionnalité. Il est donc question d'arriver à une somme des connaissances. En ce sens, le langage, le mythe, la religion, l'art, représentent des voies d'appréhension et de compréhension du réel ; elles constituent des formes culturelles singulières. Ainsi, ces divers modes d'accès à la connaissance se servent des concepts fondamentaux spécifiques à chaque science, des symboles intellectuels, des images rigoureusement constituées de manière autonome. Ils sont des outils d'une expression symbolique, d'un contenu culturel, un acte originaire de l'esprit (Cassirer, 1972, p. 15).

Avec Kant, nous avons appris que par l'Analytique transcendantale, l'entendement saisit l'objet de manière purement logique. Une des critiques faite à Kant est qu'il ne rejoint pas toute l'objectivité du phénomène ou de l'objet qui doit être analysé. Car Kant exclut ainsi une partie de la réalité, il n'appréhende pas la réalité dans sa totalité. Dans cette critique de la connaissance que Cassirer formule en termes de philosophie de la culture, il la comprend comme une anthropologie. Il paraît donc que l'anthropologie philosophique constitue le socle, le lieu d'expression sur la question de la vie. L'homme en tant que tel devient le thème majeur de la réflexion. L'homme ne peut échapper à sa propre réalisation. Il s'adapte à son milieu de vie, il s'oriente, s'accomplit ; il vit dans une autre dimension de la réalité, il vit dans un univers symbolique. Il est un animal symbolique (Mawanzi, 2017, p. 122). Ainsi Cassirer tient à démanteler la prétention caricaturale de la rationalité du discours scientifique explicite face aux autres domaines de connaissance (art, poésie, littérature, langage, mythe, religion, histoire, droit).

On comprend dès lors l'enjeu qui détermine le débat dans l'approche que consacre notre réflexion. Comme l'explique Mawanzi (2017), le surgissement des symbolismes vient manifestement rehausser l'esprit et la fonction révélatrice que revêtent les formes de la culture. À cet égard, la logique des sciences de la culture ne traduit-elle pas une avancée cruciale et substantielle à l'explication de la pluralité des formes culturelles des temps modernes ? Il paraît donc que la philosophie de la culture s'avère le lieu par excellence où l'esprit se déploie à établir son champ d'action dans la sphère des symbolismes et de la raison symbolique.

6.1.2. De l'herméneutique des mythes et rites liés à l'eau à l'éthique

Du symbolisme à la philosophie :

Parlant de la place de l'eau dans le cheminement qui va du mythe à la philosophie, Houlle (2010) insiste sur le fait qu'il faut « envisager l'eau comme un objet à connaître » (Houlle, 2010, p. 190). Il montre qu'il faut « reconnaître son sens et sa valeur dans la religion et dans la science » (Houlle, 2010, p. 190). Pour Houlle (2010), il importe de « remonter jusqu'aux commencements de notre culture en restituant le mouvement qui va du mythe à la philosophie » (Houlle, 2010, p. 190). Comme le fait observer Houlle (2010), Thalès en déclarant que l'eau est le principe de toute chose, marque une rupture avec le symbolisme. Pour Houlle (2010), « l'émergence d'un nouveau type de discours, à partir du VI^e siècle av. J.-C, renouvelle la vision de la nature ; une nouvelle pensée tend à se départir de l'ordre du rite et de la religion » (Houlle, 2010, p. 14). Pour Houlle (2010), dans le reflet des eaux, « interroger les commencements et l'invention des images premières, c'était aussi interroger les sources de la philosophie » (Houlle, 2010, p. 14). Il considère la Grèce comme le lieu d'origine de la philosophie et aussi de la réflexion sur l'eau. Selon l'explication de Vernant (1990), et Aristote dans son ouvrage *Métaphysique*, 983 b 20, « le fait que Thalès soit l'initiateur de la philosophie et le fait que pour lui l'eau soit le principe de toute chose, la réflexion éthique sur l'eau (philosophie morale) est classique » (Vernant, 1990). Pour lui, une telle réflexion est centrale dès le commencement de la réflexion philosophique.

Des rites liés à l'eau aux principes éthiques :

Comme l'écrit Bachelard (1964) : « On ne peut pas déposer l'idéal de pureté n'importe où, dans n'importe quelle matière. Si puissants que soient les rites de purification, il est normal qu'ils s'adressent à une matière qui puisse les symboliser. L'eau claire est une tentation constante pour le symbolisme facile de la pureté. » (Bachelard, 1964, p. 182). Ainsi à travers le symbolisme de la clarté et de la pureté de l'eau se dégage au plan éthique la valeur de la transparence et la valeur de l'honnêteté dans la gestion de l'eau. Dans le même ordre d'idée Durand (1988) manifeste l'intérêt d'opposer sur le point de l'eau comme un modèle axiologique de toutes les purifications, la mentalité socioculturelle des Chinois, et spécialement du taoïsme, à la mentalité de la Grèce classique (Durand, 1988). Pour les taoïstes (cf. P. Wiegler, *Les Pères du taoïsme*), « l'idéal éthique est de ressembler le plus possible à l'eau, d'atteindre à la souplesse, à l'absence de résistance de l'eau, de se dissoudre en quelque sorte dans un nirvâna hydrique, alors que pour les Grecs l'idéal moral est solide, telle la sphère de Parménide », et même pour Héraclite (frag. 68) : « C'est mort pour les âmes que de devenir eau ». Ainsi plusieurs valeurs éthiques se dégagent : la souplesse, la

capacité d'adaptation, la disponibilité, le don de soi, la serviabilité. Il convient de rentrer dans une sorte de mimétisme de la nature en général, de l'eau en particulier. L'utilisation de l'eau dans les rites funéraires en Egypte pharaonique est chargée de signification. Comme l'explique, Makashing (2019), « en Egypte pharaonique, tout défunt aspire à se joindre, à se confondre, grâce à la pureté corporelle et morale à l'ordre cosmique, c'est-à-dire à un équilibre global de la Nature et du Cosmos tout entier, à l'énergie qui maintient l'existence du monde visible et du monde invisible et l'harmonie entre les deux mondes » (Makashing, 2019, p. 283). Cette recherche de l'harmonie avec le cosmos à travers les rites liés à l'eau se traduit dans une éthique qui vise l'idéal du Maât. Makashuing (2019), explique également que « La maâtéthique est une éthique de l'harmonie du monde, mais aussi une éthique de l'harmonie de la société, de la solidarité des riches avec les pauvres. Elle rejette l'exploitation des pauvres par les riches, des nations pauvres par les nations riches. » (Makashing, 2019, p. 253).

Les mythes, canaux de transmission de valeurs éthiques liées à l'eau :

La question qui se pose est de savoir : si le mythe est pré-rationnelle et que l'éthique est une réflexion philosophique, comment dégager une éthique du mythe ? En réalité bien que les mythes soient pré-rationnels, ils laissent transparaître des valeurs. Et ces valeurs prises en charge dans la réflexion philosophique permettent de formuler une éthique.

En évoquant les grandes théories d'études des mythes à savoir le symbolisme, le fonctionnalisme et le structuralisme, Vernant (1974) insiste sur la théorie des fonctionnalistes selon laquelle, « pour l'anthropologue qui travaille sur le terrain, le mythe est une partie, un aspect fragmentaire d'un ensemble plus vaste : la vie sociale en tant que système complexe d'institutions, de valeurs, de croyances et de comportements » (Vernant, 1974). Il montre aussi que « dans cette perspective le mythe cesse d'apparaître comme porteur d'une vérité « métaphysique », d'une révélation religieuse, ou même d'une simple explication abstraite ; il n'a pas un contenu théorique, une vertu d'enseignement spirituel » (Vernant, 1974). Mais pour Brisson (1996), « dans les mythes fabriqués par les poètes se mêlent de façon inextricable valeurs éthiques, savoirs de toute sorte et dimension religieuse » (Brisson, 1996, p. 15).

Caillois (1972) parlant de la fonction du mythe, montre que « les mythes constituent un support de valeur universelle » (Caillois, 1972, p. 18). Pour Caillois (1972), « le mythe appartient par définition au collectif, justifie, soutient et inspire l'existence et l'action d'une communauté, d'un peuple, d'un corps de métier ou d'une société secrète » (Caillois, 1972). On peut affirmer que c'est précisément quand le mythe perd sa puissance morale de contrainte, qu'il devient littérature et objet

de jouissance esthétique. Pour Sène (2004), parlant des dimensions du mythe, il montre que « le mythe a bel et bien une double valeur conservatoire : entériner l'ordre établi et opératoire, puisqu'il est à la fois parole, récit, norme, et affrontement total » (Sène, 2004, p. 66). Sène (2004) explique également que, « le mythe se transmet par le récit : qu'il s'agisse d'initiation ou d'intronisation du roi, des fragments de mythes sont psalmodiés, scandés ou chantés, ce qui permet au néophyte de sceller son appartenance aux valeurs du clan ou à l'impétrant d'accéder au pouvoir charismatique » (Sène, 2004, p. 63). Ainsi le mythe sert de canal pour transmettre des valeurs aux jeunes générations. Dans cette transmission des valeurs, le mythe est hermétique et n'est compréhensible qu'à ceux qui ont été initiés. C'est ce qu'explique Sène (2004) qui montre que « le mythe, au moins dans sa dimension traditionnelle, reste volontiers ésotérique : seul l'initié parvenu au plus haut degré du savoir en saisit toute la valeur et toute la portée » (Sène, 2004, p. 62).

Gusdorf (1953) considère « la conscience des valeurs comme foyer des mythes » (Gusdorf, 1953, p. 246). Comme le montre Gusdorf (1953), l'intervention de la valeur consacre l'engagement de l'homme dans le monde. Ainsi l'eau comme source de vie, ou comme un bien commun, est une valeur dont la défense nécessite l'engagement de l'homme. En ce sens le mythe social moderne est aussi chargé de valeurs. Le mythe conserve et véhicule des valeurs fondamentales. Ainsi pour Gusdorf (1953), « le mythe social moderne se fait déploiement des valeurs dans le temps, histoire transhistorique. Il prophétise l'avenir de l'humanité » (Gusdorf, 1953, p. 254). En d'autres termes selon Gusdorf (1953), « le mythe s'offre comme expression d'un ensemble de valeurs naturalisées, réalisées, qui assurent l'assiette d'une société bien intégrée » (Gusdorf, 1953, p. 255). En un mot comme l'écrit Gusdorf (1953), « le mythe est le conservatoire des valeurs fondamentales » (Gusdorf, 1953, p. 256).

Pour Brelet (2004), « la diversité culturelle est un facteur aussi important pour le développement que l'est la biodiversité. Bien que nombre d'institutions traditionnelles n'aient pas un statut juridique comparable à celui des institutions modernes, elles sont le vecteur de valeurs éthiques dont bénéficie la conservation de la nature, y compris celle des ressources en eau » (Brelet, 2004, pp. 35-36). Ne serait-ce qu'à ce titre, nombre d'institutions traditionnelles méritent donc d'être protégées, elles aussi. Dans le même ordre d'idées Bonnassieux (2010) montre que pour la gestion durable des adductions d'eau villageoise, il importe de prendre en compte les « représentations locales de l'eau et la diversité des normes endogènes de sa gestion » (Bonnassieux A. , 2010).

6.1.3. Des limites du langage mythique à l'ouverture aux valeurs universelles :

Selon Mboua (2014), « l'ouverture à d'autres cultures introduit l'être humain dans l'universel » (Mboua, 2014, p. 68). Certes selon l'explication de Mboua (2012), « Trouver un langage commun en éthique signifie avoir les mêmes bases sur lesquelles repose le fondement de l'éthique » (Mboua, 2012, p. 17). Et pour Mboua (2012), « toute prétention à une vérité universelle serait un non-respect des cultures » (Mboua, 2012, p. 17). Mais le constat comme le fait remarquer Mboua (2012) est que « Aujourd'hui, les Africains vivent de plus en plus en ville avec des mentalités influencées par le modernisme » (Mboua, 2012). Ainsi le nombre d'initié diminue et la conséquence est que le langage mythique reste compréhensible à une minorité. Par ailleurs, le rôle de la majorité se limite seulement au conformisme par rapport à la tradition. Pour Mboua (2012), « l'observance aveugle des exigences des mythes ou des valeurs n'est pas favorable à l'agir moral responsable » (Mboua, 2012, p. 222). Pour lui, « dans une pratique où l'être humain ne comprend pas les valeurs traditionnelles, les proverbes et le langage mythique, l'agir sera limité uniquement au contenu des mythes et son accomplissement dépendra uniquement des facteurs externes » (Mboua, 2012, p. 222).

Comme l'explique Mboua (2012), « un retour aux mythes offre toujours de nouvelles interprétations, de nouvelles voies pour la compréhension du « soi », du monde et du vivre ensemble » (Mboua, 2012, p. 223). Mboua (2012) exprime également ce qu'il déplore pour le citoyen africain, la compréhension des mythes. Il fait observer que « plusieurs Africains connaissent les mythes sans comprendre la signification ou les interprétations » (Mboua, 2012, p. 223). Il invite à un dépassement. Selon l'explication de Mboua (2012), « pour que l'éthique joue son rôle dans le vivre ensemble, elle doit dépasser le langage mythique afin d'offrir un nouveau langage qui serait accessible à tous, car les normes et les valeurs sont les produits de la réflexion, de l'expérience des personnes en fonction du temps qu'elles habitent et des désirs correspondant à leur volonté de se réaliser et de s'accomplir » (Mboua, 2012, p. 215). Pour lui, « La manière dont les récits et les mythes sont présentés semble ne plus convenir à l'Africain dans sa quête de sens et son contexte d'existence. De plus, cela ne permet pas de répondre aux problèmes nouveaux qui se présentent à lui et ne favorise pas aussi la critique ou le questionnement de la tradition. » (Mboua, 2012, p. 215)

Kä Mana aussi évoque la question des limites du langage mythique dans l'agir en éthique. Selon Kä Mana (1993), pour résoudre les problèmes éthiques, les Africains doivent changer de mentalité en passant du langage « des mythes qui font rêver en problèmes qui font réfléchir, convertir des problèmes qui font réfléchir en énergie qui nous font agir » (Mana, 1993). Et selon l'explication de Mboua (2012), « les mythes et les récits, non compris, font que l'être humain

développe une attitude conformiste. ... Il n'est pas donné à tout le monde de comprendre le langage mythique qui nécessite l'exégèse. » (Mboua, 2012, p. 225). Mais en réalité le problème se pose au niveau du langage, du canal ou encore du contenant alors que ce qui est fondamental c'est bien le contenu, c'est-à-dire les valeurs que véhiculent ces mythes. Un travail de fond doit être fait pour mettre au jour ces valeurs culturelles, trouver d'autres canaux pour les présenter, afin de les faire communier aux valeurs universelles ou de révéler la dimension universelle de ces valeurs culturelles.

Selon l'explication de Mboua (2012), « il faut nécessairement une ouverture à d'autres théories éthiques » (Mboua, 2012, p. 60). Kā Mana exprime cette nécessité en disant que « reconstruire l'Afrique devient une exigence de dialogue avec d'autres formes de théologies, d'autres perceptions de la transcendance et d'autres propositions éthiques » (Mana, 1993, pp. 116-117). Et comme le soutient Mboua (2012), « c'est dans l'ouverture à d'autres cultures que l'Africain pourrait évaluer sa propre culture et élaborer les moyens efficaces qui permettent la réalisation intégrale de l'être humain, du respect de l'être humain dans sa dignité » (Mboua, 2012, p. 60). Mboua (2012) et Kā Mana (1993) remettent en cause les mythologies africaines. Et pourtant les valeurs universelles auxquelles ils recommandent aux africains de s'ouvrir sont déjà présentes dans ces mythes africains. Il convient d'entreprendre un travail de vulgarisation pour révéler davantage les valeurs universelles contenues dans les mythes africains.

6.1.4. De l'identification des valeurs phares d'une socio-culture :

Heinich (2017) pose des questions en ces termes : « Comment reconnaît-on une « valeur », au sens de principe d'évaluation et, plus spécifiquement, comment distingue-t-on une « valeur privée » d'une « valeur publique », une « valeur » d'une « anti-valeur », une « valeur fondamentale » d'une « valeur contextuelle »? » (Heinich, 2017, p. 197). Pour Heinich, « Il existe bien un système des valeurs, pluriel, hiérarchisé, oppositionnel, donc interdépendant. Et cette pluralité ne se limite pas à la triade du beau, du bien et du vrai chère au « rationalisme philosophique » » (Heinich, 2017, p. 199). Selon l'explication de Heinich, « il ne faut pas confondre « anti-valeur » et « non-valeur » : la première est un principe disqualifiant, la seconde un principe non pertinent » (Heinich, 2017, p. 220). Heinich donne l'exemple de la valeur de la beauté. « La beauté d'une personne sera une anti-valeur pour une mère de famille recrutant une baby-sitter ; une non-valeur dans un contexte de recrutement à un poste d'ouvrière ou, plus encore, d'ouvrier ; une valeur privée dans le cadre d'un recrutement à un poste d'agent commercial ; et une valeur publique s'il s'agit de recruter une hôtesse d'accueil ou, mieux encore, de sélectionner une Miss » (Heinich, 2017, p. 220).

Il y a des valeurs que partagent ceux qui vivent dans une même socio-culture. Et ces valeurs sont à identifier. Comme disent Droz et Lavigne (2006), il importe d'identifier « des valeurs phares locales partagées par les membres d'une socio-culture donnée » (Droz & Lavigne, 2006, p. 97). Il y a des valeurs qui tout en s'ouvrant à d'autres peuples, sont caractéristiques et vécues de façon particulière par les membres d'une même culture. On distingue ces membres à ces valeurs. C'est ce que défend Heinich (2017) qui écrit : « Une valeur est à large spectre, temporel autant que spatial : elle implique à la fois le long terme et l'universalité, en tout cas présumé. Autrement dit, elle ne joue son rôle de valeur qu'à condition d'être à peu près commune à tous les participants d'une même culture. » (Heinich, 2017, p. 201).

De l'invalidation aux défis éthiques de l'application des valeurs :

Une valeur n'est pas remise en cause par les conséquences négatives de son application. Comme l'explique Heinich (2017), « le calcul rationnel des conséquences est sans conséquence sur la valeur » (Heinich, 2017, p. 204). Heinich donne l'exemple de la valeur de la solidarité. Pour elle, « même si l'accueil d'un grand nombre de réfugiés doit entraîner des effets négatifs sur le pays hôte, la solidarité n'en demeure pas moins une valeur » (Heinich, 2017, p. 204). En outre si une valeur ne peut être remise en cause, elle peut être placée après d'autres valeurs. La manière d'hierarchiser les valeurs est spécifique à une communauté en fonction de ses options. Comme le montre Heinich (2017), « la seule façon d'invalider une valeur consiste à lui préférer, contextuellement, une autre valeur » (Heinich, 2017, p. 204). Heinich donne cet exemple : « placer la sécurité, ou le confort, avant la solidarité » (Heinich, 2017, p. 204). Mais la manière de mettre en application une valeur peut être remise en cause. Ainsi si la valeur demeure incontestable, comme le défend Heinich (2017), c'est « la mise en œuvre d'une valeur qui est discutable – pas la valeur elle-même » (Heinich, 2017, p. 204).

Il y a selon Mboua (2014), « des défis éthiques relatifs au développement pour le progrès » (Mboua, 2014, p. 7). Ainsi chacun doit s'engager à « vivre les valeurs qui ouvrent au dépassement de soi pour élargir ses horizons de connaissance » (Mboua, 2014, p. 7). Ce processus éthique pose des défis éthiques, l'application de valeurs éthiques. Plusieurs valeurs sont identifiables : la dignité humaine, la responsabilité, la solidarité, le bien commun, la participation et d'autres valeurs. Ainsi, la question du développement pour le progrès nécessite la participation de tous. Chacun apporte sa contribution selon ses possibilités. De plus comme le montre Mboua (2014), « Le développement pour le progrès nécessite que l'être humain assume sa responsabilité. C'est de cette manière qu'il pourra promouvoir sa dignité d'homme et de femme qui est de vivre l'amour de soi et de l'autre » (Mboua, 2014, p. 8).

L'amélioration des conditions de vie :

Mboua (2014) met en exergue l'amélioration des conditions de vie de l'homme. « L'éthique du développement pour le progrès est une approche qui cherche comment améliorer les conditions de vie humaine à tous les niveaux : social, économique, politique, spirituel et religieux » (Mboua, 2014, p. 7). Cette éthique insiste sur l'engagement de chacun et de tous à travers des actes libres et responsables. Ainsi le processus qui conduit à l'accès durable à l'eau potable est en lui-même une question éthique dans tous ses aspects. La responsabilité vise non seulement les générations présentes mais aussi celles à venir. Ainsi « l'africain doit construire et promouvoir l'amélioration de sa condition de vie ainsi que celle des générations futures » (Mboua, 2014, p. 8). Dans ce processus éthique qui conduit à l'amélioration des conditions de vie, Mboua montre que « chacun doit avoir une attitude objective par rapport aux valeurs fondamentales reconnues par le sens commun. Ce sera une façon d'assumer les choix qu'il fait dans sa vie. » (Mboua, 2014, p. 9). Dans cette démarche pour l'amélioration des conditions de vie, Mboua opte pour une approche à laquelle nous adhérons totalement. Comme il le montre, « pour que les actions humaines concourent au développement pour le progrès, il faut aller chercher des solutions à la racine même de la personne, notamment dans la manière dont elle saisit le monde et sa propre sensibilité par rapport à son vécu existentiel » (Mboua, 2014, p. 10). Ainsi la dimension culturelle est fondamentale dans ce processus. Comme il le montre, « Quand l'être humain fait face à une situation, il n'a pas à réinventer la roue. Il part des éléments de la culture » (Mboua, 2014, p. 11). Comme il le soutient, « Le développement pour le progrès contribue à amener l'être humain à rester debout. Mais pour y parvenir, ses actions doivent pénétrer les racines les plus profondes et les droits fondamentaux humains » (Mboua, 2014, pp. 12-13). C'est en l'être humain lui-même qu'il faut chercher la réponse. Comme le soutient Mboua, « l'éthique du développement pour le progrès est anthropocentrique, c'est-à-dire elle place l'être humain au centre de ses activités » (Mboua, 2014, p. 13). Selon l'explication de Mboua (2014) « l'analyse critique a révélé que le progrès technique, dans sa course effrénée à l'efficacité et à la rentabilité, s'est éloigné de son objectif premier qui est l'amélioration des conditions de la vie humaine, en élargissant les possibilités de choix » (Mboua, 2014).

L'engagement pour le bien commun :

Pour Mboua (2014), « l'idée centrale dans la solidarité est le partage, la mise en commun de l'ensemble de relations à l'intérieur d'une communauté. Sur ce plan, c'est tout le monde qui y participe : chacun à la mesure de ses moyens. » (Mboua, 2014, p. 64). Selon l'explication de Mboua, « la relation dialectique fait que ce qui est reçu d'une partie rend l'autre capable de garantir le bien

commun et de faire croître la force vitale de tous. » (Mboua, 2014, p. 65). Mboua montre aussi que « Le rapport aux autres nécessite un engagement pour le bien commun. C'est là une des façons de vivre la solidarité, l'hospitalité et la coopération. La solidarité appelle à la co-responsabilité, c'est-à-dire que tous les membres de la communauté se sentent responsables de la vie du groupe et chacun apporte sa contribution pour le développement. » (Mboua, 2014, p. 63).

6.2. Fondements métaphysiques de l'éthique de la co-responsabilité

L'éthique est une discipline, une branche de la philosophie. L'éthique pour sa solidité a besoin de rester connectée à sa source qu'est l'ontologie, la science de l'être en tant qu'être et qui relève de la métaphysique. Le Pape François (2015) a fait observer que : « il manque aujourd'hui à l'homme une éthique solide, une culture et une spiritualité qui le limite réellement et le contiennent dans une abnégation lucide » (François, 2015, p. 101). Dans cette démarche de recherche de fondement solide de l'éthique de la co-responsabilité, il importe de rappeler la place centrale de la métaphysique, de s'inscrire dans la dynamique générale des fondements métaphysiques et d'assumer les concepts fondamentaux que sont la finalité et la vulnérabilité.

6.2.1. Des éléments de fondements métaphysiques :

La place capitale de la métaphysique

La métaphysique est selon le dictionnaire Larousse, « la partie de la philosophie qui traite des premiers principes de nos connaissances et des idées universelles ». Elle est, au cœur de la philosophie qui est la mère des sciences, la science des principes. Il convient donc de faire recours à la métaphysique pour comprendre les bases de l'éthique de l'eau, l'éthique de la co-responsabilité. Hans Jonas (1998) reconnaît la place capitale de la métaphysique. Pour fonder ce qui est humain, il faut avoir recours à la métaphysique qui instruit sur la connaissance des bases, du socle, de l'être en tant qu'être. La métaphysique instruit sur l'ontologie, sur le noumène et non sur les faits ou sur les phénomènes. Elle révèle le fond des choses. Pour Hans Jonas (1998), « sur le fondement de l'humain au sens véritable, et du devoir être de l'homme, seule la métaphysique nous instruit, avec la connaissance tout autre qu'elle a de l'essence, une connaissance non pas phénoménologique mais ontologique » (Jonas, 1998, p. 90). La métaphysique seule précise la responsabilité de l'homme. L'homme ne doit pas par son laisser-aller causer la disparition du monde. Il doit considérer l'importance du mobile pour lequel il pourra mener des actions en vue de la protection de l'environnement. L'homme ne peut pas ne pas être, il doit œuvrer pour la permanence de sa vie sur la terre. Il ne doit pas causer son propre suicide. Comme l'explique Hans Jonas (1998), « la

métaphysique seule est capable de nous dire pourquoi l'homme doit être, et n'a donc pas le droit de provoquer sa disparition du monde ou de la permettre par simple négligence » (Jonas, 1998, p. 90).

Hans Jonas (1998) précise aussi la manière dont l'homme doit être et exercer sa responsabilité dans le monde. L'homme doit pouvoir user de sa raison et trouver les moyens nécessaires pour s'assurer une vie digne et permanente sur cette terre. Hans Jonas (1998) s'exprime en ces termes : « Comment l'homme doit être afin d'honorer et non pas de rejeter la raison en vertu de laquelle il doit être. Le « pourquoi » obligeant l'humanité à l'existence interdit tout d'abord le suicide physique de l'espèce (alors que nul impératif biologique ne s'y oppose) » (Jonas, 1998, p. 91). Ainsi la métaphysique a cette capacité de donner à l'homme les moyens de nous éclairer sur notre situation et celle de la nature dans laquelle nous sommes. Elle permet à l'homme d'ouvrir grands les yeux sur notre réalité. Hans Jonas (1998) évoque en ce sens, « la nécessité nouvelle de la métaphysique, qui doit, par sa vision, nous armer contre la cécité » (Jonas, 1998, p. 91).

Passage de l'être au devoir

La question se pose de savoir comment passer du fondement ontologique à l'éthique, au devoir moral. Le fait d'être suffit-il pour exiger un devoir de l'homme envers cet être ? En d'autres termes, la vérité d'une chose suffit-elle pour fonder le devoir à son endroit ? L'enjeu de cette question est bien ceci : y a-t-il un lien entre l'être et le devoir ? Hans Jonas (1998) s'interroge en ces termes : « Il y a donc des états de choses fondés ontologiquement, et par conséquent des justifications ontologiques à l'énonciation de tels états de choses. Mais un devoir est-il aussi un état de choses ? Un « tu dois » peut-il se ramener à un « c'est ainsi » ? La valeur d'un commandement, à la vérité d'un commandement, à la vérité d'un savoir ? Est-il sensé de parler d'une valeur en soi et de sa force d'obligation ? Bref, y a-t-il une justification ontologique pour la légitimité de son exigence à notre rencontre ? » (Jonas, 1998, p. 74). Pour Hans Jonas (1998), « la réponse à ces questions, dont l'enjeu est finalement de savoir s'il existe logiquement un pont menant de l'Être au devoir, et par là une objectivité de la morale, restera sans doute à jamais l'objet de controverses » (Jonas, 1998, p. 75).

L'être manifeste non seulement ce qu'il est mais également notre devoir à son endroit. C'est en cela que l'éthique elle-même a aussi un fondement ontologique. Il y a en l'homme des indices auxquels il faut faire appel pour justifier son devoir envers tout être. Mais on trouve aussi en tout être le fondement ontologique du devoir de l'homme à son endroit. Comme l'explique Hans Jonas (1998), « pour fonder une éthique du futur, je confesserai d'abord ma croyance métaphysique : l'Être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas seulement ce qu'il est, mais également ce

que nous lui devons. L'éthique aussi a un fondement ontologique. Ce fondement présente plusieurs strates : il se situe d'abord pour nous dans l'être de l'homme mais, au-delà, dans le fondement de l'Être en général. » (Jonas, 1998, p. 76).

Dans cette optique de reconnaître dans la nature les sources de la responsabilité de l'homme à l'endroit de cette dernière, Hans Jonas est rejoint et soutenu par plusieurs auteurs dont Larrère et Larrère (2009) et Rameix (1996). Pour Larrère et Larrère (2009), il est question de « faire de la nature l'objet non seulement d'une obligation indirecte (préserver les conditions de survie de l'humanité), mais également directe, de reconnaître une valeur intrinsèque » (Larrère & Larrère, 2009, p. 239). En ce qui concerne Rameix (1996), il défend avec Hans Jonas la position philosophique suivant laquelle : « l'écologie restaure l'extériorité perdue : la nature est indicatrice de valeurs pour l'homme » (Rameix, 1996).

Dans le domaine de la réflexion métaphysique, Leibniz occupe une place de choix à travers les questions fondamentales qu'il pose. Reprenant l'une des questions de Leibniz : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », Hans Jonas (1995) pose la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose qui vaut plutôt que rien ? » (Jonas, 1995, p. 101). Et comme l'explique Rameix (1996), « ce qui vaut plutôt que rien, la nature nous l'indique : c'est la vie » (Rameix, 1996). Ainsi, le passage du monde inanimé au monde animé dans le fondement de la responsabilité de l'homme envers la nature est assez visible. Hans Jonas (1995) se fonde sur la biologie pour soutenir que « l'être – ce qui est – fonde le devoir-être – ce qui doit-être » (Jonas, 1995). En effet, comme l'explique Rameix (1996), « la vie est un système de résistance à la mort. La vie comporterait donc, en elle-même, comme une pré-morale, en quelque sorte, en ce sens que la vie s'évalue elle-même comme bonne » (Rameix, 1996).

La nouveauté qu'apporte Hans Jonas est qu'il reconnaît que la nature en général et pas seulement humaine, est objet de moralité. L'homme a désormais un devoir moral vis-à-vis de toutes les espèces vivantes, toute la biosphère. Selon les mots de Hans Jonas (1995), « il n'est plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extrahumaine, la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenue, par le fait même, un bien confié à l'homme » (Jonas, 1995). Hans Jonas défend le droit de la nature d'intégrer la sphère de la moralité non seulement pour le bien que cette nature procure à l'homme mais surtout pour son propre bien. La nature en elle-même est un bien propre et l'homme doit œuvrer pour la protection de ce bien en lui-même. Hans Jonas (1995) écrit en ce sens : « elle (la nature) a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit » (Jonas, 1995).

Une métaphysique qui protège l'être

Pour contribuer à la fondation d'une nouvelle éthique qui dépasse l'humain et s'ouvre à toute la biosphère, il importe de repenser la métaphysique qui est le socle de toute éthique. En d'autres termes face aux nouveaux défis éthiques auxquels le monde est confronté, la nécessité d'une nouvelle métaphysique est une réalité. Nous avons besoin d'une nouvelle forme de métaphysique. Hans Jonas parle de métaphysique à contenu matériel. Cette discipline vise la protection de l'Être, l'être aussi bien de l'homme que de tous les éléments de l'environnement. Comme le montre Hans Jonas (1998), « nous avons à nouveau besoin de la métaphysique – non pas d'une métaphysique simplement formelle, comme celle tentée auparavant, qui nous dit pourquoi l'homme doit être, et pourquoi aussi nous en portons la responsabilité, mais cette fois d'une métaphysique à contenu matériel, protégeant l'Être, dont il faut ainsi répondre » (Jonas, 1998, p. 110). Il est désormais question d'une métaphysique qui fait penser la prise en charge éthique de tous les êtres de la biosphère par l'homme.

Quelques éléments de fondements métaphysiques

La métaphysique étant la science de l'être en tant qu'être, selon Gusdorf (1953), « l'évidence première qui fonde toute métaphysique est dévoilement d'un parti pris de l'être » (Gusdorf, 1953, p. 247). La métaphysique permet de lever un coin de voile sur le mystère de l'être. Pour comprendre le fondement métaphysique de tous les êtres en général et des êtres vivants en particulier, il convient de partir du constat que tout être vivant est relié intrinsèquement à la terre de par son corps. L'être vivant réalise sa subsistance grâce aux ressources de la terre. Nous dirons la même chose concernant la nécessité de boire. L'eau c'est la vie. L'homme par exemple ne maintient la vie qu'en échangeant constamment avec la nature, en prenant l'eau dont il use et s'abreuve à la nature. Nous tenons ici le fondement ontologique de la nécessité de boire.

Pour expliquer ce qu'on entend par fondement ontologique, Hans Jonas (1998) donne l'exemple que voici : « la nécessité de manger a un fondement ontologique, à savoir dans notre constitution ontologique elle-même en tant qu'êtres métabolisants : nous n'existons qu'en vertu d'un échange continu de matière avec le monde extérieur » (Jonas, 1998, p. 72). Comme le fait remarquer Hans Jonas (1998), « la nécessité ontologique de manger est absolue et ne souffre pas d'exception » (Jonas, 1998, pp. 72-73). Le fondement ontologique défini par Hans Jonas est la relation entre l'être humain et tous les êtres de la nature en tant que ces derniers contribuent d'une manière ou d'une autre à la croissance de la substance. Le fondement ontologique est donc compris

comme la relation, l'interconnection qu'il y a entre tous les êtres, une sorte de communion qui atteste de la continuité de l'être.

Le fondement ontologique est une qualité liée intrinsèquement à l'être de la chose. On ne peut séparer cette qualité de l'être de la chose. Selon Hans Jonas (1998), « on appellera fondement ontologique le recours à une qualité qui appartient indissociablement à l'Être de la chose, comme le métabolisme à l'organisme, où la qualité appartient même exclusivement à la chose et à aucune autre » (Jonas, 1998, p. 73). Le fondement ontologique évoque ce qui appartient à, en d'autres termes ce qui est inhérent à une chose, ce dont on ne peut pas se départir, ce qui fait corps avec la chose et qui lui est inséparable. Comme le montre Hans Jonas (1998), « que Socrate soit mortel parce que la mortalité fait partie de l'être de l'homme, c'est là un fondement ontologique, qui vaut a priori si « l'être de l'homme » posé à la base est connu de façon correcte » (Jonas, 1998, p. 74). Ce lien ontologique manifeste dans la relation de l'être à la nature, spécialement physique et matérielle, l'on peut aussi l'établir pour ce qui est des valeurs et des réalités de conscience et de culture.

Il existe un lien intrinsèque entre l'ontologie et l'éthique ou la conscience des valeurs. Et comme le montre Gusdorf (1953), « il ne saurait y avoir d'ontologie sans recours à une conscience des valeurs » (Gusdorf, 1953, p. 247). Selon les explications de Semde (2015) « la pensée de Hans Jonas peut bien être rangée parmi les discours fondateurs de l'éthique environnementale » (Semde, 2015, p. 149). Plusieurs raisons sont évoquées par Semde (2015) pour justifier cette affirmation. La première raison selon Semde (2015) consiste dans le fait que « elle est un projet dont la motivation se trouve dans la situation de crise écologique » (Semde, 2015, p. 149). Ensuite pour Semde (2015), « L'éthique de la responsabilité admet le présupposé fondamental de toutes les éthiques écologiques : la nécessité de l'extension des considérations éthiques à la sphère non humaine » (Semde, 2015, p. 149). Pour satisfaire à ce projet, Hans Jonas (1995) déconstruit les discours ontologiques classiques. En d'autres termes pour lui, il faut une nouvelle forme de métaphysique. En effet, comme le relève Semde (2015), Hans Jonas « fonde sa métaphysique sur des concepts tels que ceux de la finalité et de la vulnérabilité » (Semde, 2015, p. 149) ; et de ce fait, il « se sert de concepts classiques, dont il élargit cependant l'extension, pour justifier la possibilité de passer de l'être au devoir. Ces concepts sont ceux de la finalité et de la vulnérabilité. Ils s'inscrivent dans la structure, dans l'équipement de l'être de la nature et dans l'être de l'homme, de telle sorte qu'ils conduisent au choix de l'être contre le néant. » En somme, Hans Jonas est parti de l'idée que l'éthique de la responsabilité a besoin d'un nouveau discours métaphysique sur l'être.

6.2.2. Sur le concept de fin

Pour satisfaire à la tâche du fondement métaphysique de l'éthique, Hans Jonas (1995) s'attaque d'abord à une analyse du concept de la finalité, puisque le plus souvent le concept de valeur et celui de fin sont étroitement liés. Pour savoir en quoi la nature possède des valeurs propres, on pourrait chercher à savoir si le concept de fin s'applique à elle et si cette fin lui est immanente et non extérieure. La fin c'est ce à quoi une chose est destinée, ce pour quoi une chose est faite. Du point de vue de Hans Jonas (1995), « Une fin est ce en vue de quoi une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action » (Jonas, 1995, p. 107). En ce sens Hans Jonas (1995) trouve que « La fin comme telle est domiciliée dans la nature » (Jonas, 1995). En d'autres termes pour lui, la nature a une finalité logée en son sein. Dans le cours normal des choses, c'est la nature qui est polarisée vers une finalité. En ce sens Hans Jonas (1995) fait remarquer que : « nous nous intéressons au concept de nature au nom de la théorie de la fin et non que nous nous intéressons au concept de la fin au nom de la théorie de la nature » (Jonas, 1995).

La sphère de la nouvelle éthique est assez large. Elle s'ouvre aux espèces non humaines, à toute la biosphère. Ce qui est commun du point de vue de l'être en tant qu'être au sujet de tous les vivants est sollicité dans le fondement de cette nouvelle éthique. Comme l'explique Hans Jonas (1995), « nous voulons – en dernière instance au nom de l'éthique – élargir le site ontologique de la fin comme telle en allant de ce qui se manifeste à la fine pointe du sujet vers ce qui est latent dans l'épaisseur de l'être... » (Jonas, 1995, p. 83). Et selon l'explication de Semde (2015), « L'investigation sur l'essence des fins se ramène à la détermination de ce qu'est une fin en soi » (Semde, 2015, p. 113).

On peut se référer à Aristote pour s'en faire une idée immédiate. Dans le domaine pratique, « la fin en soi peut se définir comme étant la fin suprême au-delà de laquelle aucune autre fin ne peut être poursuivie » (Semde, 2015, p. 113). Aristote dans son ouvrage *Politique* (H, 13, 1332a, 3 – 7) écrit : « le bonheur est la fin suprême de nos actions, celle à laquelle tout le reste se rapporte et qui par là même ne se rapporte à rien d'autre : c'est le bien suprême ». Pour Semde (2015), « La question à laquelle il faut d'abord répondre peut se formuler ainsi : existe-t-il des fins qui ne soient pas déterminées par la subjectivité humaine consciente ? Peut-on parler d'une subjectivité en dehors de la sphère humaine, en l'occurrence chez l'animal ? N'y a-t-il pas de la finalité dans la nature préconsciente ? » (Semde, 2015, p. 114).

Le lien entre finalité et valeur est assez explicite. Comme le montre Hans Jonas (1995), « en entretenant des fins ou en ayant des buts ... la nature pose également des valeurs » (Jonas, 1995, p. 109). Commentant Hans Jonas (1995), Semde (2015) trouve que « La théorie de la fin servait de propédeutique à celle de la valeur en tant que cette dernière doit servir comme fondement de la responsabilité nouvellement pensée » (Semde, 2015, p. 119). Semde est arrivé à la conclusion selon laquelle « il s'agit d'établir que la capacité d'avoir une fin constitue une valeur » (Semde, 2015, p. 119). Ainsi selon l'explication de Semde (2015), « l'être vivant, parce qu'il est organisé est finalisé » (Semde, 2015, p. 115). Semde trouve également que « Il y a de la finalité dans la nature, dans les moyens naturels, au même titre que dans les moyens artificiels » (Semde, 2015, p. 115). Mais il s'agit là d'une finalité non consciente. Ce qui lui permet de poser comme un axiome que, « la subjectivité consciente demeure déterminante dans la position des fins » (Semde, 2015, pp. 115-116). En intégrant toute la biosphère dans le domaine éthique c'est la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la nature qui s'accroît. Comme l'écrit Semde (2015), « l'éthique franchit un pas : la nature devient un sujet moral et un objet de responsabilité, parce qu'il suffit de montrer que la fin et la valeur font partie de « l'équipement de l'être » et du même coup, le gouffre entre l'être et le devoir se trouve résorbé » (Semde, 2015, p. 119).

Tous les êtres ont une finalité et c'est ce qui fonde et fait leur unité ontologique. Pour Semde (2015), « Si l'être se détermine par la finalité, il se pose en même temps comme ce qui est voulu ou doit l'être, puisque la fin se détermine comme un bien » (Semde, 2015, p. 119). L'être se situe dans le cadre d'une volonté générale. L'être par son existence a de la valeur contrairement au néant qui n'existe pas et par conséquent n'a aucune valeur. Semde (2015) explique que, « la représentation de l'être entraîne son vouloir, c'est-à-dire sa préférence par rapport au néant » (Semde, 2015, p. 119). Et lorsqu'il est question de la fin en soi, il s'agit selon Semde (2015) de prouver que « la finalité peut se concevoir comme étant telle, et nous entrons en possession de l'idée de la valeur en soi » (Semde, 2015, p. 119). Dans la cosmogonie Ayizo, le fait que l'eau est issue du sacrifice humain volontaire manifeste que la finalité de l'eau est d'entretenir la vie. Une fois posée la finalité de tous les êtres et par conséquent leur valeur reconnue, c'est la responsabilité de l'homme qui est engagée en raison justement de son niveau supérieur de conscience. Aussi, selon Semde (2015), « Il devient possible de fonder la première obligation, sans doute inconditionnelle, à partir de laquelle peuvent se déduire toutes les autres obligations et les nouvelles dimensions de la responsabilité » (Semde, 2015, pp. 119-120).

Outre la finalité, la vulnérabilité aussi met en exergue la valeur de l'être, et ainsi engage la responsabilité de l'homme à l'endroit de la nature. Semde (2015) explique que, « ce n'est pas

seulement la finalité, étendue à la nature, qui décide de la valeur d'un être et qui justifie l'exigence éthique d'un élargissement du « site ontologique » ; mais au concept de finalité s'ajoute celui de la vulnérabilité ou de la fragilité d'un être qui constitue la source d'un devoir à son égard » (Semde, 2015, p. 112). Finalité et vulnérabilité sont deux caractéristiques qui fondent la valeur ontologique de l'être. Hans Jonas (1995) s'est servi de ces deux caractéristiques pour reformuler le principe de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la nature. Hans Jonas (1995) a été largement commenté, soutenu et défendu en ce sens par Semde (2015).

6.2.3. Du concept de la vulnérabilité

Cette étape de la réflexion aborde le concept de la vulnérabilité. Il convient de partir de la conception de la vulnérabilité, puis évoquer le fondement qu'assure cette notion à la nouvelle conception de la responsabilité pour aboutir à ses implications.

Approches de la notion de la vulnérabilité

La notion de vulnérabilité figure parmi les concepts centraux sur lesquels Hans Jonas (1995) fonde sa théorie éthique de la responsabilité. La vulnérabilité se comprend comme l'absence de moyens de protection contre les adversités, contre tout ce qui peut faire mal. Pour Semde (2015), « la vulnérabilité d'un être désigne sa fragilité : il se trouve, non seulement constamment exposé à des dangers, mais encore il ne dispose pas a priori de moyens pour se défendre contre ces menaces » (Semde, 2015, p. 120). Le concept de la vulnérabilité occupe une place de choix chez Hans Jonas dans l'élaboration de sa nouvelle éthique de la responsabilité. Comme le montre Semde (2015), « c'est à travers l'analyse du concept de vulnérabilité que Hans Jonas tente de déterminer le type d'obligation qui constitue le contenu de la nouvelle éthique » (Semde, 2015, p. 122). Pour Semde (2015), « La vulnérabilité de la nature n'est pas une simple idée, elle correspond à une réalité attestée par les conséquences de l'action humaine sur la nature » (Semde, 2015, p. 122). En d'autres termes selon Semde (2015), « c'est la crise écologique qui se manifeste à travers la détérioration de l'environnement qui justifie l'idée d'une vulnérabilité de la nature » (Semde, 2015, p. 122). Cette vulnérabilité de la nature remet fondamentalement en cause l'idée reçue d'une nature stable, compacte, immuable, impassible et éternelle. Elle introduit dans la perception humaine du réel une dose de subjectivité immanente à la nature elle-même, et de ce fait, une valeur liée à l'être de la nature. Car introduire la vulnérabilité, c'est intégrer le risque, la probabilité d'accident ou de drame. Ainsi pour Droz et Lavigne (2006), « être vulnérable c'est être exposé aux risques, aux chocs mais c'est aussi ne pas avoir les moyens de s'en sortir ou de se défendre » (Droz & Lavigne, 2006, p. 151). Pour Semde (2015), « la vulnérabilité s'interprète en fonction de la vision que nous avons de

la nature et de nos relations qui découlent d'une telle vision. » (Semde, 2015, p. 122). Mais comme l'explique Semde (2015), « il convient de remarquer, d'entrée de jeu, qu'une telle considération ne s'inaugure pas avec lui » (Semde, 2015, p. 120). Semde (2015) l'exprime en d'autres mots, « fonder l'éthique sur la vulnérabilité n'est pas proprement une invention jonassienne » (Semde, 2015, p. 121). Alors la question se pose de savoir ce que Hans Jonas apporte de nouveau quand il se sert du concept de la vulnérabilité pour fonder l'éthique de la responsabilité. La réponse à cette question paraît d'emblée simple pour Semde (2015) et s'énonce en ces termes : « conformément au principe de toute éthique environnementale, Hans Jonas ne réduit pas la vulnérabilité à l'homme, mais l'élargit à la nature entière » (Semde, 2015, p. 121).

La réalité de la vulnérabilité est plus observée au plan social, au niveau humain. Comme le montre Semde (2015), « sur le plan social, certaines couches de la population sont parfois considérées comme plus vulnérables que d'autres par rapport, par exemple, à des maladies ou aux conséquences liées aux conflits » (Semde, 2015, p. 120). Et cette vulnérabilité incite à la prise de décisions pour leur prise en charge. Selon Semde (2015), « la conscience de cette vulnérabilité engage parfois à des actions ou à des prises de décisions qui visent la protection de ces personnes, ce qui correspond déjà à une attitude « éthique » » (Semde, 2015, p. 120). Mais à y regarder de près, au fond la vulnérabilité est constitutive de la nature de l'homme. Car comme le montre Semde (2015), « de tous les êtres de la nature, il (l'homme) apparaît comme le plus faible, ne disposant d'aucun moyen physique naturel pour affronter les obstacles qui s'opposent à la conservation de son être » (Semde, 2015, p. 120). Contrairement aux autres animaux qui sont dotés par exemple de poils, de plumes, de cornes, d'écailles, pour se défendre contre le danger, l'homme n'en dispose pas. En conséquence selon Semde (2015), « il (l'homme) est contraint à des efforts de création d'outils, de telle sorte que l'ensemble de toutes ses activités, en les ramenant au besoin de sécurité, peuvent s'expliquer par la conscience de sa vulnérabilité » (Semde, 2015, p. 120). L'homme en est capable car il est doté de la raison, du feu de la connaissance et c'est là que réside toute sa responsabilité.

Fondements du concept de la vulnérabilité

La thèse de Hans Jonas ici consiste à dire que la représentation d'un être comme vulnérable doit s'accompagner d'emblée du sentiment de responsabilité à son égard. Ainsi pour Hans Jonas (1998), « l'exigence d'un Etre de valeur devient concrète en s'adressant à moi en tant que sujet pratique, si cet Etre est un Etre vulnérable, comme le vivant l'est toujours par essence dans sa fragilité » (Jonas, 1998). Alors, pour Hans Jonas (1998), il se produit que « l'appel général de tout être doté de valeur précaire me vise très actuellement et devient pour moi un commandement »

(Jonas, 1998, p. 80). Hans Jonas (1995) soutient que « l'éthique doit se fonder sur l'ontologie, ce qui signifie que cette dernière demeure la philosophie première, celle à partir de laquelle peuvent se déterminer mes obligations éthiques. Dans cette perspective la vulnérabilité, pour interpeler sur le plan éthique, doit d'abord être approchée comme un concept ontologique » (Jonas, 1995, p. 83). Comme le montre Semde (2015), « pour que la vulnérabilité se transforme en un principe éthique il faut qu'elle permette, selon la logique de Hans Jonas, de relier l'être au devoir, dans la mesure où l'éthique doit avoir un fondement ontologique » (Semde, 2015, p. 123). Pour Semde (2015), « la vulnérabilité doit assumer ici le même rôle que celui de la fin : établir un pont entre l'être et le devoir, afin que la responsabilité comme principe éthique puisse recevoir un fondement ontologique » (Semde, 2015, p. 123).

Implications

Si la vulnérabilité de la nature est une nouveauté, si la nature devient un objet de responsabilité, Hans Jonas (1995) pose les questions suivantes : « Quel type d'obligation s'y manifeste ? Est-ce simplement la prudence qui recommande de ne pas tuer la poule aux oeufs d'or ou de ne pas scier la branche sur laquelle on est assis ? Mais le « on » qui y est assis et qui tombe peut-être dans l'abîme : qui est-ce ? Et quel est mon intérêt à ce qu'il soit assis ou qu'il tombe ? » (Jonas, 1995, p. 32). La vulnérabilité de la nature est un appel à la responsabilité de l'homme pour la protection de cette nature. Ainsi comme le montre Semde (2015), « la conscience de la vulnérabilité d'un être doit exiger de le protéger, et cela surtout dans le cas où nos actes peuvent accroître cette précarité » (Semde, 2015, p. 123). Mais au nom de quoi l'homme doit-il protéger les êtres vulnérables ? Au nom de l'Être soutient Hans Jonas (1998) ; en d'autres termes selon Hans Jonas (1998), « parce que l'être est éthiquement préférable au néant : « le oui à la vie, dit-il, doit l'emporter ... » » (Jonas, 1998).

L'autre question qui surgit d'après Hans Jonas (1998) est la suivante : « pourquoi faut-il préférer l'être au néant ? » (Jonas, 1998). Pour répondre à cette question, Hans Jonas (1998) fait recours à la démarche kantienne. Pour Hans Jonas (1998), « le choix de l'être contre le Néant s'impose comme un impératif catégorique, inconditionnel, à partir duquel peuvent être déduits tous les autres principes de l'éthique de la responsabilité » (Jonas, 1998). Pour Hans Jonas (1998), « « L'humanité doit être », voilà l'impératif, le fondement de tout l'édifice de l'éthique de la responsabilité » (Jonas, 1998). Hans Jonas (1998) refuse le recours à Dieu pour justifier le choix de l'être, c'est-à-dire pour justifier notre responsabilité : en tant qu'elle repose sur la liberté, donnée ontologique fondamentale de l'homme. La responsabilité pour Hans Jonas (1998), « existe avec ou sans Dieu, et à plus forte raison, naturellement, avec ou sans tribunal terrestre » (Jonas, 1998, p.

77). Ce qui ne contredit aucunement que l'être soit posé par Dieu libre et responsable de son propre devenir.

De la vulnérabilité à la responsabilité

La figure du fragile que présente Hans Jonas (1995) est celle de l'enfant nouveau-né en toute vulnérabilité. Dans ce sens le modèle de la responsabilité est pour Hans Jonas (1995) la relation parentale. Pour Hans Jonas (1995), « l'évident dénuement du nouveau-né, que ceux qui l'ont engendré ont le pouvoir de faire vivre – ou de laisser mourir –, manifeste l'obligation irréfutable de lui venir en aide » (Jonas, 1995, pp. 64-65). Et comme le montre Hans Jonas (1995), « c'est une obligation naturelle (un sentiment immédiat) et non contractuelle ». Le nouveau-né attend tout de ses parents. Dans sa situation de vulnérabilité, il n'a et ne peut exercer aucune responsabilité vis-à-vis de ses parents, il reçoit tout d'eux. Selon l'explication de Larrère et Larrère (2009) au sujet de cette nouvelle dimension de la responsabilité, « elle n'est pas réciproque, ne crée aucune obligation correspondante chez celui qui en est l'objet » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238).

Nous faisons face à de nouvelles approches de la responsabilité. Comme l'explique Côté (2006), « poursuivant un mouvement amorcé à l'époque de la solidarité, l'objet de la responsabilité se déplace du dommage à réparer vers le « fragile » » (Côté, 2006, p. 117). Pour Paul Ricoeur, « nous ne sommes plus responsables de quoi mais de qui ». Avant, nous étions responsables de la chaîne causale action-dommages-réparation ; maintenant, « la responsabilité morale englobe le rapport « entre l'auteur de l'action et celui qui la subit », la condition étant que ce dernier se trouve dans une condition de vulnérabilité » (Côté, 2006, p. 117). Et seul l'homme doit répondre du sort des êtres vulnérables. Car comme le montre Rameix (1996), « l'homme est cet être que la préservation du plus fragile et du plus menacé appelle à la responsabilité » (Rameix, 1996).

Avec le développement de la technologie, la nature s'est révélée plus vulnérable. Comme le montrent Larrère et Larrère (2009), « c'est quand les choses se sont inversées, que la démesure de la puissance humaine a révélé une nature fragile, menacée, qu'est apparue une nouvelle dimension de la responsabilité » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238). Larrère et Larrère (2009) précisent que « notre puissance, c'est-à-dire non seulement notre faire effectif, mais notre pouvoir de faire, est ainsi la mesure de notre responsabilité » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238).

Selon les explications de Larrère et Larrère (2009), « Jonas introduit une définition de la responsabilité par anticipation : être responsable, c'est répondre d'un être (ou d'un objet) et en prendre soin pendant une longue période » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238). Ainsi les êtres nous lancent un appel. Le cri des êtres vulnérables nous appelle à ma responsabilité. C'est un

commandement, c'est un devoir pour moi de sauvegarder leur intégrité, d'assurer leur protection. Selon Hans Jonas (1998), « il se produit que l'appel général de tout être doté de valeur précaire me vise très actuellement et devient pour moi un commandement » (Jonas, 1998, p. 80). Ainsi l'être des personnes qui manquent d'eau potable et l'être de la ressource en eau comme élément de la nature engagent à la responsabilité. Et le fragile peut s'interpréter comme la nature menacée, il peut aussi s'interpréter comme les générations futures qui risquent de subir les conséquences néfastes de la dégradation de notre environnement.

La vulnérabilité de la nature est la conséquence de nos actes. Mais pour Semde (2015), « affirmer cela ne justifie encore en rien l'obligation de faire de la nature un objet de responsabilité ou même un sujet moral » (Semde, 2015, p. 122). Il faut que cette vulnérabilité soit perçue comme un mal. L'idée de la vulnérabilité de la nature en général et de l'eau en particulier est présente dans la tradition Ayizo. Cette idée est justifiée par des interdits liés à l'eau dans la cosmogonie Ayizo. Ainsi pour ne pas salir l'eau, il est interdit aux femmes en menstrues et aux femmes nourrices d'aller aux points d'eau, il est interdit de laisser des saletés aux abords des points d'eau. Et selon Semde (2015), « on peut dès lors suggérer que la fragilité de la nature accroît celle de l'homme, non seulement comme individu, mais aussi et surtout comme espèce » (Semde, 2015, p. 122). Comme le montre Semde (2015), « pour que la réalité (de l'être ou de la chose dont je me sens responsable) soit voulue par moi et que cela devienne pour moi une obligation morale, il faut qu'elle appartienne à la sphère de mon pouvoir et que j'en ai conscience » (Semde, 2015, p. 137). En d'autres termes pour Semde (2015), « je ne peux exercer une responsabilité que pour une chose ou un être dont j'ai conscience qu'elle peut être par moi menacée ou qu'elle a besoin de moi pour persister dans son existence » (Semde, 2015, pp. 137-138). Pour Hans Jonas (1995), « on peut seulement être responsable pour ce qui change, pour ce qui est menacé de dépérissement et de déclin, bref pour le périssable dans son caractère périssable » (Jonas, 1995, p. 242). Selon Larrère et Larrère (2009), « cette responsabilité ne suppose pas que l'on se trouve en face d'un sujet (le nouveau-né ne « demande » rien) ; encore moins d'un sujet conscient. Elle porte sur l'avenir, sur l'existence même d'un avenir » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238). Cette responsabilité comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « engage tout ce qui est précaire, dont le maintien dans l'existence est problématique » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238). Et comme le montre Droz et Lavigne (2006), « lorsque l'on pense le développement durable, la prise en compte du risque et de l'incertitude est indispensable afin de réduire la vulnérabilité et améliorer la résilience, notions clefs pour réfléchir aux enjeux éthiques » (Droz & Lavigne, 2006, p. 151).

La vulnérabilité des générations futures est aussi le risque que l'on court. Comme l'explique Semde (2015), « la fragilité se manifeste encore lorsque l'on sait que le choix de l'être implique, non seulement l'existence des générations actuelles, mais encore celle des générations futures » (Semde, 2015, p. 124). Ainsi selon Semde (2015), « Ce n'est pas seulement l'humanité présente qu'il faut protéger, mais même celle à venir (et surtout elle) » (Semde, 2015, p. 122). Plus radicalement, ce n'est pas seulement la nature actuelle qu'il faut protéger, mais également celle future, celle des humains à venir. En ce sens comme l'explique Semde (2015) « l'éthique de la responsabilité se construit comme une éthique du futur » (Semde, 2015, p. 124).

Si l'on comprend que cette éthique de la responsabilité porte également sur le rapport de l'humain à l'eau, on apprécie à sa juste valeur ce parcours qui a permis de partir de la métaphysique pour comprendre les bases de l'éthique de l'eau. L'être manifeste ce qu'il est et notre devoir à son endroit. La nature en général est désormais objet de moralité pour le bien qu'elle procure à l'homme et pour son propre bien. Nous avons un nouveau discours métaphysique sur l'être fondé sur la finalité et la vulnérabilité. La capacité d'avoir une fin constitue une valeur selon Semde (2015). Tous les êtres ont une finalité et c'est ce qui fonde et fait leur unité ontologique. La nouveauté est que la vulnérabilité qui est constitutive de la nature de l'homme, Hans Jonas l'élargit à la nature entière. Et la vulnérabilité de la nature qui est la conséquence des actes de l'homme est un appel à la responsabilité de l'homme pour protéger cette nature. Et pour Maillard (2011), « le sujet moral n'est plus alors « l'homme capable », mais le sujet atteint dans ses pouvoirs, touché au vif par la souffrance de l'autre, déstabilisé » (Maillard, 2011, p. 327).

6.3. Fondements éthiques de la co-responsabilité :

Il est question à ce niveau d'identifier les fondements éthiques de la co-responsabilité et de mettre en exergue les générations futures ainsi que l'heuristique de la peur.

6.3.1. La liberté, la valeur et le respect, fondements de la responsabilité :

Il est question en cette partie du passage des anciennes aux nouvelles approches de la responsabilité, l'impératif catégorique, l'être de valeur comme objet de responsabilité et la liberté comme fondement de la responsabilité.

La liberté, fondement de la responsabilité

Un lien apparent existe entre la responsabilité et la liberté. Dans la cosmogonie Ayizo, c'est en toute liberté que la femme Anansi comme le lépreux se sont transformés en eau pour les usages des hommes pour assumer leur responsabilité. Ce lien entre la liberté et la responsabilité est mis en

exergue par plusieurs auteurs dont Hans Jonas (1998). La liberté étant la capacité de choisir. L'homme a la capacité de choisir en toute connaissance de cause. La responsabilité et la liberté vont de pair, elles se complètent en l'homme. L'homme doit pouvoir répondre des actes qu'il pose. L'homme doit pouvoir se donner lui-même l'obligation de rendre compte, de répondre de ses actes, qu'il y ait ou pas une instance à qui rendre compte. Comme l'explique Hans Jonas, « la capacité de responsabilité – capacité d'ordre éthique – repose sur la faculté ontologique de l'homme à choisir, sciemment et délibérément, entre des alternatives de l'action » (Jonas, 1998, p. 76). La responsabilité est donc complémentaire de la liberté. Pour Hans Jonas (1998), « C'est le fardeau de la liberté propre à un sujet actif : je suis responsable de mon acte en tant que tel (de même que de son omission), et peu importe en l'occurrence qu'il y ait là quelqu'un pour me demander d'en répondre maintenant ou plus tard » (Jonas, 1998, pp. 76-77). Hans Jonas montre aussi que « la responsabilité existe ... avec ou sans Dieu, et à plus forte raison, naturellement, avec ou sans tribunal terrestre » (Jonas, 1998, p. 77). Les deux pôles ontologiques que constituent la liberté humaine et la teneur en valeur de l'être encadrent la responsabilité de l'homme. Ces deux pôles définissent le cadre dans lequel peut être apprécié la responsabilité de l'homme qui pose des actes. Ces deux pôles se complètent pour définir le sens de la responsabilité dont il est question. Pour Hans Jonas (1998), « la liberté humaine et la teneur en valeur de l'Être, tels sont ... les deux pôles ontologiques entre lesquels se tient la responsabilité en tant que médiation éthique » (Jonas, 1998, p. 81). Et comme poursuit Hans Jonas (1998), « Complémentaire de l'une et de l'autre, elle est fonction commune des deux. Voilà ce qui est fondamental quant à ce qu'est dans son essence la responsabilité telle que je la comprends » (Jonas, 1998, p. 81).

De tous les êtres, seul l'homme parce que doté de raison peut avoir une responsabilité. Lui seul peut répondre des dégâts, des préjudices qui sont causés par rapport à notre environnement. Selon l'explication de Hans Jonas (1998), « l'homme est le seul être connu de nous qui puisse avoir une responsabilité. Immédiatement, nous reconnaissons dans ce « pouvoir » davantage qu'une simple donnée empirique » (Jonas, 1998, p. 92). De plus l'être humain a une dotation en être, une potentialité. Selon Hans Jonas (1998), « nous y reconnaissons un critère distinctif et décisif de l'essence humaine dans sa dotation en Être » (Jonas, 1998, p. 92). Nous avons ainsi dans cette donnée un principe touchant à l'anthropologie philosophique de l'essence de « homme », et, de cette manière, précisément un principe de métaphysique – tout d'abord d'une simple métaphysique de l'homme.

L'homme est vraiment libre s'il gère sa liberté de façon que les générations futures puissent eux aussi être libres. Si ma liberté leur impose la non-liberté alors je ne suis pas vraiment libre.

Chaque génération doit pouvoir avoir une marge de manœuvre largement grande. Pour Hans Jonas (1998), « c'est l'un des premiers devoirs autoréférentiels du principe de responsabilité que de prévenir, par l'action actuelle dans la liberté, les contraintes futures imposant la non-liberté, afin de laisser ainsi largement ouverte la marge de jeu pour nous-mêmes mais aussi pour nos descendants » (Jonas, 1998, pp. 115-116). Ainsi pour la continuation de la vie sur terre, ce sacrifice vaut bien la peine. L'homme doit par son agir favoriser la perpétuation de la création. Et face à l'immensité et la beauté de la création, l'homme doit pouvoir manifester sa vénération. Comme l'explique Hans Jonas (1998), « il y va de la continuation de l'ensemble de ce prodige qu'est la création terrestre dont fait partie notre existence d'homme, et devant laquelle la piété humaine s'incline même sans « fondement » » (Jonas, 1998, p. 116).

L'homme occupe une place capitale au sein de l'environnement. Et il a un rôle prépondérant à jouer pour la protection de l'environnement et sa propre survie. Pour Nakhlé (2014), « étant donné que la condition de l'homme est en jeu, il devient légitime de prendre soin de la nature, de la protéger, de lui accorder même une dignité propre » (Nakhlé, 2014, p. 127). Et comme l'explique Nakhlé (2014), « la sauvegarde de l'environnement est donc fonction de la position qu'occupe l'homme au sein de cet environnement » (Nakhlé, 2014, p. 127). Dans le même ordre d'idée Semde (2015) identifie la responsabilité de ceux qui exercent une autorité dans la cité. Semde écrit : « on peut dire que parmi les obligations de l'autorité politique actuelle figurent ses devoirs d'assurer la santé et la survie physiques des citoyens actuels, et de prendre des mesures pour que leurs progénitures puissent continuer d'exister » (Semde, 2015, p. 141). Or comme l'explique Semde (2015), « cette santé physique implique le maintien des conditions extérieures naturelles de la vie ; ce qui veut dire la protection de l'environnement » (Semde, 2015, p. 141). Il y va donc de l'épanouissement de l'homme de prendre soin de l'environnement.

L'impératif catégorique

Hans Jonas s'inscrit dans la même démarche que Emmanuel Kant en matière d'impératif catégorique. Si Kant vise l'universalité comme norme de l'agir éthique, Hans Jonas vise la permanence d'une vie authentiquement humaine. Ainsi Hans Jonas (1995) remplace l'impératif catégorique de Kant par l'impératif suivant : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (Jonas, 1995, p. 40). Hans Jonas (1995) donne quatre formulations, positives et négatives de cet impératif, mais qui visent toujours « la survie indéfinie de l'humanité sur terre » (Jonas, 1995, p. 40). Comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « l'apparence kantienne de la formulation ne doit pas en cacher le renversement délibéré : au « tu dois donc tu peux » de Kant, Jonas oppose « tu peux donc

tu dois », qui dérive le devoir-être de l'être » (Larrère & Larrère, 2009). Il y a donc la nécessité d'un fondement ontologique de l'éthique de Hans Jonas. C'est pour cela que Hans Jonas, malgré sa critique de l'anthropocentrisme et sa survalorisation de la nature, ne s'est pas interdit de formuler ses impératifs moraux en fonction de la « permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (Jonas, 1995, p. 40). Dans le même ordre d'idée il importe de faire remarquer que « entre Jonas et les philosophes américains, il n'y a pas seulement une différence de style » (Larrère & Larrère, 2009, p. 240). En effet selon Larrère et Larrère (2009), pour les philosophes américains, « la prolifération des valeurs intrinsèques, ..., opère un décentrement : on sort, véritablement, de l'anthropocentrisme » ; alors que « la « dissémination » de Jonas s'ordonne à sa fin, qui est l'homme, c'est vers lui que s'oriente tout le mouvement » (Larrère & Larrère, 2009, p. 240). Ainsi l'homme occupe une place de choix dans la nature. A l'homme incombe la responsabilité, il est le seul être dans la nature à être doté de la raison.

L'être de valeur, objet de la responsabilité :

Selon l'explication de Semde (2015), « il est moralement nécessaire de reconnaître dans la nature des valeurs intrinsèques, indépendamment de tout acte d'évaluation humaine consciente » (Semde, 2015, p. 111). Evoquant les valeurs de l'être, pour Semde (2015), « le problème qui se pose consiste à prouver l'existence de telles valeurs qui doivent en même temps constituer des sources d'obligations éthiques ; elles doivent être telles, qu'elles interpellent notre responsabilité à l'égard de la nature » (Semde, 2015, p. 111). La responsabilité concerne les conséquences de mon action, l'impact de mon action sur un être. La grandeur de cette responsabilité est en fonction de la valeur de l'être qui subit les conséquences de l'action de l'homme. La dimension éthique apparaît quand il s'agit d'un être de valeur. La question de la classification des êtres suivant leur valeur se pose. Comment attribuer des valeurs aux êtres ? Et de quels êtres parle-t-on ? Pour Hans Jonas (1998), « Ce dont je suis responsable, ce sont naturellement les conséquences de mon agir – dans la mesure où elles affectent un être » (Jonas, 1998, pp. 77-78). En ce sens selon l'explication de Hans Jonas (1998), « l'objet réel de ma responsabilité sera cet être affecté par moi » (Jonas, 1998, p. 78). On ne parle d'éthique que quand il y a des valeurs à défendre, des valeurs qui sont bafouées. Ainsi on ne parle de responsabilité éthique de l'homme que quand l'être affecté par l'action de l'homme a quelque valeur. Autrement dit comme l'explique Hans Jonas (1998), « en face d'un être de valeur indifférente, je puis répondre de tout, ce qui revient à dire que je n'ai besoin de répondre de rien. » (Jonas, 1998, p. 78). L'eau est un être de valeur, l'eau c'est la vie selon l'adage populaire. Et dans la cosmogonie Ayizo en particulier, l'eau a surgi au prix du sacrifice de la vie humaine. Ainsi l'eau comme être de valeur est objet de responsabilité.

Il y a deux choses à considérer en évoquant l'être de valeur comme l'objet de la responsabilité à savoir : l'être de ceci ou de cela et la liberté de la personne qui pose l'acte. Comme le montre Hans Jonas (1998), « L'Être de ceci ou de cela est ce pour quoi l'acte particulier s'engage dans une responsabilité ; et l'Être du tout en son intégrité constitue l'instance devant laquelle il porte la responsabilité en question » (Jonas, 1998, p. 81). Et on ne parle de responsabilité éthique que pour des personnes humaines libres, c'est-à-dire des personnes qui sont en pleine possession de leur faculté de jugement et de décision. Et comme dit Hans Jonas, « l'acte lui-même présuppose la liberté » (Jonas, 1998, p. 81). Ainsi, seul l'homme, parce que doté de liberté, est responsable des dommages sur la nature aussi bien inerte que vivante.

La notion de respect fondement de la responsabilité

La notion de respect connaît une évolution de Kant à Hans Jonas. Comme l'explique Semde (2015), « du point de vue de Hans Jonas, ce qui fait défaut dans toutes les éthiques antérieures y compris celle de Kant, c'est la considération de la responsabilité comme étant la dimension émotionnelle susceptible de motiver la volonté » (Semde, 2015, p. 134). Pour Semde (2015) commentant Hans Jonas, il écrit à son sujet que « il abandonne le sentiment de respect et lui substitue celui de la responsabilité » (Semde, 2015, p. 134). Mais en réalité Hans Jonas n'abandonne pas le sentiment de respect, il en donne plutôt une nouvelle conception, il élargit son champ d'application. Comme le montre Semde (2015), « Hans Jonas n'élimine pas à tout point de vue la notion du respect du champ de l'éthique de la responsabilité » (Semde, 2015, p. 134). Selon Semde (2015), « toutes les éthiques de l'environnement se fondent sur ce principe – celui du respect –, mais en lui donnant une signification autre que celle qu'il reçoit par exemple chez Kant » (Semde, 2015, p. 134). Ainsi comme le montre Semde (2015), « il ne s'agit pas ... de respecter la loi morale comme telle et pour elle-même, ni non plus de circonscrire le respect au seul cadre de l'humanité » (Semde, 2015, p. 134). Avec les éthiques de l'environnement, la conception du respect déborde le cercle de l'humanité et s'ouvre à toute la biosphère, à toute la nature. Cette éthique du respect de la nature existait déjà dans l'Égypte pharaonique. On y prône la maâtéthique qui prescrit le respect de la vie sous toutes ses formes : le respect de la vie humaine, animale et végétale. Le respect de la vie sous toutes ses formes implique aussi le respect de tout ce qui entretient la vie en l'eau qui est la vie. Et dans la cosmogonie Ayizo, l'eau étant le fruit du sacrifice humain volontaire, elle est hautement digne de respect.

L'éthique du respect obtient une nouvelle conception avec Hans Jonas. Selon Semde (2015), « à l'éthique du respect de la dignité se joint celle de la préservation de l'existence physique de l'homme et de la nature » (Semde, 2015, p. 134). Ainsi chez Hans Jonas (1995), « il ne s'agit plus

du respect purement formel de la loi, mais du respect susceptible d'éviter le naufrage de l'humanité » (Jonas, 1995, p. 130). Selon les explications de Semde (2015), « il apparaît que l'éthique de la responsabilité, parce qu'elle exige plus que le simple respect formel de la loi, se construit comme une éthique concrète à l'opposé du formalisme kantien » (Semde, 2015, p. 136). L'éthique formelle kantienne fonde la relation mais ne peut assurer le contenu. Et c'est là l'apport spécifique de Hans Jonas sur cette question. La nouvelle éthique selon Semde (2015), « elle est concrète d'abord à travers ce qui la motive : la situation de crise écologique qui est la conséquence du développement scientifique et technique » (Semde, 2015, p. 136). Ensuite cette nouvelle éthique a un caractère concret qui réside dans le fait que « c'est l'objet qui est déterminant dans la construction de ses principes... cet objet désigne la crainte du mal suprême : la disparition de l'humanité » (Semde, 2015, p. 136). Ainsi l'homme étant sous la menace du scénario du pire, doit agir bien et vite.

Des anciennes aux nouvelles approches de la responsabilité

Avec Hans Jonas (1995) a émergé une nouvelle conception de la responsabilité. Hans Jonas a suscité et formulé une nouvelle définition de la responsabilité. Comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « la définition classique est celle d'une imputation : on établit une relation de causalité entre un acte (que l'on attribue à un auteur) et ses conséquences » (Larrère & Larrère, 2009, p. 238). Ainsi la responsabilité selon l'ancienne conception s'établit après coup. Alors que comme le montre Rameix (1996), « le principe de cette éthique est la responsabilité, non pas au sens classique et juridique de l'imputation causale des actes commis dans le passé, mais au sens d'une mission, sans réciprocité assignable, à l'égard du plus fragile et du plus menacé, dans le futur » (Rameix, 1996). En d'autres termes pour Rameix (1996), « il s'agit d'une responsabilité *pour ce qui est à faire*, à l'égard du plus fragile, par exemple les générations futures » (Rameix, 1996). Hans Jonas (1995) met en exergue deux figures de responsabilité. Comme le commente Rameix (1996), « les deux formes paradigmatiques en sont la responsabilité des parents à l'égard de leurs enfants et celle de l'homme politique à l'égard de ses concitoyens » (Rameix, 1996).

Jonas se situe du côté de la globalité utopique. A première vue, il rejette l'éthique de conviction de la modernité (la croyance en un progrès continu), pour en appeler à une éthique de la responsabilité : « il ne faut plus foncer tout droit, mais regarder où l'on met les pieds » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). Mais Larrère et Larrère (2009) critiquant Hans Jonas, estiment que « parce qu'il mesure notre responsabilité sur notre pouvoir, plutôt que sur ses limites, Jonas reste prisonnier de l'illusion de toute-puissance de la modernité » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). Larrère et Larrère (2009) dans la réserve qu'ils observent vis-à-vis de la conception de Hans Jonas (1995), trouvent que « en agitant une menace hyperbolique, il introduit en réalité une nouvelle éthique de

conviction (la croyance en une catastrophe inéluctable) » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). En d'autres termes pour Larrère et Larrère (2009), dans la théorie de Hans Jonas, « l'espérance s'y inverse en peur, c'est l'éthique, négative, de « la prophétie du malheur » » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). Ainsi pour Larrère et Larrère (2009), contrairement à l'éthique telle que réfléchi depuis les philosophes présocratiques, « l'éthique de responsabilité est une éthique religieuse : une éthique ascétique de l'abstinence, du sacrifice, plutôt que de la modération » (Larrère & Larrère, 2009, p. 244). Alors que pour Semde (2015), « l'éthique de la responsabilité se définit comme une éthique immanente qui ne cherche pas la justification de ses fondements dans des discours religieux quand bien même il existe dans la philosophie de Jonas une dimension théologique indéniable » (Semde, 2015, p. 130).

6.3.2. Les générations futures au fondement de la co-responsabilité

Cette étape de la réflexion se consacre à la présentation des générations futures comme fondements de la co-responsabilité. Pour Côté (2006), les « générations futures » peuvent désigner nos enfants et petits-enfants. Cette conception épouse l'idée ancienne du patrimoine, où l'on transmettait aux descendants les biens de la famille. Selon Côté (2006), « elle concerne des êtres humains que nous ne connaissons pas encore mais qui sont sentimentalement près de nous » (Côté, 2006, p. 145). Elle correspond aussi à un horizon de temps qui est conceptuellement envisageable. Cependant, d'un point de vue environnemental, cette définition est trop brève. Pour Côté (2006), « il faut passer des générations « suivantes » aux générations « indéfinies », dans des centaines ou des milliers d'années » (Côté, 2006, p. 145).

La responsabilité envers les générations futures :

Dans les cosmogonies africaines et celle Ayizo en particulier c'est en vue des générations futures que dans la femme Anansi s'est sacrifiée. Ce sacrifice volontaire est fait pour que la postérité ait de l'eau pour ses besoins. La responsabilité envers les générations futures a été développée par Hans Jonas. Comme il l'explique, cette responsabilité ne se réduit pas uniquement à l'obligation à répondre de ses actes devant autrui présent en face de nous, pour les torts qu'on lui a causés, mais « elle consiste surtout à répondre de ses actes devant les générations futures » (Jonas, 1995). Hans Jonas (1995) appelle donc à une nouvelle définition de la responsabilité, qui ne soit pas seulement l'imputation d'un acte passé, mais comme le commentent Larrère et Larrère (2009), « un engagement à l'égard d'un avenir dont il reculait le plus possible les limites » (Larrère & Larrère, 2009, p. 235). Avec Hans Jonas la responsabilité est désormais appréciée à partir d'un champ plus vaste. Comme l'explique Nakhlé (2014), « la responsabilité doit donc être étendue à la nature en

général et à l'humanité tout entière en particulier » (Nakhlé, 2014, p. 122). La moralité de l'agir de l'homme est désormais à apprécier par rapport à l'impact sur les générations futures. En ce sens Nakhlé (2014) montre que « agir d'une façon qui nuit à l'humanité future dépouille l'acte de sa visée morale et rend l'homme coupable à l'égard d'une humanité virtuelle » (Nakhlé, 2014, p. 122). En réalité Hans Jonas (1995) vise à amener l'homme à contrôler son pouvoir technologique. Comme l'explique Nakhlé (2014), « faire assumer à l'homme ses responsabilités envers les hommes de demain n'est qu'une réponse contre l'essor prodigieux de la technologie et de l'industrie du XX^e siècle » (Nakhlé, 2014, p. 122). Ainsi l'être des générations futures qui auront besoin d'eau potable engage notre responsabilité.

Il convient de comprendre ce qui fonde la responsabilité envers les générations futures. Semde (2015) pose les questions suivantes : « Pourquoi devrais-je consentir à des sacrifices et à des restrictions pour que soit possible la vie d'autres hommes que je ne connaîtrai pas, qui me jugeront sans doute, mais devant qui je n'aurai pas à répondre de mes actes ? » (Semde, 2015, p. 124). Semde (2015) pose aussi la question de savoir : « se préoccuper de l'avenir, n'est-ce pas perdre confiance en la liberté humaine, c'est-à-dire en la capacité de l'homme à s'adapter à son monde ? » (Semde, 2015, p. 124). Semde (2015) interroge encore en ces mots : « ne peut-on pas dire, dans une perspective existentialiste de la responsabilité, que le monde des générations futures sera ce qu'elles auront voulu qu'il soit, en vertu de leur liberté qui implique la possibilité de création ? » (Semde, 2015, p. 124).

Nous avertissant des conséquences dangereuses de la technique, Hans Jonas (2000) écrit : « nous n'avons pas le droit d'hypothéquer l'existence des générations futures à cause de notre simple laisser-aller » (Jonas, 2000, p. 89). Pour Nakhlé (2014), « nous n'avons donc plus le droit d'agir dans le présent sans nous inquiéter de ceux qui viendront après nous » (Nakhlé, 2014, p. 123). Selon Nakhlé (2014), « il est utile de souligner, dans ce contexte, que le souci d'entretenir la vie des générations futures trouve sa justification dans le souci primordial qu'a l'homme de s'immortaliser dans ces générations » (Nakhlé, 2014, p. 128). Pour Nakhlé (2014), « si l'homme tient, par sa condition, à être immortel, il ne peut être conséquent avec lui-même que dans la mesure où il s'engage sérieusement pour assurer la vie des générations futures, seules susceptibles de le faire perdurer dans leur affectivité et dans leur mémoire » (Nakhlé, 2014, p. 128). Prendre en considération le bien de ceux qui seront affectés, cela demande une capacité d'inventivité. Dans nos décisions quotidiennes nous devons nous préoccuper du bien des générations futures, une manière de les rendre présentes de les faire participer à la table des négociations. Il nous faut imaginer ce qui pourrait leur nuire dans l'avenir. Pour Hans Jonas « La responsabilité morale impose de prendre

en considération, au fil de nos décisions quotidiennes, le bien de ceux qui seront ultérieurement affectés par elles sans avoir été consultés » (Jonas, 1998, pp. 69-70).

La responsabilité prospective :

Comme le montre Semde (2015), « L'éthique de la responsabilité ne peut continuer de se construire comme éthique du futur sans justement une certaine forme d'anticipation de l'avenir » (Semde, 2015, p. 148). Selon l'explication de Côté (2006), il faut agir dès maintenant dans une approche de responsabilité prospective. Pour lui, dans cette responsabilité, « il n'y a pas de réciprocité possible ni avec les générations futures car elles ne sont pas encore devenues, ni avec l'environnement » (Côté, 2006, p. 142). Il faut aussi oublier l'idée de réparation ou de plaider sur nos intentions car nous n'existerons plus pour répondre des conséquences de nos actes. Comme l'explique Côté (2006), « la responsabilité prospective est unilatérale, transgénérationnelle et sans contrat liant la génération actuelle à celles du futur ; elle est collective et totale car l'humanité et son habitat sont en jeu » (Côté, 2006, p. 142). Cette nouvelle forme de responsabilité répond ainsi aux exigences de l'impératif catégorique de Jonas.

La perception du futur, les impacts sur l'environnement, joue un double rôle. Au plan intellectuel, cette connaissance oriente l'argumentation et au plan émotionnel, elle motive et engage. Elle fait ressentir dans sa chair les effets des impacts sur l'environnement. Elle fait pressentir les dégâts et fait vibrer. Cette connaissance permet d'anticiper sur les faits. Pour Hans Jonas (1998), « la vision de l'avenir au service de l'éthique du futur revêt donc une fonction intellectuelle et une fonction émotionnelle ; elle doit instruire la raison et animer la volonté » (Jonas, 1998, pp. 87-88). Comme le fait remarquer Hans Jonas (1998), le savoir prévisionnel nécessaire à la fondation de l'éthique de la responsabilité demeure pour l'instant insuffisant. Selon l'explication de Semde (2015), « ce n'est qu'à la fine pointe de la croissance de notre capacité à anticiper les conséquences de nos actes dans le futur que se précisent le sens et la gravité de la responsabilité individuelle et collective » (Semde, 2015, p. 148). Dans cette perspective, l'éthique de la responsabilité se fonde, comme le dit Hans Jonas, sur *la prophétie du malheur*.

Les conditions d'exercice de la responsabilité par les générations futures

Ceux qui sont responsables présentement ont le devoir de permettre que dans l'avenir d'autres puissent aussi exercer leur responsabilité. Ils doivent assurer la permanence de l'exercice de la responsabilité. Il est question de mettre en place des conditions pour que la vie humaine puisse se perpétuer dans l'avenir. Pour Hans Jonas (1998) « en soi, la capacité de responsabilité oblige ... chaque fois ses détenteurs à rendre possible l'existence d'autres détenteurs futurs » (Jonas, 1998, p.

93). Ainsi ceux qui aujourd'hui ont une parcelle de pouvoir ont le devoir de faire en sorte que la capacité d'exercer la responsabilité puisse être pérennisée. Comme l'écrit Hans Jonas (1998), « pour que la responsabilité ne disparaisse pas du monde – tel est son commandement immanent –, il faut qu'il y ait aussi des humains à l'avenir » (Jonas, 1998, pp. 93-94).

La responsabilité se fonde sur l'être en tant qu'être. L'homme ne peut la perdre. Ainsi manquer d'être responsable, c'est manquer d'être. Mais la prise de conscience de cette responsabilité s'acquiert progressivement. On peut la perdre individuellement et collectivement. Cette prise de conscience se passe au plan psychologique. Comme le montre Hans Jonas (1998), « bien que la capacité ontologique de responsabilité ne puisse se perdre, l'ouverture psychologique à cette dernière reste une possession acquise historiquement, précaire, susceptible d'être à nouveau perdue collectivement, même quand la raison calculatrice et la puissance qui en découlent survivent avec le sujet biologique » (Jonas, 1998, pp. 94-95). Hans Jonas fonde ainsi « l'obligation morale d'exister » (Jonas, 1998, p. 95). Cette capacité de responsabilité porte en elle d'autres valeurs. Le fait d'être détenteur de cette valeur est générateur d'autres valeurs. Hans Jonas (1998) l'explique en ces termes : « la capacité de responsabilité est en soi un bien, donc quelque chose dont la présence est supérieure à l'absence ; et qu'il y a en général des valeurs en soi, ancrées dans l'Être – c'est-à-dire que ce dernier est objectivement porteur de valeurs » (Jonas, 1998, p. 97).

La connaissance des impacts ultérieurs de nos actions présentes, doit éveiller notre sens de la responsabilité. Savoir que l'acte que je veux poser aura des conséquences néfastes, cela servira à canaliser mon action. Comme l'affirme Hans Jonas (1998), « nous affirmions à propos du savoir factuel de la « futurologie », qu'il devait éveiller en nous le sentiment adéquat pour nous inciter à l'action dans le sens de la responsabilité » (Jonas, 1998, p. 101). Selon Hans Jonas (1995), « tout art de gouverner porte la responsabilité de la possibilité d'un art de gouverner futur » (Jonas, 1995, p. 170). Et Comme l'explique Semde (2015), « agir de manière responsable pour un homme politique implique qu'il ne doit rien faire qui rende impossible l'exercice du pouvoir pour les générations futures » (Semde, 2015, p. 141).

La prise en compte des besoins des générations futures en démocratie :

Dans le même ordre que les idées défendues par Hans Jonas, il existe d'autres arguments qui affirment qu'il est impossible de prendre en compte les besoins des générations futures en démocratie. Un premier argument soutient l'impossibilité que les décisions prises dans le cadre d'une démocratie soient plus orientées vers le futur que les décisions relevant de l'économie privée. Alors que comme le soutient Birnbacher, « la disposition à se soumettre aujourd'hui à des

renoncements qui profiteront au futur croît avec la certitude que l'on ne sera pas seul à accepter ce renoncement, mais que tous assumeront leur part des coûts ». Il existe un deuxième argument soutenu en faveur de l'incompatibilité de principe entre la démocratie et une prévoyance effective envers le futur, lequel n'est guère plus convaincant mais jouit d'une popularité singulière. Selon cet argument, il est impossible d'imposer au sein d'une démocratie une politique de prévoyance envers le futur parce que les gouvernants ne voient pas plus loin que la prochaine échéance électorale. On ne peut pas, dit-on, gagner une élection avec des décisions de prévoyance à long terme, surtout pas quand ces décisions exigent des renoncements actuels. Comme le soutient Fritsch, « Dans un Etat démocratique, aucun homme politique ne peut gagner des voix en exigeant pour résoudre des problèmes à long terme des sacrifices immédiats ».

Selon Birnbacher, « le scepticisme par rapport à l'idée que les Etats démocratiques peuvent développer une conscience suffisante du futur pour tenter d'éviter des situations de danger éloigné dans le temps n'est pas un phénomène réservé à notre époque » (Birnbacher, 1994, p. 242). Et pourtant comme l'écrit Tocqueville, « les hommes ne veulent songer qu'au lendemain » (Tocqueville, 1981, p. 188). Tocqueville demande que « ceux qui dirigent l'Etat opposent aux objectifs à court terme des citoyens des objectifs politiques à long terme » (Tocqueville, 1981, p. 188). Tocqueville admet qu'une « éducation » à la pensée à long terme est également tout à fait possible en démocratie. En ce sens, Birnbacher fait observer que « en démocratie, il revient seulement dans une faible part aux gouvernants, et dans une plus grande part aux électeurs, de déterminer la dose de conscience du futur qui doit entrer dans les décisions politiques » (Birnbacher, 1994, p. 246). Ainsi comme l'explique Birnbacher, « tant que les citoyens ne sont pas exclusivement guidés par des objectifs immédiats, ils approuveront tout à fait les mesures de prévoyance à long terme adoptées par l'Etat » (Birnbacher, 1994, p. 246).

Birnbacher montre que, « s'il est possible d'imposer une politique orientée vers le long terme en matière de défense, cela devrait être possible dans les autres domaines de la politique, et notamment de la politique étrangère, de l'environnement, de la technologie, de la famille et de l'économie » (Birnbacher, 1994, p. 246). Birnbacher explique aussi que, « Si l'on fait du principe de la souveraineté des consommateurs la norme de la politique officielle, on ne peut exclure les futurs citoyens de l'Etat du cercle des « consommateurs ». Eux aussi sont des consommateurs, dont les intérêts doivent être pris en compte dans les décisions officielles. » (Birnbacher, 1994, p. 249). Ainsi si les générations futures sont, eux aussi, souverains, il doit être non seulement permis, mais aussi exigé que l'on tienne compte de cette souveraineté par anticipation, dans le présent.

Comme l'explique Birnbacher, « les partisans de l'engagement en faveur du futur peuvent toujours mieux se faire entendre dans les sociétés démocratiques que dans les dictatures » (Birnbacher, 1994, p. 247). Il poursuit en ce sens : « dans les démocraties, les citoyens ayant un niveau de formation plus élevé ont de meilleures chances de faire valoir publiquement leurs conceptions quand elles divergent de la ligne gouvernementale – par le biais de la presse, par exemple » (Birnbacher, 1994, p. 247). Ainsi la démocratie est le cadre qui permet à toutes les sensibilités de s'exprimer. Dans ce cadre ceux qui défendent le droit des générations futures pourront s'exprimer et avoir voix au chapitre. Birnbacher montre que « une démocratie admet aussi que l'on délègue les tâches de la prévoyance à long terme envers l'avenir à des instances de décision relativement indépendantes, et qu'on les fasse échapper ainsi à la politique quotidienne, aux querelles de partis et aux divergences d'intérêts » (Birnbacher, 1994, p. 249). Et Birnbacher poursuit : « pour que cette possibilité devienne une réalité, il faudrait aussi, entre autres, créer les conditions institutionnelles appropriées et établir une représentation des générations futures à proximité immédiate des auteurs de décisions politiques » (Birnbacher, 1994, p. 250).

L'éthique du futur

L'éthique du futur comme la définit Hans Jonas (1998) est bien une éthique pour les gens d'aujourd'hui, ses contemporains. Cette éthique sera appliquée par les hommes et les femmes de notre temps. Il est question de protéger nos descendants des risques, des conséquences de notre action présente. Il s'agit de tout mettre en œuvre pour que les générations futures ne subissent pas les conséquences désastreuses de nos actes contre la nature. Comme l'écrit Hans Jonas (1998), « l'éthique du futur désigne une éthique d'aujourd'hui qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente » (Jonas, 1998, p. 69). En d'autres mots il faut entendre par l'éthique du futur pour Hans Jonas (1998), « non pas l'éthique dans l'avenir – une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs –, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente » (Jonas, 1998, p. 69). Dans le cadre de l'éthique du futur, la responsabilité en tant que sentiment éthique concerne selon Hans Jonas (1998), « la détermination de ce qui est à faire » (Jonas, 1998, p. 116). Elle désigne pour Hans Jonas (1998), « un concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la chose qui revendique mon agir » (Jonas, 1998). Pour Jonas (1995), « le premier principe d'une « éthique du futur » ne se trouve pas lui-même dans l'éthique en tant que doctrine du faire (dont font par ailleurs partie toutes les obligations à l'égard des générations futures), mais dans la

métaphysique en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie. » (Jonas, 1995, p. 96).

L'éthique du futur est une éthique qui prend en charge la responsabilité de l'avenir des hommes, une éthique qui donne les moyens pour assumer toutes les conséquences dans le futur des actions dans le présent. Il s'agit de faire un inventaire exhaustif de toutes les conséquences. Tout ce qui pourrait porter atteinte à la destinée de l'homme dans l'avenir doit être listé. Cette connaissance doit pouvoir éclairer les acteurs d'aujourd'hui, donner les critères d'action et donner les orientations qui conviennent, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. Selon l'explication de Hans Jonas (1998), « pour fonder une éthique du futur, telle que cette évolution l'a rendue nécessaire – donc une éthique assumant la responsabilité de l'avenir humain –, il résulte de ce qui précède qu'il existe deux angles d'attaque ou deux tâches préliminaires » (Jonas, 1998, p. 85). Dans un premier temps il faut pour Hans Jonas (1998), « maximiser la connaissance des conséquences de notre agir, dans la mesure où elles peuvent déterminer et mettre en péril la future destinée de l'homme » (Jonas, 1998, p. 85). Et dans un second temps il convient selon Hans Jonas (1998) de : « élaborer à la lumière de ce savoir, c'est-à-dire de la nouveauté sans précédent qui pourrait advenir, une connaissance elle-même nouvelle de ce qui convient et de ce qui ne convient pas, de ce qu'il faut admettre et de ce qu'il faut éviter » (Jonas, 1998, p. 85).

6.3.3. L'heuristique de la peur :

Hans Jonas (1998) lance un appel au réveil, à un sursaut. Il identifie deux aspects : l'éducation du sentiment et la formation de la conscience. Il s'agit d'éduquer le sentiment au sens de la peur, la culpabilité et la pitié et de former la conscience au sens de la responsabilité. Pour Hans Jonas (1998), « il apparaît des questions qualitatives où les chiffres ne jouent aucun rôle, et dans lesquelles la décision ne doit pas attendre quelque chose comme la science intégrale de l'environnement, dont nous aurions besoin pour répondre avec une réelle compétence aux questions quantitatives de l'écologie » (Jonas, 1998, p. 109).

Le sentiment de la peur :

Au plan psychologique, la prévision des terribles événements suscite la peur. Le caractère effrayant de ces événements marque toute personne qui les vit. Le sentiment de peur se mélange de culpabilité. L'homme doit avoir le remords pour les dommages causés à l'environnement. Il doit se remettre en cause et regretter sincèrement ses agissements. Pour Hans Jonas (1998), « il s'avère que le sentiment adéquat est un mélange de peur et de culpabilité : peur parce que la prévision nous montre justement de terribles réalités ; culpabilité parce que nous sommes conscients de notre

propre rôle à l'origine de leur enchaînement » (Jonas, 1998, p. 102). Ainsi Hans Jonas n'a pas hésité à repenser notre responsabilité à l'égard des générations futures à partir du sentiment de peur, la peur-pour-autrui puisqu'autrui revêt pour moi une valeur particulière que je tiens à promouvoir. Pour Hans Jonas la responsabilité doit ainsi commencer avec cette question : « Que lui arrivera-t-il, si moi je ne m'occupe pas de lui ? » (Jonas, 1995).

En misant sur le sentiment de la peur, Hans Jonas s'arme d'une conviction forte. Pour Hans Jonas (2000), « Il est beaucoup plus probable, que la peur obtienne ce que la raison n'a pas obtenu et qu'elle parvienne à ce à quoi la raison n'est pas parvenue » (Jonas, 2000, p. 27). Il est question d'avoir peur pour le sort que subiront d'autres, les générations futures. Nakhlé (2014) en commentant l'œuvre de Hans Jonas trouve que « la peur dont parle Hans Jonas est altruiste du fait qu'elle prend en considération l'humanité future » (Nakhlé, 2014, p. 127). La peur dont il s'agit ne s'identifie donc pas à une émotion paralysante qui fige l'homme sur place, mais comme l'explique Nakhlé (2014), il est question de « un sentiment qui stimule l'homme à agir dans le présent de façon à régler son action future en faveur de la protection et du monde naturel et du monde humain » (Nakhlé, 2014, pp. 127-128). Selon Nakhlé (2014), « C'est lorsque l'homme se trouve directement et réellement menacé qu'il décide de modifier et de régler ses comportements » (Nakhlé, 2014, p. 128). Et dans ce cas, « la peur peut jouer un rôle bénéfique et salutaire » (Nakhlé, 2014, p. 128). En ce sens il vaut mieux imaginer la pire des situations et prendre les dispositions en conséquence. Pour Larrère et Larrère (2009), « la menace est radicale : c'est la survie de l'humanité qui est en jeu, et l'on est dans l'obligation de ne pas l'exposer » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Et c'est la raison pour laquelle il faut privilégier le scénario du pire. Comme l'écrit Hans Jonas (1995), il convient de « davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur » (Jonas, 1995, p. 54).

Le sentiment de la peur que prône Hans Jonas, permet de prendre de l'avance sur les événements catastrophiques qui pourraient survenir. Comme le commentent Larrère et Larrère (2009), « l'heuristique de la peur anticipe la catastrophe » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Et cela donne, comme le montre Bernard Sève (1993), « une dimension hyperbolique au principe de Jonas, qui lui retire toute capacité à informer des actions précises, positives, et ne lui laisse qu'une portée négative » (Sève, 1993). Bernard Sève (1993) compare l'heuristique de la peur à une discussion, où une objection nous révèle l'argument implicite sur lequel reposait notre position. Mais, pour Bernard Sève (1993), « pas plus qu'on ne peut anticiper toutes les objections pour connaître toute notre argumentation, on peut anticiper toutes les menaces pour connaître tous les objets de notre affection » (Sève, 1993). Selon les explications de Bernard Sève (1993), « la peur, chez Jonas, est

altruiste (c'est pour l'humanité future qu'il faut avoir peur), elle est provoquée, et c'est un bien ou, du moins, un moindre mal qui permet d'éviter le pire » (Sève, 1993). De plus pour Bernard Sève (1993), ce sentiment de peur doit être entretenu, « à la façon dont on menace les croyants des horreurs de l'enfer, faute de pouvoir les incliner directement au bien » (Sève, 1993). Bernard Sève (1993) fait ainsi ressortir « la dimension religieuse de cette peur hyperbolique, qui n'a pas d'objet défini dont on puisse faire l'expérience » (Sève, 1993). Pour Bernard Sève (1993), « Le contenu en est seulement sécularisé. Le mal suprême, c'est « l'enfer d'une nature détruite, dans l'homme et hors de l'homme » (Sève, 1993).

Larrère et Larrère (2009) critiquent Hans Jonas. Pour eux, « User de la peur pour influencer les comportements n'est pas très efficace » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). Ils donnent l'exemple que voici : « le fumeur que l'on menace du cancer prend une cigarette pour éloigner la crainte » (Larrère & Larrère, 2009, pp. 245-246). Ainsi pour eux : « on se détermine plus par la représentation d'un bien apparent proche que par l'anticipation d'un danger lointain » (Larrère & Larrère, 2009, p. 246). Ce sentiment de peur devient donc « la première obligation préliminaire d'une éthique de la responsabilité historique » (Jonas, 1995, p. 245). Et le commentaire que Larrère et Larrère (2009) font de Hans Jonas est que, « l'éthique de responsabilité est une éthique religieuse : une éthique ascétique de l'abstinence, du sacrifice, plutôt que de la modération » (Larrère & Larrère, 2009, p. 244). Comme le font remarquer Larrère et Larrère (2009), la conception jonassienne de « l'heuristique de la peur » a été surtout critiquée de même que sa façon d'annoncer la nécessaire réforme de nos comportements, « sous l'éclairage orageux de la menace venant de l'agir humain » (Larrère & Larrère, 2009, p. 236).

Dans ce rôle d'accompagnement et de prise en charge de la science ou de sa réorientation, l'éthique peut aussi jouer un rôle complémentaire à celui de la science. L'éthique peut suppléer aux insuffisances de la science. Ainsi comme le montrent Larrère et Larrère (2009), « là où la science ne pouvait se prononcer ou même nous indiquait une mauvaise direction, une éthique pouvait guider notre action » (Larrère & Larrère, 2009, p. 236). Telle était l'idée de « l'heuristique de la peur » chez Hans Jonas. Il importe de reconnaître les failles de la science et de la technique et il est urgent d'avoir une vue holistique des conséquences néfastes de la science et de la technique sur l'environnement. Selon l'explication de Larrère et Larrère (2009), « il y a ... du point de vue éthique une obligation de savoir, qui passe par une reconnaissance de notre ignorance : nous ne possédons pas le savoir scientifique des effets futurs de nos actions actuelles » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Ainsi il se dégage que « l'éthique intervient alors au défaut de la science » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). C'est ce que Jonas appelle « l'heuristique de la peur ».

L'heure n'est plus à la quantité des technologies mais à leur qualité, des technologies qui causent moins de dégâts à l'environnement. En ce sens Larrère et Larrère (2009) estiment que « il nous faut non pas développer, mais contrôler notre pouvoir » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Il importe désormais de tenir compte de la capacité de charge de l'environnement. La nature, pour absorber les impacts de nos technologies, a une limite à ne pas dépasser. Ainsi comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « la question n'est plus celle de la transformation de la nature, il s'agit de savoir ce que la terre peut supporter » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Toutes ces précautions à prendre sont en vue de préserver les générations futures afin qu'elles puissent hériter d'une terre habitable. Comme le montrent Larrère et Larrère (2009), « c'est notre obligation à l'égard de l'humanité future » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Larrère et Larrère (2009) évoquent également « l'adoption du principe de précaution, les tentatives de définition d'un « patrimoine commun » que nous aurions à préserver pour le transmettre à des générations futures, la définition de devoirs à l'égard de celles-ci » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237). A travers ce principe et ses applications, Larrère et Larrère (2009) expliquent que : « toute une série de dispositions, de concepts juridiques ou économiques, qui ont marqué récemment les politiques de protection de la nature et de prévention des risques procèdent de cette attention à la responsabilité » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237).

La question de la confrontation de l'éthique de la responsabilité au débat politique se pose. Pour Larrère et Larrère (2009), Hans Jonas dans sa théorie de « l'heuristique de la peur » ne prend pas en compte le débat politique. Etant enclin à se focaliser sur les impacts négatifs de la technologie sur l'environnement, Hans Jonas adopte une position catégorique. Alors que toutes les connaissances et toutes les forces en présence sont nécessaires pour la recherche de solution aux problèmes environnementaux. Evoquant les principes de précaution et du « patrimoine commun », Larrère et Larrère (2009) trouvent que ces principes sont définis à la suite de la théorie de Hans Jonas dans le but de critiquer et de recadrer la théorie de Hans Jonas. Ainsi selon Larrère et Larrère (2009), « les principes ainsi adoptés ne sont pas l'application pure et simple des idées de Jonas » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237). Pour Larrère et Larrère (2009), « ils en représentent, ..., une critique souvent sévère, et tentent d'accorder la responsabilité avec ce que « l'heuristique de la peur » méconnaît ou rejette : le débat politique et la connaissance scientifique » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237).

Au sujet de « l'heuristique de la peur » de Hans Jonas, Larrère et Larrère (2009) estiment que « c'est d'autant plus ennuyeux qu'il s'agit aussi d'un principe politique » (Larrère & Larrère, 2009, p. 243). Hans Jonas part d'un modèle familial pour l'étendre à l'échelle politique nationale et

internationale. Ainsi comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), au sujet du modèle de Hans Jonas, « si le modèle originaire de la responsabilité est la relation parentale, sa forme principale de réalisation est politique » (Larrère & Larrère, 2009, pp. 243-244). L'impératif de l'éthique de la responsabilité selon Hans Jonas (1995) « s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée, cette dernière n'étant pas la dimension causale à laquelle il peut s'appliquer » (Jonas, 1995, p. 31). Comme le montrent Larrère et Larrère (2009), « il s'agit ... de fonder la politique sur la peur, à la suite de Hobbes, auquel Jonas se réfère » (Larrère & Larrère, 2009, p. 244).

L'heuristique de la peur n'est pas compatible avec le débat démocratique en politique. Larrère et Larrère (2009) notent à juste titre, « la difficulté qu'il y a d'inscrire cette éthique de la conviction dans le champ politique » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). Elle ne se prête pas au débat démocratique. Comme le montre Bernard Sève, « gouverner sous la menace suppose que celle-ci ne puisse être mise en doute, le débat public qui examinerait les risques est exclu » (Sève, 1993). Dans la critique que formulent Larrère et Larrère (2009), ils trouvent que « Jonas ne croit pas à la capacité des démocraties à s'arracher à leurs intérêts présents, pour anticiper la menace, et s'imposer l'obligation qui provient de l'avenir » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245). Hans Jonas (1995) en appelle à un homme providentiel, à la Churchill, capable de surplomber le peuple, de lui imposer comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « la réalisation, non de l'intérêt général mais du « bien commun » » (Larrère & Larrère, 2009, p. 245).

Le débat démocratique a en réalité toute sa place dans la recherche de solution aux problèmes environnementaux. Et comme le critiquent Larrère et Larrère (2009), « si Jonas, comme on le lui a souvent reproché, penche pour une solution autoritaire des problèmes environnementaux, cela tient plus à une incapacité à comprendre la politique qu'à une inclination pour la dictature » (Larrère & Larrère, 2009, p. 246). Dans cette critique à l'endroit de l'heuristique de la peur, Larrère et Larrère (2009) écrivent : « que Jonas ait pu croire que les régimes communistes étaient plus capables que les démocraties occidentales d'imposer des mesures de protection de la nature le rend plus ridicule qu'effrayant, vu ce que nous savons maintenant de la catastrophe écologique qu'a été le socialisme soviétique » (Larrère & Larrère, 2009, p. 246). A travers cette critique, c'est la place de la raison qui est restaurée malgré la prégnance de la peur des catastrophes environnementales. Car comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « ce que Jonas ignore, finalement, c'est le domaine de la rationalité argumentative, le modèle politique de la prudence, celui de la délibération » (Larrère & Larrère, 2009, p. 246). Ainsi les conséquences néfastes des technologies sur l'environnement étant

une réalité, la raison humaine dans le cadre d'un débat démocratique est capable de l'objectiver et trouver les voies et moyens pour y remédier.

Les sentiments de la crainte, de la culpabilité et de la pitié :

La question se pose de savoir si réellement nous ressentirons de la crainte d'autant plus que les acteurs d'aujourd'hui ne seront pas directement victimes des conséquences mais plutôt les générations futures. Cela pourrait inspirer une certaine insouciance, une certaine insensibilité, une inconscience de la part des acteurs d'aujourd'hui. Hans Jonas (1998) exprime cette interrogation en ces termes : « ces terribles réalités, qui ne pourront plus nous frapper nous-mêmes, mais frapperont seulement des générations ultérieures, peuvent-elles véritablement nous inspirer de la crainte ? » (Jonas, 1998, p. 102). En plus de la crainte et de la culpabilité, il convient d'ajouter le sentiment de pitié. En pressentant la souffrance des générations futures, nous devons nous laisser émouvoir et compatir à leur douleur. Nos actes d'aujourd'hui par leurs conséquences condamnent déjà la postérité. Comme le montre Hans Jonas (1998), « personne n'ignore que le spectacle de la tragédie en est capable, et la comparaison avec la scène permet d'ajouter à cette « crainte » la « pitié » anticipatrice vis-à-vis de la postérité condamnée d'avance » (Jonas, 1998, pp. 102-103).

La puissance technologique est responsable des dégâts causés à l'environnement. C'est de cette même technologie qu'on doit se servir pour atténuer les effets néfastes de ses impacts. Le même savoir technologique doit être mobilisé pour rectifier le tir et récupérer ce qui est récupérable. Pour Hans Jonas (1998), « La puissance joue un rôle complexe et en partie paradoxal. Source du malheur redouté, elle est en même temps le seul moyen de l'empêcher à l'occasion, car il y faut précisément la mobilisation sans réserve de ce même savoir dont découle la funeste puissance. » (Jonas, 1998, pp. 104-105). La puissance technologique est comme l'argent un bon serviteur mais un mauvais maître. Bien qu'elle soit le fruit de notre réflexion, elle nous échappe. Nous n'arrivons pas encore à la maîtriser. Comme l'explique Hans Jonas (1998), « d'abord à notre service, cette puissance s'est finalement imposée comme notre maître ». Dans cette situation il faut selon Hans Jonas (1998), « que nous parvenions à exercer sur elle un contrôle dont nous ne sommes pas jusqu'à présent capables, bien que cette puissance soit entièrement l'œuvre de notre savoir et de notre vouloir » (Jonas, 1998, p. 105). Le savoir s'élabore de façon collective et c'est de cette même manière que la volonté d'accroître la puissance technologique d'un Etat doit se mettre en place. Pour cette raison le combat doit se mener au plan collectif. Il revient au pouvoir politique d'agir. Ce dernier doit susciter et avoir un large accord du peuple à la base. Pour Hans Jonas (1998), « le savoir, le vouloir et la puissance sont collectifs, leur contrôle doit donc l'être également : seuls les

pouvoirs publics peuvent l'exercer – par conséquent il sera politique, et cela nécessite finalement un large accord à la base » (Jonas, 1998, pp. 105-106).

La conscience, instance d'appréciation de l'exercice de la responsabilité

Outre le fait que l'homme doit répondre de tous les êtres, Hans Jonas (1998) précise l'instance devant laquelle l'homme doit répondre. Dans la conscience où l'homme se trouve face à lui-même, il doit pouvoir répondre de ses actes. La conscience est ce juge, ce tribunal intérieur face auquel l'homme devra rendre compte de ses agissements. Hans Jonas (1998) écrit : « outre qu'il s'agit de la responsabilité de quelque chose, c'en est aussi une devant quelque chose – devant une instance qui oblige, à laquelle il faut rendre compte » (Jonas, 1998, p. 77). Pour Hans Jonas (1998), « cette instance, dit-on sans doute quand on ne croit plus à aucune instance divine, s'appelle la conscience » (Jonas, 1998, p. 77). De plus la question se pose de savoir, comment se passe ce compte rendu de l'homme face à sa conscience. Encore faudrait-il que l'homme ait une conscience éclairée. Hans Jonas (1998) exprime cette interrogation en ces termes : « Devant qui ou devant quoi sommes-nous alors responsables en notre conscience ? Cherchons à savoir si, dans la responsabilité, le « de quoi » ne permet précisément pas de déduire aussi le « devant quoi » » (Jonas, 1998, p. 77).

Les critiques à l'endroit de Hans Jonas

Rameix (1996) interroge les fondements de l'éthique environnementale. Pour Rameix (1996), les questions se posent en ces termes : « Peut-on fonder une éthique sur la vie, sur le vivant ? En quoi la vie serait-elle normative pour l'homme ? Quelle vie permet de normer une « vie authentiquement humaine » selon l'impératif de H. Jonas ? » (Rameix, 1996). Rameix (1996) justifie le bien fondé de ses questionnements en ces termes : « la vie nous indique, certes, que la préservation des générations futures et celle d'un monde habitable à leur transmettre, est une obligation morale, mais la vie ne nous indique pas ce que nous devons préserver ni comment le faire » (Rameix, 1996). En d'autres termes selon Rameix (1996), « si elle (la vie) nous sert d'indicateur, ce sera sous une forme restrictive en indiquant de façon négative ce qu'il ne faut pas faire » (Rameix, 1996). Ainsi la vie à elle seule comme valeur ne suffit pas pour justifier et fonder les actions à mener en faveur de la protection de l'environnement. Il convient de loger cette valeur de la vie dans un ensemble de valeurs, dans une logique d'ensemble, dans une cohérence.

Larrère et Larrère (2009) rapportent les critiques de la communauté scientifique à l'endroit de Hans Jonas. D'abord selon Larrère et Larrère (2009), « au moment de la parution de la traduction française en 1990 de son ouvrage principal, *Le principe responsabilité*, « le livre avait retenu l'attention des philosophes, mais avait reçu un accueil réticent de ceux qui s'intéressaient à l'environnement » (Larrère & Larrère, 2009, p. 235). Les critiques ont également porté sur la

philosophie de Hans Jonas. Ainsi selon Larrère et Larrère (2009), « On lui reprochait une philosophie religieuse de la vie, hostile à la science » (Larrère & Larrère, 2009, p. 235). Enfin cet ouvrage a suscité des inquiétudes. Ainsi selon Larrère et Larrère (2009), au sujet de Hans Jonas, « on s'inquiétait de le voir préconiser des solutions autoritaires, de considérer qu'une dictature comme l'Union soviétique était mieux armée qu'une démocratie pour faire face à la crise environnementale » (Larrère & Larrère, 2009, p. 235). Birnbacher aussi soutient que contrairement à ce que défend Hans Jonas, « l'expérience historique des formes de gouvernement autocratiques ne montre pas du tout que ces régimes accueillent mieux que les régimes démocratiques les missions à long terme » (Birnbacher, 1994, p. 246). Les critiques à l'endroit de Hans Jonas sont aussi de l'ordre de la démarche. En mettant en cause l'utopie technicienne, Hans Jonas ne sort pas totalement du paradigme de la technique moderne. Comme l'expliquent Larrère et Larrère (2009), « en dénonçant l'utopie technicienne, Jonas conserve les illusions de la toute-puissance » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237). De plus tous s'accordent avec Hans Jonas pour reconnaître que la science et la technologie pour avoir conduit à des catastrophes environnementales, ont manqué d'éthique. Mais la science et la technique doivent encore être convoquées dans la recherche de solution durable. Larrère et Larrère (2009) dans la critique qui est faite à Hans Jonas, trouvent que « cherchant à substituer l'éthique à la science, il en maintient la séparation » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237). En réalité la science et la technique font partie certes du problème mais elles doivent aussi faire partie de la solution. En ce sens Larrère et Larrère (2009) interrogent la démarche de Hans Jonas. Pour Larrère et Larrère (2009), on peut se demander : « si du seul « agir humain », on peut tirer l'éthique qui permette de sortir des impasses de la politique moderne de protection de la nature et de prévention des risques » (Larrère & Larrère, 2009, p. 237). L'éthique à elle seule ne peut résoudre ce problème immense de la destruction de l'environnement, il faut la synergie de toutes les disciplines et de tous les acteurs.

Au terme de ce chapitre des acquis se dégagent au plan symbolique et métaphysique pour la formulation de l'éthique de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau. Ce parcours a permis de hisser le symbolisme au rang de la rationalité. Egalement de nouvelles conceptions de la responsabilité ont été identifiées. Désormais le fait qu'un être ait une finalité et soit vulnérable, voilà ce qui fonde la responsabilité de l'homme à protéger et sauvegarder cet être. Au plan éthique la liberté, la valeur et le respect sont autant de principes qui fondent la responsabilité. Et tout doit être mis en œuvre pour que les générations futures ne subissent pas les conséquences désastreuses de nos actes contre la nature. Enfin la responsabilité implique le sentiment de la peur pour les catastrophes qui surviendraient par notre laisser-aller. Il convient donc comme le soutient Hans Jonas, de mettre tout en œuvre pour éviter que des événements catastrophiques ne surviennent.

Chapitre 7 : Formulations de l'éthique de la co-responsabilité

Cette étape de la réflexion se veut une contribution à la formulation de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Cette contribution se veut une articulation de deux types de discours, celui local traditionnel et celui universel se traduisant dans les politiques publiques en matière de la gestion de l'eau. Il sera question d'une formulation de l'éthique de l'eau exprimée en termes d'éthique de la co-responsabilité à travers l'éthique de la discussion. Pour ce qui est de l'assise ontologique de la co-responsabilité, il s'agira de faire co-exister et dialoguer le principe de sacrifice de soi dans les mythologies à l'origine de l'eau en milieu Ayizo avec les principes de finalité et de vulnérabilité dans l'éthique environnementale de Hans Jonas. Comme l'explique Kelbessa « l'éthique environnementale indigène peut être intégrée dans l'éthique environnementale moderne. Il y a tant de choses que les villageois savent et que les tenants de l'éthique environnementale ignorent, et vice versa » (Kelbessa, 2004, p. 36). Pour ce qui concerne la formulation de la co-responsabilité en termes de théorie de développement, il s'agira de réhabiliter la culture locale Ayizo en général et la valeur du sacrifice de soi en particulier dans les dimensions sociale, économique et environnementale du développement durable pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques.

7.1. De l'éthique de la discussion pour la co-responsabilité

Une révolution s'est opérée dans la réflexion éthique avec Emmanuel Kant. Comme l'explique Semde (2015), « la première voie que peut se dessiner la pensée éthique, celle qui ne s'intéresse qu'aux conditions objectives et rationnelles de la moralité, est celle qui fut suivie par Kant » (Semde, 2015, p. 130). Et à propos de Kant, Semde (2015), estime que « ce dernier a le mérite de se détourner de la recherche des conditions de la vie bonne comme objet principal et primordial de la réflexion morale » (Semde, 2015, p. 130). Et ce faisant, il rompt avec la tradition philosophique en matière d'éthique. Au sujet d'Emmanuel Kant, Semde (2015) trouve que « il se détourne, par exemple, de système de pensées tels que celui d'Aristote, celui de Spinoza » (Semde, 2015, p. 130). Et pourtant selon Semde (2015), « l'oeuvre de Spinoza jouit d'un accueil favorable dans le milieu des théoriciens de l'éthique de l'environnement » (Semde, 2015, p. 130).

Les philosophes spécialistes de l'éthique environnementale en faisant recours à Spinoza s'intéressent à des thèses spécifiques. Comme l'écrit Semde (2015) au sujet de Spinoza, « ce que l'on considère comme affirmation importante chez lui, c'est la thèse de l'appartenance de l'homme à la nature » (Semde, 2015, p. 130). Ainsi l'homme fait corps avec la nature, l'homme et la nature ne font qu'un et nuire à la nature, cela revient à nuire à soi-même. Semde (2015) évoque aussi une autre thèse que les philosophes spécialistes de l'éthique de l'environnement soutiennent en

recourant à Spinoza : « le fait de concevoir la liberté non comme indépendance à l'égard des lois de la nature, ce qui suppose sa domination, mais comme affranchissement de l'homme par rapport à lui-même » (Semde, 2015, p. 130). Ainsi l'homme ne s'épanouit que dans la nature. La liberté de l'homme n'atteint sa meilleure expression que dans le respect des lois de la nature. On ne domine la nature qu'en lui obéissant. Au sujet de la libération de l'homme par rapport à lui-même, Semde (2015) soutient en recourant à Spinoza que « cette libération ne peut être obtenue que par une connaissance claire de la nature de ses passions et l'engagement dans la vie communautaire » (Semde, 2015, p. 130). En s'appropriant cette thèse, les éthiciens de l'environnement se font les porte-voix des philosophes présocratiques et ceux de l'Antiquité qui prônaient déjà la tempérance et la connaissance de soi, ainsi que la défense du bien commun, un bien noble qui intègre et dépasse les biens personnels.

7.1.1. La co-responsabilité, l'articulation entre le sacrifice de soi, la finalité et la vulnérabilité

Le sacrifice de soi, la finalité et la vulnérabilité à l'origine de la co-responsabilité

La construction de la co-responsabilité part du mythologique pour se renforcer du métaphysique. Avec Mve Ondo, nous comprenons que « le champ mythologique déborde et participe à la métaphysique » (Mve Ondo, 2013, p. 281). Ce champ mythologique comme il le montre doit, « passer par un processus irremplaçable d'appropriation de sens » (Mve Ondo, 2013, p. 281). Dans l'ère culturelle Ayizo, la plupart des mythes au sujet de l'origine de l'eau, présentés et étudiés plus haut, mettent en exergue la valeur du sacrifice de soi. Cette articulation entre l'ontologie et la mythologie est désignée par l'ontomythologie. Comme l'explique Mve Ondo, « l'ontomythologie, parce qu'elle se constitue comme un tout synthétique, comme un monde propre dont le sens ne peut être réduit, accorde au sujet un pouvoir de représentation d'une totalité signifiante irréductible à ses composants élémentaires » (Mve Ondo, 2013, p. 279). Le mythe est chargé de symbole et comme le soutient Ricoeur, « le symbole donne à penser » (Ricoeur, 1959, p. 73). Sur ce terrain de la pensée, de l'articulation entre le mythe et l'ontologie, la valeur du sacrifice de soi rencontre et intègre les valeurs de finalité et de vulnérabilité pour fonder la co-responsabilité.

L'étude de la diversité fait identifier des ponts, des similitudes pour le dialogue. Le symbolisme étant hissé au rang de la rationalité, il convient d'articuler la valeur du sacrifice de soi présente dans la littérature orale qui préside qui explique l'origine de l'eau en milieu Ayizo avec les valeurs de finalité et de vulnérabilité à l'origine de la nature en général et de l'eau en particulier. Elles sont toutes des valeurs similaires, des dénominateurs communs, ce qui engage le dialogue. Il est question d'articuler les ontologies (Descola, 2005, p. 323), celle présente dans le milieu Ayizo

et celle présente dans la littérature dite universelle développée par Hans Jonas. Faire co-exister, dialoguer et réconcilier (Latour, 2004, p. 80) le symbolique et la métaphysique pour refonder l'action collective, pour formuler la co-responsabilité. Latour évoque une modélisation des rapports de l'homme avec la nature (Latour, 2004, p. 80) en général et avec l'eau en particulier.

La prise en compte de l'ontologie extraite de la conception des peuples bénéficiaires des ouvrages hydrauliques est aussi soutenu par Viveiros de Castro pour qui « l'étude des ontologies est une tentative de décolonisation permanente de la pensée. » (Viveiros de Castro, 2009). Et le fait de mettre les valeurs culturelles Ayizo au cœur du système de gestion durable des ouvrages hydrauliques est aussi défendu par della Faille et Cotineau. Comme ils le montrent, il ne s'agit pas juste de faire coexister les ontologies, il est question de « supplanter, ..., une ontologie dominante jugée destructrice de la diversité » (della Faille & Cotineau, 2015, p. 10). Ainsi cette approche constate « la vanité des prétentions universalistes de la science » (della Faille & Cotineau, 2015, p. 12). L'heure est donc à la constitution des sommes des connaissances afin de profiter de toutes les forces de savoirs pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Au fondement de la co-responsabilité, la valeur du sacrifice de soi qui intègre et surpasse la finalité et la vulnérabilité s'ouvre à l'universelle et traduit par la baisse du niveau de vie.

La baisse du niveau de vie :

La question se pose de savoir comment obtenir l'accord de la baisse de niveau de vie de la part de la population. Car il s'agira de réduire le standing de vie. Chacun doit pouvoir faire violence sur lui-même, il faudra couper avec certaines habitudes de vie pour cultiver la modestie. Le mode de vie de façon vorace avec la production de beaucoup de déchets est indexé et stigmatisé. Hans Jonas (1998) pose la question de savoir : « De quel type d'accord s'agirait-il, et comment l'obtenir ? ». Pour Hans Jonas (1998), « cela reviendrait à consentir à de sévères mesures de restriction par rapport à nos habitudes de consommation débridées – afin d'abaisser le niveau de vie « occidental » de la période récente, ce niveau de vie étant fêté, dont la voracité, avec les déjections qu'elle entraîne, apparaît particulièrement coupable des menaces globales qui pèsent sur l'environnement » (Jonas, 1998, p. 106). Pour Chaniel (2013), « Dans la mesure où nous dépendons de la nature et de la nature de nos échanges avec elle, notre intérêt bien compris ne nous impose-t-il pas de la respecter ? Non parce qu'elle serait intrinsèquement respectable, comme une généreuse déesse, mais parce qu'il y va de notre survie. » (Chaniel, 2013, p. 88). Comme le montre Chaniel (2013), « ce n'est qu'à condition qu'Homo sapiens accepte de subordonner ses intérêts au bien de l'ensemble de la communauté biotique – donc de sacrifier sa position de Maître de l'Univers pour adopter une

perspective écocentrée – qu'il pourra paradoxalement assurer sa vie et sa survie sur Terre » (Chaniel, 2013, p. 89).

Hans Jonas (1998) exhorte à la décroissance, la baisse du niveau économique de vie. Chacun doit pouvoir revoir et baisser sa consommation, pour n'utiliser que ce qui lui est nécessaire. Pour lui, il faut aussi réduire l'effectif de la population humaine. Il importe d'agir sur la démographie pour qu'il y ait moins de bouche à nourrir. En d'autres termes il s'agira de faire moins d'enfants pour réduire considérablement la population humaine au plan mondial. Selon Hans Jonas (1998), « il s'agirait en outre de consentir à l'appauvrissement économique, tout au moins temporaire, qui résulterait d'une telle contraction de la consommation – mais aussi à l'intervention publique dans la sphère la plus privée qui soit, celle de la procréation, à laquelle pourrait contraindre le problème démographique » (Jonas, 1998, p. 106).

Hans Jonas (1998) appelle à l'action et dans un bref délai. Car plus vite on agit moins il y aura de conséquences néfastes et plus on tarde à agir plus les conséquences seront énormes. La surface de la terre est limitée et elle a une capacité de charge. Elle ne peut pas abriter au-delà de sa capacité. Pour Hans Jonas (1998), « tout cela deviendra inéluctable, et plus on tardera, plus ce sera difficile, en raison de la vérité toute simple selon laquelle une terre dont la surface est limitée n'est pas compatible avec une croissance illimitée, et qui veut que la terre ait le dernier mot » (Jonas, 1998, pp. 106-107). Comme l'explique Hans Jonas (1998), « même s'il est facile de comprendre cela, il subsiste un point qui demeure encore énigmatique, à savoir la façon dont on pourrait obtenir l'appui nécessaire à ces restrictions nécessaires, et les maintenir par des temps difficiles » (Jonas, 1998, p. 107). Pour Hans Jonas (1998), « Les choses sont telles qu'il est nettement plus facile de fonder en théorie l'éthique d'une responsabilité collective face au futur, comme nous avons tenté de le faire, que d'indiquer les moyens de sa réalisation » (Jonas, 1998, p. 107). Hans Jonas (1998) reconnaît que la théorie est facile dans ce cas et la pratique difficile à réaliser. C'est simple de fonder théoriquement la responsabilité collective face au futur. Mais quand il s'agit d'indiquer les moyens pour la mise en application, cela est plus complexe. Pour cela, selon Hans Jonas (1998), « l'appel au réveil que traduit la fondation de cette éthique, puis la formation de la conscience et l'éducation du sentiment qui peuvent découler de la futurologie pratiquée sous un tel signe, représentent un premier pas » (Jonas, 1998, p. 107).

Pour Droz et Lavigne (2006), « Ceci ne peut exister que si cette génération présente accepte des « sacrifices » par rapport à sa liberté absolue ; cela passe par une certaine ascèse, une diminution des gaspillages, une réduction des consommations, une attitude de précaution pour demain » (Droz & Lavigne, 2006, p. 143). On retrouve là certains des thèmes chers aux militants de la décroissance.

Ces attitudes ascétiques incontournables réduisent la satisfaction du présent et sont des dons faits à des êtres non-nés, qu'on ne connaîtra pas ; elles sont donc des actes gratuits qui seront faits sans réciprocités, sans contre-dons réels, de « pures pertes ». Comme l'expliquent Droz et Lavigne (2006), « L'éthique qui reconnaît des droits aux générations futures est une éthique généreuse, une éthique du don et de l'ascèse (privation pour d'autres). Elle fait du don, rendu possible par l'ascèse en matière de consommation et de facteurs de production, la chance d'une survie, de la prolongation de l'histoire humaine » (Droz & Lavigne, 2006, p. 143). Comme ils l'expliquent, sans ce don, l'histoire n'est plus assurée, mais le don lui-même n'est pas une assurance totale que cette histoire des humains sur la terre continuera, car il faudra à chaque génération trouver des hommes et des femmes sans cesse plus nombreux qui accepteront cette éthique pour la survie d'autres. Une telle attitude requiert une confiance en l'avenir, une confiance en l'humanité et un désintéressement pour soi.

7.1.2. La participation des bénéficiaires des ouvrages hydrauliques à la délibération éthique

Il importe à cette étape de la réflexion de mettre en exergue l'importance de la participation des bénéficiaires des ouvrages hydrauliques aux délibérations éthiques tout en mettant en place un cadre qui favorise l'expression de toutes les éthiques pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.

La démocratisation de la réflexion éthique a commencé avec la mise en place des comités éthiques dans le domaine médical. Et comme le font observer Makkaoui et Dubois (2010), « l'application de la démarche participative au domaine de l'eau a commencé au début des années 1990 et a conduit à une mutation dans la gestion des services de l'eau, ceux-ci passant d'une gouvernance fortement centralisée à une gouvernance communautaire » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 7). Nous estimons que l'expérience qui est capitalisée à travers la pratique des comités éthiques peut être mise à contribution pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. La participation du public dans les délibérations éthiques mérite d'être considérée comme une composante essentielle de l'éthique dans la gestion durable des ouvrages hydrauliques. Pour Massé (2005), « la participation du public apparaît alors comme une solution complémentaire constructive » (Massé, 2005, p. 20). Mais qu'entend-on par « public » et par « participation » ? Dans quelle mesure les concepts anthropologiques de moralité séculière et de moralité commune peuvent-ils donner une valeur à la moralité populaire ? Pour Massé (2005), « la consultation publique est une condition nécessaire mais non suffisante pour garantir une pratique éthique » (Massé, 2005, p. 20).

Des questions importantes sont à prendre en compte. Le « public » est-il apte à participer à l'identification des valeurs fondamentales et des principes qui guideront l'analyse éthique ? Ou quelle peut alors être la place des savoirs populaires, et plus précisément des « moralités séculières », dans les délibérations éthiques ? Ou encore comment faire place à la participation du public sans se placer à la remorque d'une éthique empiriste marquée au sceau de la « tyrannie de la majorité », d'une « dictature des mal informés » ? Il convient de postuler qu'aucun cadre théorique n'est apte, à lui seul, à fournir des critères suffisants pour fonder une éthique de la gestion durable des ouvrages hydrauliques. Ainsi seule une combinaison de méthodes peut alors justifier, en théorie, une implication active du public. Cependant, nous soutenons avec Massé (2005) que si la participation directe du public est une condition nécessaire pour assurer le caractère éthique de toute délibération, elle ne pourra jamais constituer une condition suffisante pour garantir l'acceptabilité éthique des décisions.

D'un point de vue anthropologique deux arguments plus fondamentaux doivent être invoqués pour justifier l'implication des destinataires dans la délibération éthique. Premièrement comme le montre Massé (2005), « En tant qu'acteurs directement impliqués, les populations ciblées ont une expérience de terrain de première main. Elles deviennent en quelque sorte des « experts terrain ». Ainsi la gestion des ouvrages hydrauliques doit progressivement « s'ouvrir aux méthodologies qualitatives plus sensibles au discours des bénéficiaires et mettant à contribution les observations et les jugements des citoyens participants. » (Massé, 2005, p. 9). Le second argument anthropologique en faveur d'une participation du public a trait selon Massé (2005), « à la « compétence » du non-expert dans l'arbitrage de valeurs ou de principes fondamentaux au nom du bien commun » (Massé, 2005, p. 9). Ainsi sans être un spécialiste des questions de délibération éthique au sujet des ouvrages hydrauliques, le citoyen quelconque par ses valeurs culturelles liées à l'eau peut apporter une contribution pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques.

Au sujet de la question de la rationalité des savoirs populaires, Massé (2005) soutient que « Moralité « experte » et moralité « séculière » ne constituent pas deux univers hermétiques l'un à l'autre » (Massé, 2005, p. 10). Ainsi dans le domaine des délibérations au sujet de la gestion durable des ouvrages hydrauliques, une large partie des valeurs qui fondent cette éthique est intégrée par la population. Nous pouvons identifier la valeur du sacrifice de soi pour l'accès à l'eau, valeur présente dans les mythes de l'aire culturelle Ayizo de la zone de la présente étude. Comme le soutient Massé (2005), « La justice sociale, le respect de l'autonomie, du bien commun, de la responsabilité, etc., sont tout autant des valeurs au cœur de la moralité séculière que des principes éthiques généralement reconnus par les éthiciens » (Massé, 2005, p. 10).

En matière d’approvisionnement en eau potable pour les populations, dans la mesure où les réalisations des ouvrages hydrauliques sont faites au nom de la population, les décisions et délibérations éthiques devraient refléter les valeurs et les intérêts des populations bénéficiaires. Mais des limites sont à identifier relatives à la prise en considération des valeurs populaires dans les débats éthiques. Ainsi sur le plan plus proprement éthique, il faudra se rappeler que les valeurs véhiculées par la population peuvent être incompatibles avec celles des professionnels, d’où un risque d’exacerbation d’un conflit entre savoir expert et savoir populaire. La question se pose de savoir comment faire lorsqu’une position largement partagée par la population entre en contradiction radicale avec celle partagée par les experts de la gestion des ouvrages hydrauliques ? Et dans certains cas, loin de résoudre les difficultés posées par l’éthique de la discussion, la consultation populaire et le respect des valeurs partagées par la population ne font que les exacerber. En ce sens la participation citoyenne est une question de responsabilité partagée. Elle implique une obligation de solidarité face aux décisions prises démocratiquement.

Le principe central de toute démarche participative est dual. D’une part, selon Makkaoui et Buboïs (2010), « la participation des acteurs dans la formulation des politiques de l’environnement favorise l’appropriation des décisions par ces derniers. Cela permet d’aboutir à des choix socialement plus acceptables et d’atteindre effectivement les objectifs fixés » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 7). D’autre part, Makkaoui et Dubois (2010) montrent que « en facilitant l’implication des divers acteurs, les autorités améliorent la qualité de la base informationnelle » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 7). L’élément commun de ces dispositifs réside dans le fait qu’ils valorisent l’échange d’informations, la négociation, le compromis et les engagements volontaires. Et parmi les arguments avancés par les défenseurs de la démarche participative comme mode de gestion durable des ressources, figure l’importance du capital social au sein des communautés (Wade, 1988 ; Ostrom, 1990 ; Baland et Platteau, 1996). En d’autres termes les réseaux, les valeurs et les convictions communes, facilitent la coopération au sein des groupes.

Les limites de la démarche participative :

La démarche participative n’est pas la panacée en matière de prise de décision dans le domaine des ressources environnementales. Elle présente certaines difficultés et des risques de détournement. La mise en application de procédures participatives ne garantit pas pour autant la réalisation des objectifs attendus et ne mène pas forcément aux solutions les meilleures. Comme l’explique Van den Hove (2001), dans certains cas, les approches participatives peuvent provoquer des effets inverses à ceux escomptés et même entraîner un blocage du processus décisionnel (Van den Hove, 2001, p. 29). Lemarchand (2006) précise à ce sujet « Le village est un champ politique

complexe, traversé d'influences et d'intérêts divers, où se côtoient le monde de l'invisible et du visible, les sorciers et les guérisseurs, les gens du pouvoir et les gens de la terre, les autochtones et les allogènes, les éleveurs et les cultivateurs » (Lemarchand, 1998, p. 6). Mais en fin de compte, la démarche participative a tout son sens dans la mesure où les projets visent à associer les acteurs concernés par la formulation de politiques publiques relatives à l'environnement, afin de favoriser une certaine appropriation des décisions par ces derniers.

De l'éthique de la participation à la participation des éthiques :

Selon les explications de Massé (2005), Zajac et Bruhn se sont interrogés sur la façon dont quatre perspectives théoriques en éthique (la déontologie, le conséquentialisme, l'éthique fondée sur la justice et celle fondée sur la vertu) interprètent le rôle de la participation publique dans les débats éthiques (Massé, 2005, p. 7). La question se pose en ce sens de savoir dans quelle mesure l'on peut parler d'un droit de participer à des décisions pour la population.

Premièrement d'un point de vue déontologique, si la participation est un devoir moral, elle devrait être promue indépendamment des résultats obtenus, voire même lorsque la participation alourdit la gestion des services des ouvrages hydrauliques. Deuxièmement d'un point de vue kantien, la participation publique devrait être considérée comme un devoir contribuant à l'actualisation des valeurs universelles d'autonomie, de dignité et d'autodétermination. En ce sens, la participation pourrait être considérée comme un « impératif moral ». Troisièmement selon la théorie de Rawls, la justice doit offrir les plus grands bénéfices aux membres les moins avantagés de la société. La participation serait alors justifiée, en tant que droit, dans la mesure où les citoyens les moins avantagés dans la société sont susceptibles de profiter de cette participation. Enfin quatrièmement pour l'éthique de la vertu (qui vise le développement de l'excellence chez des individus), la participation ne pourrait être reconnue comme droit qu'à une minorité de gens qui y arriveront, d'où un risque de dérive élitiste. La participation est alors vue, non comme un droit naturel, mais comme un privilège réservé à l'élite sociale qui « mérite » et « vaut » la consultation. Existe-t-il, alors, un « droit naturel » à la participation du public aux décisions prises qui impliquent des empiètements sur certaines valeurs et droits fondamentaux ? Aucune théorie éthique ne semble apte, à elle seule, à justifier un tel droit. Nous n'en croyons pas moins qu'une conjugaison de ces arguments milite pour une justification éthique d'une participation plus active de la population au débat éthique.

L'éthique, un lieu de débat ouvert et d'arbitrage :

L'on définit l'éthique comme le lieu d'un débat ouvert conduisant à l'arbitrage entre une liste de principes ou de valeurs phares qui, en cas d'irréconciliabilité face à une décision donnée, feront l'objet d'un équilibrage. Comme le propose Bourgeault (1998), « le lieu de l'éthique est celui de la discussion et du débat, avec la diversité des convictions et des options qui s'y croisent et qui se confrontent, entrant en conflit, et non, d'emblée, dans le consensus même provisoire, qui peut en résulter » (Bourgeault, 1998). Un second préalable est la définition des enjeux éthiques en tant que conflits entre des valeurs. La consultation du public trouve une première raison d'être dans l'identification des lieux de conflits de valeurs. Renard (2001) soutient que la réflexion éthique a pour but de permettre à l'individu (et par extension aux institutions publiques) de « faire des choix qui soient conformes à sa propre hiérarchie de valeurs » (Renard, 2001). A cet effet il importe de favoriser l'émergence d'une masse critique en matière d'éthique. Car en réalité l'éthique de par sa nature est plurielle. Et il importe de mettre en place un forum pour l'expression des diverses opinions. En ce sens l'information de la population est une condition préalable à toute participation de la population à la délibération éthique. Il est à noter aussi que ni la surinformation ni la sous-information ne sont aptes à créer les conditions optimales pour des prises de décision éclairées dans le public.

L'éthique de la discussion consiste à impliquer les citoyens dans les délibérations éthiques, une éthique de la discussion ouverte au pluralisme des discours moraux. Le point de vue du public est ici manifeste par sa participation directe à la définition et à l'interprétation des valeurs phares qui guident l'analyse. Car fondamentalement, le bien commun est trop important pour être laissé entre les seules mains d'une élite ou d'un groupe même s'ils sont des experts. Ainsi une qualité particulière serait la capacité d'écouter les discours divergents. En ce sens, dans une logique politique, nous pouvons rappeler que si les citoyens profitent du système de gestion des ouvrages hydrauliques, ils le financent aussi. Il est donc pertinent d'accorder aux populations, voix au chapitre.

7.1.3. L'éthique de la discussion des normes et la co-responsabilité

Cette partie de notre réflexion est consacrée à l'éthique de la discussion qui se concrétise dans la discussion des normes pour mettre en exergue les normes d'égalité de traitement, de la solidarité et du bien commun.

L'éthique de la discussion

Les théories éthiques de la discussion ont surgi après la vague des théories éthiques métaphysiques. Ainsi pour Habermas (1999), « l'éthique de la discussion est placée sous le signe

de la pensée postmétaphysique » (Habermas, 1999, p. 71). Contrairement à Emmanuel Kant (1994) qui recherchait les fondements métaphysiques de l'éthique, les fondements métaphysiques des mœurs, l'éthique de la discussion pour Habermas (1999), « ne peut pas assumer tout le potentiel de signification de ce que les éthiques classiques avaient jadis pensé en termes de justice providentielle ou cosmique » (Habermas, 1999, p. 71).

Si pour Emmanuel Kant (1994) et Hans Jonas (1995) il faut poser l'être en tant qu'être en premier et dégager des principes éthiques dans le sens des devoirs qui découlent de l'être, avec l'éthique de la discussion, la démarche change. Comme le montre Habermas (1999), « dans l'éthique de la discussion, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique » (Habermas, 1999, p. 17). La priorité est donnée à la discussion, à l'argumentation morale et cela suppose que tous les participants au débat sont au même niveau d'information. Pour Habermas, « elle (l'éthique de la discussion) établit le principe « D » selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique » (Habermas, 1999, p. 17). Ainsi la légitimité d'une norme est conférée par l'accord de toutes les parties prenantes. Comme l'expliquent Droz et Lavigne (2006), « il s'agit d'un processus de discussion ouvert à l'ensemble des parties prenantes, y compris aux citoyens eux-mêmes » (Droz & Lavigne, 2006, p. 95). Dans le même ordre d'idées, pour Habermas (1999), « le principe fondamental de l'éthique de la discussion exige à chaque fois l'assentiment de tous, si nous ne sommes pas en mesure de réparer l'injustice et la douleur que des générations antérieures ont subies pour nous » (Habermas, 1999, p. 31). Ainsi selon Droz et Lavigne (2006), « le travail d'arbitrage ne doit pas être délégué à un cercle fermé d'« experts » » (Droz & Lavigne, 2006, p. 95). Dans la mise en pratique de l'éthique de la discussion, John Rawls (1997), propose une position originale dans laquelle tous les participants se font face en tant que décideurs rationnels, contractants égaux en droit, ignorant évidemment leur statut social effectivement adopté, position originelle qui est « la situation de départ adéquate assurant que les accords qui y sont conclus sont équitables » (Rawls, 1997).

La discussion des normes

L'éthique de la discussion qui pose la discussion comme la priorité, se concrétise en la discussion des normes avant que ces dernières ne soient acceptées et appliquées. Ainsi l'éthique de la discussion s'inscrit dans le dépassement de l'éthique métaphysique, l'éthique formelle qui a cours jusqu'à Emmanuel Kant (1994). En ce sens Droz et Lavigne (2006) écrivent : « on délaisse l'éthique formelle axée sur la définition du bien et du mal, du vrai et du faux (et de leurs sources métaphysiques ou religieuses), pour une éthique axée sur la quête de la vie bonne et des « meilleures

actions » » (Droz & Lavigne, 2006, p. 95). L'éthique de la discussion vise l'universalisation des normes. La discussion permet d'assurer une ascension aux normes, les faisant passer du local au global, du privé au public. Comme l'expliquent Droz et Lavigne (2006), « le but est alors de transformer les valeurs pluralistes et individuelles en normes universelles acceptables par le plus grand nombre » (Droz & Lavigne, 2006, p. 95). En d'autres termes selon Droz et Lavigne (2006), « l'éthique de la discussion permet de dépasser l'opposition entre valeurs privées et normes publiques ; toutes deux doivent être négociées, publiquement et ouvertement, dans le cadre d'une discussion rationnelle et démocratique visant le consensus » (Droz & Lavigne, 2006, p. 96). Ou encore pour Droz et Lavigne (2006), « le but est ... de transformer les valeurs pluralistes et individuelles en normes universelles acceptables par le plus grand nombre » (Droz & Lavigne, 2006, p. 96). Mais l'universalisation part du local, la prise en compte du local. En ce sens la déclaration de la Conférence de Rio (1992) en son principe numéro 22 stipule que « l'universalisation des normes doit passer par une prise en considération des valeurs locales et des limites matérielles et politiques propres aux pays du Sud ». Même si comme l'explique Habermas (1999), « nous nommons universaliste une éthique qui affirme que ce principe (ou un autre analogue) n'exprime pas seulement les intuitions d'une culture ou d'une époque déterminée, mais vaut de façon universelle » (Habermas, 1999, p. 18).

La finalité de l'éthique de la discussion ce sont les bonnes actions. Et les valeurs constituent un tremplin vers les bonnes actions. Ainsi pour Droz et Lavigne (2006), « le but de toute éthique appliquée n'est pas de justifier en valeur ; l'enjeu est de légitimer l'action, même au prix d'empiètements sur certaines valeurs personnelles ou partagées » (Droz & Lavigne, 2006, p. 96). En d'autres termes, pour Droz et Lavigne (2006), « ce qui est en jeu dans la discussion éthique pratique n'est pas la valeur comparée des valeurs, mais « la hiérarchisation de leur portée normative » » (Droz & Lavigne, 2006, p. 96). Selon l'explication de Jean-Marc Ferry (2002), « au modèle d'un consensus par recoupement vient donc s'opposer celui d'un consensus par confrontation » (Ferry, 2002). En ce sens, Droz et Lavigne (2006) estiment que « ce processus qui résultera de la discussion devra découler non pas d'un consensus sur les dénominateurs communs qui fondent des valeurs universelles, mais d'un choix rationnel, argumenté sur les valeurs et normes acceptables comme arbitres dans un contexte et des circonstances données » (Droz & Lavigne, 2006, p. 96). Et pour Jean-Marc Ferry, « le fait pour la norme de s'accorder avec des systèmes, même éventuellement divergents, ne fournit qu'une légitimation » (Ferry, 2002). Ainsi pour Jean-Marc Ferry, cela ne saurait remplacer une véritable justification.

Les normes d'égalité de traitement, de la solidarité et du bien commun

Des présocratiques aux philosophes contemporains, les théories éthiques abordent pour la plupart, les questions de justice et de soutien mutuel pour la sauvegarde des biens propres à tous. Comme le soutient Habermas (1999), « toutes les morales tournent autour des thèmes de l'égalité de traitement, de la solidarité et du bien commun » (Habermas, 1999, p. 22). Ainsi tous les grands courants philosophiques abordent ces questions. Et Habermas (1999) fait remarquer que « les représentations fondamentales de l'égal traitement, de la solidarité et du bien commun, autour desquelles gravitent toutes les morales, sont déjà inscrites, dans les sociétés prémodernes, dans les conditions de symétrie et d'attentes réciproques propres à toute pratique communicationnelle quotidienne » (Habermas, 1999, p. 69). L'éthique de la discussion s'inscrit dans la même dynamique en insistant sur la solidarité. Mais comme le montre Habermas (1999), « la solidarité sur laquelle elle (l'éthique de la discussion) table reste placée sous le signe d'une justice terrestre » (Habermas, 1999, p. 71). Contrairement aux éthiques classiques qui pensaient la justice en terme plus global, comme justice providentielle ou cosmique, l'éthique de la discussion réduit son champ de réflexion et se limite à la dimension terrestre.

La notion d'égalité de traitement désigne la justice et l'éthique de la discussion permet de mettre en exergue le lien entre la justice et la solidarité. Ces deux valeurs sont complémentaires. Selon l'explication de Habermas (1999), « le point de vue complémentaire à l'égal traitement individuel n'est pas la bienveillance, mais la solidarité » (Habermas, 1999, p. 68). En d'autres termes selon Habermas (1999), « l'éthique de la discussion n'épuise le concept moderne de justice que si elle est contre les réductions individualistes, et met en évidence la solidarité comme l'autre face de la justice » (Habermas, 1999, p. 70). La bienveillance évoque la gratuité, une aide accordée avec désintéressement, alors que la solidarité évoque la communauté d'intérêt. Habermas (1999) montre également que, « chaque morale autonome doit résoudre deux tâches en une seule » (Habermas, 1999, p. 68). D'une part, « elle (chaque morale autonome) exige l'inviolabilité des individus socialisés, en exigeant égal traitement, et par là égal respect de la dignité de tout un chacun » (Habermas, 1999, p. 68). Et d'autre part « elle (chaque morale autonome) protège les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque, en exigeant des individus solidarité, en tant qu'ils sont membres d'une communauté dans laquelle ils ont été socialisés » (Habermas, 1999, p. 68).

Habermas (1999) à travers la théorie de l'éthique de la discussion établit également le lien entre la justice et le bien commun. Pour Habermas (1999), du point de vue de la théorie de la communication, il en résulte « un rapport étroit entre le souci pour le bien-être du prochain et l'intérêt pour le bien commun » (Habermas, 1999, p. 68). Le lien entre la solidarité et le bien

commun est aussi mis en exergue. Pour Habermas (1999), « Ce principe s'enracine dans l'expérience selon laquelle l'un doit dépendre de l'autre, parce que tous doivent être intéressés d'égale manière à l'intégrité de leur contexte de vie commun » (Habermas, 1999, p. 68). Et il existe aussi un lien entre la justice et le bien commun. Comme le soutient Habermas (1999), « les normes morales ne peuvent pas protéger l'un sans protéger l'autre : pas d'égalité des droits et des libertés de l'individu sans le bien du prochain et de la communauté à laquelle ils appartiennent » (Habermas, 1999, p. 68).

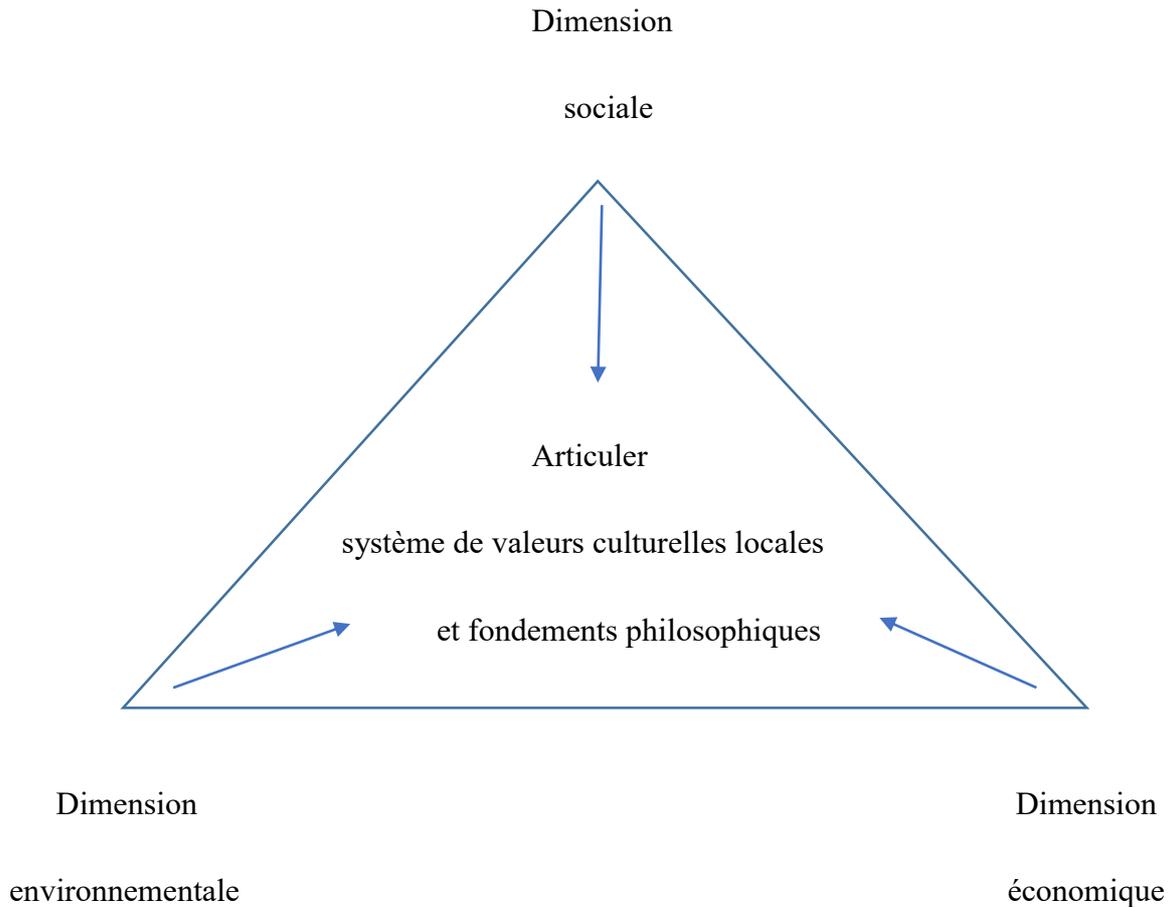


Schéma 1. Schéma de gestion durable des ouvrages hydrauliques

7.2. La co-responsabilité et la gestion durable des ouvrages hydrauliques

La présente étude à ce niveau évoque l'articulation des notions de co-responsabilité, d'éthique de l'eau et de développement durable. En matière de l'accès à l'eau potable, l'éthique de la co-responsabilité s'exprime à travers la gestion durable des ouvrages hydrauliques. Et pour ce qui est du développement durable, le rapport Brundtland (1987) fixe l'objectif de répondre aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. C'est-à-dire en sauvegardant la cohésion sociale par la réduction des inégalités ici et maintenant et

les équilibres à long terme des écosystèmes par un développement soutenable. Comme le montrent Pezon et Canneva (2009), il s'agit de relever plusieurs types de défis à savoir : « Les défis économiques, environnementaux et sociaux » (Pezon & Canneva, 2009, p. 37) et poursuivent Pezon et Canneva (2009), « en donner les moyens aux générations futures pour les relever eux aussi » (Pezon & Canneva, 2009, p. 37). Mais comme le fait remarquer Richter (2017), « trouver l'équilibre entre le bilan hydrique et la gestion équitable et rentable de l'eau est très difficile » (Richter, 2017, p. 57). Pour Richter (2017), « la communauté doit trouver un équilibre entre la protection écologique et les besoins humains fondamentaux, tout en garantissant une certaine productivité économique ». En d'autres termes pour lui, il importe de « profiter des avantages du commerce de l'eau sans pour autant porter atteinte aux personnes pauvres ou aux écosystèmes » (Richter, 2017, p. 94). Une gestion économiquement vivable, socialement équitable et écologiquement viable est l'enjeu de toute commune et de tout opérateur privé. Comme l'explique Botton (2017), « l'enjeu pour tout gouvernement et, par conséquent, pour tout opérateur de service public ... est bien de penser et de mettre en oeuvre les services dans une optique de durabilité, c'est-à-dire en s'assurant de l'équilibre économique du dispositif, dans un souci d'équité sociale, tout en minimisant les externalités environnementales » (Botton, 2017, p. 434).

7.2.1. Contribution du principe de la co-responsabilité au développement durable

La question qui occupe en cette étape est de savoir en quel sens le principe de la co-responsabilité en éthique de l'eau contribue au débat sur le développement durable, en quel sens il enrichit la conception du développement ? Il importe d'envisager une éthique du développement durable et de montrer comment le principe de la co-responsabilité contribue à enrichir la pratique du développement durable. Selon Makkaoui et Dubois (2010), il convient d'évoquer « l'émergence d'une vision de responsabilité partagée, ou « co-responsabilité », face aux nécessités du développement et à ses conséquences économiques, écologiques et sociales » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 15). Analysant par exemple la coopération décentralisée entre la ville de Figuières et le département de Seine-Saint-Denis, Makkaoui et Dubois (2010) montrent « l'intérêt d'un tel mode de gestion concernant le domaine de l'eau et de l'assainissement ». Pour Makkaoui et Dubois (2010), « cette approche, malgré les difficultés propres à toute gestion participative, tente de dépasser les limites imputées aux autres dispositifs de gestion de l'eau que furent la gestion publique et le partenariat public-privé » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 17). Cette approche s'appuie sur une éthique partagée qui met en valeur la co-responsabilité, la reconnaissance entre acteurs différents, les besoins des plus vulnérables. Pour Makkaoui et Dubois (2010), « elle (cette approche) rejoint en cela certaines valeurs de l'économie solidaire, qui pourraient ouvrir la voie à des politiques

publiques concertées plus responsables, équitables et solidaires » (Makkaoui & Dubois, 2010, p. 17).

Selon Pellaud (2011), « Si le développement durable est souvent défini à travers la gestion des intérêts relatifs aux trois domaines que sont le développement environnemental, social et économique, l'éducation relative fait avant tout appel à des valeurs, elles-mêmes reliées à une éthique, voire une philosophie, qu'elle soit agnostique, religieuse ou mystique, faisant appel à des modes de raisonnements induisant une certaine vision et compréhension du monde » (Pellaud, 2011, p. 71). Pour Pellaud (2011), « le concept d'un développement durable implique des principes éthiques tels que la *responsabilité* et le *partenariat* en relation avec ses proches et avec la nature, l'*équité* et la *solidarité* dans les rapports entre les peuples et entre les générations » (Pellaud, 2011, p. 72). En outre, il repose comme l'explique Longet (2005) sur un principe économique solide : « vivre des intérêts et non du capital, des fruits et non de l'arbre » (Longet, 2005). Selon l'explication de Longet, « L'utilisation des énergies fossiles, l'extraction des minerais, la surexploitation forestière et la surpêche qui dépasse la capacité des poissons à se reproduire sont des exemples parlant de cette « utilisation du capital » » (Longet, 2005). Pour Pellaud (2011), « il devient percutant dès qu'on tient compte du principe éthique de responsabilité, principe fondé en réponse à un impératif de survie, et sur lequel s'appuie le concept de développement durable » (Pellaud, 2011, p. 53). Ce principe de responsabilité fait que le développement durable dépend d'une société qui produit des individus qui, eux-mêmes, produisent cette société, etc. De plus pour Pellaud (2011), « l'idée de circularité qui apparaît dans le principe récursif doit néanmoins être dépassée » (Pellaud, 2011, p. 53).

7.2.2. Une gestion économiquement vivable :

Trois aspects sont à mettre en exergue dans cette partie. Nous abordons le coût de l'eau de l'identification de la ressource à sa distribution, ensuite nous évoquerons le prix de l'eau qui est moindre par rapport à son coût réel. Enfin nous montrerons la dimension sociale de la tarification de l'eau qui va de la réduction du tarif à la gratuité de l'eau pour les plus pauvres.

Le coût de l'eau :

L'eau certes n'a pas de prix, elle doit être gratuite. Mais son extraction, son transport, sa conservation, son traitement, sa distribution ont un coût qui doit être pris en charge. Comme le soutient Payen (2013), « L'eau elle-même, bien sûr, est gratuite dans la nature comme le poisson dans la mer. Mais il faut la pomper, la purifier et la transporter jusqu'à son lieu d'utilisation avec une organisation industrielle qui doit fonctionner sans faille 24 heures sur 24. Tout ceci a un coût

qui est celui d'un service, celui de livrer de l'eau saine à domicile. » (Payen, 2013, p. 132). La question qui se pose est de savoir qui prend en charge ces coûts et à quel niveau? Les différentes parties prenantes étant les consommateurs, la commune, l'Etat, les bailleurs de fonds, l'opérateur économique, les organisations non gouvernementales.

Des composantes peuvent être identifiées dans le coût de l'eau. Selon Payen (2013), « Il est formé de deux composantes essentielles : les frais d'exploitation courante d'une part, c'est-à-dire le fonctionnement du service au quotidien; les frais liés à la construction des infrastructures d'autre part, qu'il s'agisse des infrastructures existantes ou en construction. Ces dernières sont des charges d'amortissements et des frais financiers. Les deux composantes ont des ordres de grandeurs voisins. » (Payen, 2013, p. 132). Comme l'explique Payen (2013), « pour les services qui fonctionnent bien et sont capables de répondre durablement aux attentes de toute la population, cette composante « infrastructure » représente généralement entre 50 et 100% des frais d'exploitation courante. » (Payen, 2013, p. 132). Et comme le fait remarquer Payen (2013), « Le coût du service de l'eau est la somme des dépenses payées par ceux qui assurent le service, c'est-à-dire l'autorité publique et son ou ses opérateurs. Il se calcule à l'échelle du territoire dont l'autorité est responsable. » (Payen, 2013, pp. 132-133). Selon les explications de Richter (2017), « il y a beaucoup de dépenses liées à la bonne gestion et la bonne gouvernance de l'eau que nous utilisons tous, et nous devons tous contribuer à financer ces services essentiels » (Richter, 2017, p. 72).

La nécessité de l'argent pour la bonne marche des infrastructures hydrauliques d'accès à l'eau potable est une évidence. Comme l'explique Richter (2017), « L'argent est nécessaire pour payer les gestionnaires de l'eau qui travaillent pour les organismes qui délivrent et qui administrent les droits d'utilisation de l'eau. L'argent est également nécessaire pour construire et maintenir en état l'infrastructure pour stocker et distribuer l'eau aux utilisateurs » (Richter, 2017, p. 64). Richter (2017) fait observer également que : « il faut ... de l'argent pour financer les ordinateurs qui sont utilisés pour créer des modèles de bassins versants et de nappes aquifères et pour stocker les données qui aident les gestionnaires de l'eau à archiver les données sur les droits sur l'eau et sur les violations de ces droits » (Richter, 2017, p. 64).

En outre selon Richter (2017), « Les financements sont indispensables pour faire fonctionner les instruments scientifiques et les jauges de niveau d'eau qui suivent en continu la disponibilité de l'eau et sa consommation. » (Richter, 2017, p. 64). Alors que comme le fait remarquer Richter (2007), « le problème le plus répandu auquel les gouvernements sont confrontés est le manque de fonds » (Richter, 2017, p. 64). Et les conséquences sont néfastes pour la gestion des infrastructures hydrauliques. Comme l'explique Richter (2017), « si le gouvernement ne génère pas assez d'argent

à partir de taxes ou d'autres moyens pour répondre à ces besoins, ou si le gouvernement n'alloue tout simplement pas assez de ressources pour la gouvernance de l'eau, la répartition de l'eau et les systèmes de gestion sont presque certainement voués à l'échec » (Richter, 2017, p. 64).

Quand on observe la gestion des ouvrages hydrauliques, une diversité des sources de financement de ces ouvrages se présente. Pour Payen (2013), « Le service d'eau potable mis en place par une autorité publique sur un territoire peut recevoir des fonds de diverses natures, comme des prêts bancaires ou des investissements privés, mais, à la fin, les recettes qui viennent équilibrer les charges du service ne sont que de trois types : les paiements des factures d'eau par les utilisateurs ; les budgets publics alimentés par les contribuables du territoire ; les dons de toutes sortes exprimant la solidarité de personnes ne bénéficiant pas du service » (Payen, 2013, p. 134). Selon l'explication de Payen (2013), « Pour bien les identifier, les économistes du secteur les appellent les « 3T » avec un « T » pour désigner les « tarifs », un deuxième pour les « taxes » et un troisième pour les « transferts » en provenance de l'extérieur » (Payen, 2013, p. 134). Comme le montre Payen (2013), « A l'échelle d'un pays, les 3T incluent les paiements par les utilisateurs, les apports des contribuables via les budgets publics ainsi que les subventions éventuelles du secteur énergétique et les dons provenant de l'étranger. Ceux-ci sont constitués essentiellement de l'aide publique internationale, des financements apportés par les ONG et du mécénat des entreprises. Le total des 3T calibre l'économie du secteur des services d'eau. » (Payen, 2013, p. 134)

Payen (2013) fait remarquer que, « La proportion de chacun des 3T varie de façon importante d'un pays à l'autre. Certains pays minimisent la contribution des budgets publics en faisant porter la quasi-totalité des charges aux utilisateurs. D'autres subventionnent largement le secteur de l'eau. Il faut néanmoins que le total soit suffisant pour couvrir durablement les coûts. » (Payen, 2013, pp. 134-135). Et comme l'explique Payen (2013), « à l'échelle d'une autorité publique organisatrice du service public sur un territoire, la durabilité du service dépend de la régularité des recettes en provenance des utilisateurs et des budgets publics, l'aide externe étant par nature volatile ». Ainsi pour Payen (2013), « les tarifs ne doivent pas être excessifs, ils doivent être abordables pour chaque utilisateur ou catégorie d'utilisateurs afin de pouvoir être maintenus dans la durée sans générer de blocage de nature sociale ou politique et de respecter le droit de l'homme à l'eau potable » (Payen, 2013, p. 135). Pour Payen (2013), « Les prêts des banques et les fonds apportés par les investisseurs doivent être regardés comme des facilitateurs et des accélérateurs des investissements physiques dans la mesure où ils apportent la possibilité d'étaler les coûts sur de très longues années. Ils ne permettent pas d'échapper à la logique implacable des « 3T » » (Payen, 2013, p. 138).

Pour Payen (2013), « la politique tarifaire, celle qui établit des prix différents suivant les utilisateurs, ne peut pas être décidée sans tenir compte de la politique fiscale. » (Payen, 2013, p. 136). Selon Payen (2013), « Si l'autorité publique veut faire financer un investissement physique important pour développer un service d'eau qui équilibre exactement ses recettes et ses dépenses, elle doit trouver le supplément régulier de recettes provenant des tarifs ou des budgets publics qui en permettra le remboursement dans la durée. » (Payen, 2013, p. 138). Ainsi comme l'explique Payen (2013), « A l'aide extérieure près, le coût d'un service d'eau est égal à la somme des contributions de la population par les biais des tarifs et des impôts. Si l'on baisse les tarifs, il faut augmenter les impôts. Si l'on baisse les subventions publiques, il faut augmenter les tarifs. Les tarifs résultent donc du choix qui est fait de la répartition du coût total. » (Payen, 2013, p. 135).

Prix de l'eau :

Autour du tarif de l'eau se construit toute une théorie. Le prix de l'eau à l'échelle locale fait partie des éléments qui servent à apprécier le fonctionnement d'une commune. Comme le montre Payen (2013), « Les tarifs représentent la partie visible du service de l'eau. Sont-ils trop ou pas assez élevés ? Est-il normal qu'ils augmentent dans certains cas et pourquoi ? » (Payen, 2013, p. 132). Ainsi comme l'explique Payen (2013), « Le prix de l'eau est ce qui est payé par l'utilisateur, c'est le « tarif de l'eau ». L'addition de ces paiements individuels forme le chiffre d'affaires du service public. » (Payen, 2013, p. 133). Le tarif de l'eau est apprécié de façon particulière par le consommateur. Selon Payen (2013), « Le consommateur se plaint souvent des tarifs qu'il juge excessifs. Mais sait-il vraiment comment ceux-ci sont déterminés ? Est-il conscient des subventions dont il bénéficie ? Le responsable public qui cherche de l'argent auprès de banques ou d'investisseurs pour financer de nouvelles infrastructures envisage-t-il correctement les conséquences de tels financements sur le prix de l'eau ? Les pièges de l'économie de l'eau sont nombreux. » (Payen, 2013, pp. 131-132).

Dimension sociale de la tarification :

La dimension sociale se remarque dans la fixation du prix de l'eau par rapport à son coût réel. Pour Payen (2013), « On confond habituellement prix et coût de l'eau potable. Contrairement à ce que pense l'opinion publique, en moyenne dans le monde, le prix de l'eau est nettement inférieur à son coût ! » (Payen, 2013, p. 132). Selon l'explication de Payen (2013), « Deux mécanismes font que la majorité des utilisateurs paient un prix inférieur au coût moyen de l'eau potable dans leur localité. D'abord, il est bien rare que le chiffre d'affaires du service public arrive à compenser la totalité des coûts. Même dans les pays développés, une partie de ceux-ci est épongée

par des subventions provenant des budgets publics. Dans les pays en développement, c'est bien pire. » (Payen, 2013, p. 133). Comme le fait remarquer Payen (2013), « on estime que plus de 40% des opérateurs y ont un chiffre d'affaires qui n'atteint même pas leurs frais de fonctionnement! Ils ne peuvent subsister qu'avec des subventions d'équilibre votées *a posteriori*. » (Payen, 2013, p. 133). Ainsi en général comme le montre Payen (2013), « le prix de l'eau payé par la population est souvent inférieur au coût réel du service » (Payen, 2013, p. 134).

En dehors du prix de l'eau qui est moindre par rapport à son coût réel, une solidarité existe entre les grands consommateurs et les petits. Comme le soutient Payen (2013), « la politique de tarif unique identique pour tous les utilisateurs d'une même localité est minoritaire dans le monde, plutôt réservée aux pays riches » (Payen, 2013, p. 133). Selon l'explication de Payen (2013), « Dans la majorité des pays en développement, les grilles tarifaires comportent plusieurs prix différenciés selon les types d'utilisateurs ou leur consommation. Cela conduit certains utilisateurs comme les entreprises (Colombie) ou les gros consommateurs à subventionner les autres utilisateurs numériquement plus nombreux. » (Payen, 2013, p. 133). Payen (2013) donne l'exemple du Maroc. « A Tanger au Maroc, un tiers des habitants paient le mètre cube d'eau moins cher que ce que paie l'opérateur pour l'acheter à la société qui purifie l'eau. Il est clair qu'ils ne contribuent pas au coût de construction ni au fonctionnement du réseau. Ce sont les autres consommateurs qui assurent la totalité de ces frais. » (Payen, 2013, p. 133). Et la question se pose de savoir selon Payen (2013) : « Qui paie la différence ? » La réponse est que : « C'est encore la population ; par un canal différent : celui des impôts. Le coût de l'eau potable est donc essentiellement assuré par les utilisateurs et par les contribuables. » (Payen, 2013, p. 134).

Il est vrai que l'eau a un coût et a un prix. Selon Richter (2017), « Beaucoup de gens croient que, conformément à la philosophie selon laquelle l'accès à l'eau est un droit humain fondamental, l'eau devrait être distribuée gratuitement » (Richter, 2017, p. 65). Et comme l'explique Richter (2017), « Pour les gestionnaires de l'eau ce sentiment rend politiquement difficile de générer des revenus suffisants tout en adoptant une politique de prix de l'eau qui permette de maintenir en état le fonctionnement des systèmes de distribution d'eau » (Richter, 2017, p. 65). En outre pour Richter (2017), « Même si le prix de l'eau devrait être subventionné ou maintenu aussi bas que possible pour les populations les plus pauvres de notre société, chacun devrait comprendre que nous devons aussi payer pour financer les services nécessaires pour gérer notre approvisionnement en eau » (Richter, 2017, p. 65). Mais compte tenu de la signification culturelle de l'eau, la dimension sociale de la tarification doit être mise en exergue. En ce sens Bujo (1992) soutient que « La rentabilité ne

devrait pas être le premier critère, mais l'humanisation de l'homme dans sa dimension cosmique » (Bujo, 1992, p. 157).

L'eau dans le symbolisme local est le fruit de sacrifice, du don que des personnes ont fait d'elles-mêmes. Et dans la dynamique du don on ne peut opter pour la vente de l'eau et même augmenter le prix de l'eau sous prétexte que les bénéficiaires vont alimenter le budget communal. On ne peut compter sur du social pour financer le fonctionnement d'une institution. Ainsi la commune doit pouvoir trouver d'autres sources de financement et non espérer tirer des bénéfices sur l'eau qui est la vie et qui doit être gratuite. Comme le montre Singleton (2010), « Un puits où le plus de monde possible peut venir puiser pour rien le don de l'eau que Dieu et / ou le Destin a fait à l'Humanité, voilà l'idéal » (Singleton, 2010, p. 34). Selon Singleton (2010) « des privatisations – importe à quelle échelle – qui profitent, même petitement, à certains seraient nettement plus équivoques » (Singleton, 2010, p. 34). Pour Singleton (2010) « qu'éventuellement une coopérative sans but lucratif prenne en charge la distribution de l'eau est compréhensible ; qu'une compagnie le fasse, non pas pour rendre service mais pour faire du profit, serait à la limite condamnable » (Singleton, 2010, p. 34). Ainsi il se dégage comme le montre Côté (2006) que : « au-delà du discours économique existent des arguments éthiques en faveur de l'accessibilité de l'eau : l'équité, la solidarité intergénérationnelle et la justice sociale » (Côté, 2006, p. 63).

7.2.3. Une gestion socialement équitable : assurer l'accès des plus pauvres à l'eau potable

L'eau c'est la vie. Et il importe d'assurer à la population un accès durable à l'eau pour répondre à ce besoin fondamental. Pour promouvoir la vie, toutes les conditions doivent être mises en place pour que les plus pauvres aient accès durablement à l'eau potable. En effet comme le fait remarquer Richter (2017), « les pénuries d'eau peuvent être mortelles pour beaucoup de gens pauvres vivant dans des régions du monde en voie de développement, car ils n'ont plus directement accès à l'approvisionnement en eau potable » (Richter, 2017, p. 16). Les pénuries ou les pollutions d'eau ont des conséquences néfastes sur la vie des populations en l'occurrence les plus pauvres. Comme l'explique Richter (2017), « Lorsque les sources d'eau locales sont asséchées ou polluées, de nombreuses personnes – souvent des femmes et des enfants – sont obligées de parcourir de longues distances à pieds pour atteindre d'autres sources d'eau. Ils paient donc un lourd tribut pour leur santé et leur capacité à participer à d'autres tâches ou à aller à l'école » (Richter, 2017, p. 16).

Les conséquences de la pénurie d'eau potable sur les populations pauvres sont énormes. Comme l'explique Richter (2017), « La baisse de la capacité de nombreuses familles pauvres à produire leur propre nourriture en raison de la pénurie d'eau conduit à des migrations en masse pour

quitter les régions manquant d'eau » (Richter, 2017, p. 16). Richter (2017) évoque d'autres types de conséquences. Selon Richter (2017), « dans le pire des cas, ce manque d'eau conduit à la faillite, au divorce, au suicide et à la fracturation des communautés autrefois soudées » (Richter, 2017, p. 16).

Personne ne doit être exclu de l'accès à l'eau potable. Comme le soutient Richter (2017), « Personne ne devrait perdre son droit ou son accès à l'eau lors de la transition vers un nouveau système d'allocation, que ce soit en raison de son incapacité à payer, de son analphabétisme, de ses croyances religieuses ou culturelles, ou d'autres raisons » (Richter, 2017, p. 88). L'accès à l'eau potable est un droit fondamental, l'eau fait partie des besoins fondamentaux. Pour Richter (2017), « Les besoins humains fondamentaux en eau devraient être garantis en leur attribuant un droit obligatoire, qu'il s'agisse des besoins d'une communauté ou ceux d'un individu » (Richter, 2017, p. 88). L'eau est un besoin fondamental non seulement pour la boisson et les besoins domestiques mais aussi pour les services publics essentiels. Ainsi comme le soutient Richter (2017), « d'autres priorités qui peuvent bénéficier de droits obligatoires portent sur l'eau nécessaire pour garantir les services publics essentiels, comme les hôpitaux, les organismes de lutte contre l'incendie, les écoles, les installations de production d'énergie, et d'autres services socialement valorisés » (Richter, 2017, p. 88).

Des retours d'expériences montrent que la solidarité dans le domaine de l'accès à l'eau potable peut se vivre à plusieurs niveaux. Pezon et Canneva (2009) partagent l'expérience des communes de la France en ces termes : « alors que l'eau des bornes-fontaines est gratuite, l'accès à domicile est assumé par chaque abonné » (Pezon & Canneva, 2009, p. 30). Ainsi les consommateurs qui ont les moyens financiers pour être connectés aux réseaux d'adduction d'eau à domicile prennent en charge ceux qui n'en peuvent pas et qui doivent se rendre aux points d'eau publics, les bornes fontaines. Un autre aspect de la solidarité est celle exercée par les citoyens à l'endroit des ruraux. En ce sens Pezon et Canneva (2009) montrent aussi que « la solidarité s'exerce alors des citoyens aisés vers les plus modestes : ce sont les abonnements au service privé qui doivent rémunérer le risque industriel et financier pris par le concessionnaire » (Pezon & Canneva, 2009, p. 30). Comme l'expliquent Pezon et Canneva (2009), « la population desservie à domicile (urbaine pour l'essentiel) s'acquittera d'une taxe proportionnelle à sa consommation qui financera l'équipement des communes rurales en alimentation en eau potable » (Pezon & Canneva, 2009, p. 33). C'est la solidarité des urbains vers les ruraux.

Comme le défend le Pape François (2015) « L'accès à l'eau potable et sûre est un droit humain primordial, fondamental et universel. (...) Notre monde a une grave dette sociale envers les

pauvres. (...) Cette dette se règle en partie par des apports économiques conséquents pour fournir l'eau potable et l'hygiène aux plus pauvres. » (François, 2015, p. 34). Ainsi la tarification de l'eau ne devrait pas être systématique. Elle devrait être flexible pour éviter l'exclusion des plus pauvres à l'eau potable. Pour Bonnassieux et Gangneron (2011), « la systématisation de la vente de l'eau au volume et la hausse de son prix pour assurer la rentabilité du service de l'eau entraînent des risques accrus d'exclusion de l'accès à l'eau potable des plus pauvres et renforcent une tendance d'une partie des usagers à réduire leur consommation au niveau des AEV et des FPM, et à utiliser des ressources en eau alternatives, non potables » (Bonnassieux & Gangneron, 2011). Dans le même ordre d'idées, Amougou (2002) soutient que « les personnes ayant un pouvoir d'achat nul, devraient avoir accès (à l'eau potable) par des clauses contractuelles spéciales garanties par l'autorité publique » (Amougou, 2002, p. 161).

Une dimension sociale de la tarification de l'eau est mise en exergue. Pour Richter (2017), « Un aspect de la conservation de l'eau qui attire à juste titre beaucoup d'attentions actuellement est la tarification de l'eau. Sans surprise, la plupart des gens utiliseront moins d'eau s'ils doivent la payer plus cher » (Richter, 2017, p. 51). Pour cette raison explique Richter (2017), « de nombreuses villes ont instauré des systèmes de tarification de l'eau qui facturent plus cher les résidents urbains s'ils utilisent de plus grands volumes d'eau » (Richter, 2017, p. 51). Mais fait observer Richter (2017), « il faut néanmoins s'assurer que cette politique tarifaire ne rende pas l'eau inabordable pour les membres les plus pauvres de notre société » (Richter, 2017, p. 51). Dans le même ordre d'idées Odoulami, Gbesso et Houngouéou (2013) soutiennent que : « il convient que l'eau potable soit mise à la disposition de la population rurale sans contre-partie pour la préservation de leur santé indispensable dans le développement économique de la commune » (Odoulami, Gbesso, & Houngouéou, 2013, p. 112). En réalité c'est une question de santé publique et il y va de l'intérêt général de la nation que tous aient accès à l'eau potable.

7.2.4. Une gestion écologiquement viable : préserver l'eau

La prise en compte de la dimension écologique de la gestion vise à garantir qu'il reste suffisamment d'eau dans les écosystèmes d'eau douce du pays pour préserver leur bonne santé. Selon Prosper-Laget (2001), « la gestion de l'eau demande certes des moyens financiers, une technologie de pointe et la responsabilité des pouvoirs publics et de l'ensemble des usagers » (Prosper-Laget, 2001). Prosper-Laget (2001) pose la question en ces termes : « la leçon de notre histoire culturelle n'est-elle pas celle d'un comportement plus respectueux à l'égard de la Nature ? » (Prosper-Laget, 2001). En ce sens Prosper-Laget (2001) attire l'attention. Pour lui, nous ne devons pas oublier que l'eau, tout particulièrement, est un merveilleux don de la vie (Prosper-Laget,

2001). Richter (2017) pose la question en ces termes : « quelle quantité d'eau voulons-nous laisser dans nos rivières pour soutenir la pêche, rendre possibles les activités de loisirs, préserver les services bénéfiques que les écosystèmes fournissent, ou encore soutenir les valeurs esthétiques ou spirituelles? » (Richter, 2017, p. 79). Pour Richter (2017) qui cite Petre H. Gleick, « il s'agit de l'utilisation de l'eau qui prend en charge la capacité de la société humaine à subvenir à ses besoins et à prospérer dans un avenir indéfini, sans porter atteinte à l'intégrité du cycle hydrologique ou aux systèmes écologiques qui en dépendent » (Richter, 2017, p. 77).

L'équilibre écologique naturel

Les contraintes à observer pour une gestion écologiquement viable sont assez exigeantes. Comme le montre Habermas (1999), « Il est tout aussi difficile de répondre à la question fondamentale de l'éthique écologique » (Habermas, 1999, p. 31). Et Habermas (1999) formule la question en ces termes : « comment une théorie, qui se limite au cercle des destinataires capables de parler et d'agir, peut-elle se comporter à l'égard de la vulnérabilité d'une créature muette ? » (Habermas, 1999, p. 31). La question est assez complexe car il s'agit de penser à la place des êtres qui ne pensent pas. L'homme étant le seul être doté de raison est à la fois juge et partie dans son rapport avec la nature. Le dernier mot revient à l'homme.

Pour Habermas (1999), « Dans la pitié à l'égard de l'animal maltraité, dans la douleur à la vue des biotopes détruits s'éveillent des intuitions morales qui ne peuvent pas être sérieusement satisfaites par le narcissisme collectif d'une perspective qui reste en dernière analyse anthropocentriste » (Habermas, 1999, p. 31). Mais en réalité même dans une perspective anthropocentriste, vu que le bien de l'homme et même la vie de l'homme et des générations futures sont en jeu, la raison de l'homme doit pouvoir l'amener à prendre la bonne décision. Comme le montre Richter (2017), « Notre qualité de vie baisse. Tout ce que nous apprécions en observant les eaux courantes ou stagnantes et les activités récréatives que nous pouvons avoir sur leurs rives, en profitant de leurs qualités esthétiques, en admirant les autres espèces qui y vivent, ou en les adorant par une pratique spirituelle, disparaît quand une rivière ou un lac s'assèche. » (Richter, 2017, p. 16).

Problèmes d'équilibres écologiques des réserves en eau

Des problèmes se posent en matière d'impacts environnementaux sur les réserves en eau. Pour Richter (2017), « Il n'y a aucun signe révélateur de la mauvaise gestion généralisée et chronique des réserves en eau de notre planète que l'épuisement actuel des aquifères et des lacs » (Richter, 2017, p. 35). Comme l'explique Richter (2017), « Une grande partie de cette eau accumulée pendant des milliers d'années, qui représente l'héritage de plusieurs générations passées,

est désormais épuisée en l'espace de quelques décennies. C'est un peu comme si vous brûlez votre maison pour rester au chaud un peu plus longtemps. » (Richter, 2017, p. 35). Il y a un équilibre à maintenir pour que les réserves d'eau continuent le service écologique qu'elles rendent. Pour Richter (2017), « Il semble que les seuils écologiques pour les nappes aquifères et les lacs soient encore plus sensibles que ceux des rivières. Ces sources d'eau se trouvent au centre d'un dilemme dichotomique : elles peuvent contenir et stocker d'énormes volumes d'eau, mais de faibles baisses de leur niveau d'eau peuvent générer d'importants dégâts écologiques » (Richter, 2017, p. 79). Comme le fait remarquer Richter (2017), « De plus en plus de retours d'expériences provenant du monde entier suggèrent que, lorsque le flux quotidien d'eau dans une rivière est amputé de plus de 20% environ de celui-ci, il est très probable que la santé écologique de la rivière – l'écosystème fluvial – en souffrira » (Richter, 2017, p. 79).

Les poches d'eau sont en interconnection. Les cours d'eau fonctionnent comme des vases communicants. En ce sens Richter (2017) explique que « beaucoup de nappes superficielles apportent constamment de l'eau aux rivières et aux sources, fournissant des écoulements d'eau, généralement plus fraîche, pérenne et d'une importance cruciale pendant la saison sèche et les sécheresses » (Richter, 2017, p. 80). Le constat est que comme l'explique Richter (2017), « lorsque les niveaux de la nappe baissent en raison de pompages excessifs, l'apport d'eau de l'aquifère aux rivières et aux cours d'eau peut disparaître » (Richter, 2017, p. 80). Et pour cela Richter (2017) estime que « Les scientifiques spécialistes de l'environnement doivent également être mis à contribution pour concevoir des stratégies de bonne gestion des bassins versants, ou pour permettre le bon fonctionnement écologique des écosystèmes d'eau douce » (Richter, 2017, pp. 65-66). Richter (2017) donne l'exemple des communautés qui utilisent les eaux du Colorado, du Jourdain, de la Cauvery et de centaines d'autres rivières et nappes phréatiques qui subissent un stress hydrique à travers le monde. Pour Richter (2017), ces communautés éprouvent de sérieuses difficultés pour deux raisons. La première raison selon Richter est que : « elles ont consommé leur eau disponible plus rapidement que celle-ci ne pouvait être régulièrement réapprovisionnée par la pluie et la neige ». Et la seconde raison qu'avance Richter est que : « elles n'ont pas fait preuve de retenue ou n'ont pas réalisé assez de contrôles réglementaires, ou encore elles sont dépassées par la lutte pour la vie au jour le jour, pour empêcher que cela se produise » (Richter, 2017, p. 20).

Les solutions envisageables

Des solutions sont envisageables au plan local et global. Au plan local, les cours d'eau sont entourés de mythes, de rites et de symboles. Ainsi pour Alissoutin (2014), « l'eau étant sacrée, elle doit être protégée » (Alissoutin, 2014, p. 2). Des pratiques existent au plan local pour protéger les

cours d'eau. Comme l'explique Alissoutin (2014), « en ce qui concerne les mares par exemple, les techniques villageoises de protection de l'environnement se sont manifestées essentiellement par l'entretien du couvert végétal et la détermination d'un périmètre de protection autour du point d'eau » (Alissoutin, 2014, p. 2). En outre comme le montre Alissoutin (2014), « Pour ralentir l'évaporation des mares et favoriser au contraire l'accumulation de l'eau, deux techniques sont mises en œuvre. L'une est passive et consiste à interdire les coupes d'arbres autour des mares, l'autre est active et consiste à reboiser. » (Alissoutin, 2014, p. 2). Au plan global, il convient selon Michel Serres (1992), de nouer un contrat avec la nature. Selon Serres (1992), « une fois de plus, il nous faut statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas » (Serres, 1992, p. 63). Serres (1992) évoque le droit de symbiose. Il l'explique en ces termes : « Le parasite prend tout et ne donne rien ; l'hôte donne tout et ne prend rien. Le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme. Au contraire, le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenue sujet de droit » (Serres, 1992, p. 67).

7.2.5. Assurer l'accès des générations futures à l'eau potable

Cette réflexion aborde la question de la prise en compte des générations futures dans la gestion de l'eau. Elle vise à garantir les conditions pour ne pas hypothéquer la possibilité des générations futures d'avoir accès à l'eau potable. Ainsi la question se pose selon Côté (2006) de savoir « comment traiter la problématique complexe de la gestion de l'eau dans une perspective de responsabilité envers nos contemporains et les générations futures ? » (Côté, 2006, p. 16). Il est question en d'autres termes comme l'explique Côté (2006) de « cerner la mesure où la responsabilité envers les générations futures peut être prise en compte dans la gestion actuelle de l'eau » (Côté, 2006, p. 17).

Dans cette réflexion, le but visé est d'arriver selon Côté (2006) à « définir des normes de pratique et des pistes de réflexion menant à une gestion responsable de l'eau, tant pour les générations actuelles que futures » (Côté, 2006, p. 18). En réalité l'avenir n'est pas envisageable sans l'accès à l'eau potable. En ce sens Côté (2006) fait observer que : « appliquée à l'eau, la notion de générations futures prend tout son sens : s'il n'y a pas d'eau potable, il n'y a pas de futur possible » (Côté, 2006, p. 66).

Il convient de réexaminer les fondements de l'éthique de la responsabilité évoqués plus haut. Comme l'explique Côté (2006), « Jonas a pensé une éthique de responsabilité axée sur le vulnérable et le futur, où la mesure de notre responsabilité dépend de notre pouvoir lui-même fondé sur notre savoir » (Côté, 2006, p. 194). Le vulnérable évoque les populations pauvres qui n'ont pas accès à

l'eau potable mais aussi la réserve en eau qui peut être polluée. Alors que le futur évoque la continuité, la durabilité du service, la possibilité pour les générations futures d'avoir accès elles aussi à l'eau potable. Le caractère vulnérable est propre aussi bien aux générations futures qu'à la nature. En ce sens Côté (2006) fait observer que : « le vulnérable est constitué des générations futures et de la Nature, dont l'eau » (Côté, 2006, p. 194).

La question se pose en outre de savoir comment assurer la durabilité du service pour éviter la catastrophe. Selon Côté (2006), « Afin d'éviter le scénario du pire, c'est-à-dire la non-disponibilité de l'eau pour les êtres humains, nous sommes responsables dès maintenant d'assurer sa pérennité » (Côté, 2006, p. 194). Et dans le sens de la pérennisation du service d'eau, Côté (2006) fait remarquer que « l'eau doit être reconnue comme un patrimoine commun » (Côté, 2006, p. 201). Le but visé est comme l'explique Côté (2006), « préserver le vulnérable, c'est-à-dire l'environnement, l'eau et les générations futures » (Côté, 2006, p. 201). L'eau un patrimoine commun signifie un bien hérité des générations passées, à gérer soigneusement par les générations présentes et à transmettre dans le meilleur état possible aux générations futures.

Au terme de ce chapitre il ressort que l'éthique de la co-responsabilité se formule à travers l'éthique de la discussion. Il a été question d'articuler et de faire dialoguer les rationalités symbolique et métaphysique. Il a été également question de discuter les normes, de passer de l'éthique de la discussion à la discussion des éthiques. La co-responsabilité emprunte également les principes du développement durable tout en les complétant. Ainsi il a été question de prendre en compte la valeur du sacrifice de soi en particulier et la cosmogonie Ayizo en général. En ce sens la co-responsabilité se basant sur la culture locale des bénéficiaires des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable, s'exprime à travers une gestion économiquement vivable, socialement équitable et écologiquement viable tout en assurant l'accès des générations futures à l'eau potable.

Chapitre 8 : Eléments d'application de la co-responsabilité en éthique de l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques

Cette étude aborde en ce dernier chapitre l'opérationnalisation du principe de la co-responsabilité. Dans le cadre global de cette étude qui défend la prise en compte de la culture locale traditionnelle pour le développement, l'opérationnalisation de la co-responsabilité prend en compte deux aspects. Cette opérationnalisation de la co-responsabilité prend en compte la gestion tripartite et la délibération éthique en matière de la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Ce chapitre est consacré aux éléments d'application de la co-responsabilité en éthique de l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques et le consensus autour des moyens d'application des normes dans la gestion de l'eau.

8.1. La co-responsabilité et la gestion tripartite des ouvrages hydrauliques

Trois acteurs principaux sont identifiés au niveau local pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Il s'agit des collectivités locales représentant l'Etat, les consommateurs représentant les populations et les entreprises représentant le secteur privé. Comme le note Richter (2017), « L'histoire a clairement montré que lorsque les citoyens locaux, les collectivités et les entreprises sont plus activement impliqués dans la conception de leur mode de gestion de l'eau et qu'ils collaborent pour résoudre les problèmes, les perspectives de succès augmentent fortement » (Richter, 2017, p. 58). Comme l'explique Richter (2017), « Les systèmes de gouvernance de l'eau ont généralement besoin d'inclure la réglementation gouvernementale, mais ils font aussi participer activement les citoyens et le secteur privé à la conception et à la mise en œuvre de solutions qui soient équitables, rentables et durables. Pour mieux partager l'eau, nous devons apprendre à mieux partager sa gouvernance. » (Richter, 2017, p. 59). En d'autres termes comme le montre Richter (2017), « la quête de la gouvernance de l'eau efficace constitue, pour l'essentiel, la recherche d'un juste équilibre en termes d'autorité, de leadership et de ressources entre les agences gouvernementales, le secteur privé et la société civile » (Richter, 2017, p. 70).

Pour Richter (2017), « les approches progressives de gouvernance de l'eau ouvrent le cercle du dialogue relatif à l'eau et s'orientent vers un mécanisme de prise de décision qui se base sur une représentation plus large de la société civile et du secteur privé » (Richter, 2017, p. 59). Ainsi pour Richter (2017), « Il est urgent de concevoir, d'expérimenter, et de donner vie à des formes fondamentalement nouvelles de gestion démocratiques de l'eau ». En effet ajoute-t-il, « le XX^e siècle nous a appris que les approches technocratiques dites «top-down» gérées par un Etat ou une autorité centrale ne souhaitent pas ou ne parviennent pas à organiser une distribution adéquate de la ressource en eau » (Richter, 2017, p. 17). En ce sens Richter (2017) montre que, « les ressources en

eau ne peuvent être gérées de manière juste, équitable et durable sans fournir l'opportunité à toutes les parties intéressées et affectées d'exprimer leurs valeurs et leurs besoins » (Richter, 2017, p. 76). Cette idée est défendue et systématisée par Bied-Charreton, Makkaoui, Petit et Requier-Desjardins (2006) qui, afin de prendre en compte la complexité des modes de gouvernance actuellement à l'œuvre dans le domaine des ressources en eau, ont proposé une représentation analytique de la notion de gouvernance qui permet d'embrasser un grand nombre de situations (Bied-Charreton, Makkaoui, Petit, & Requier-Desjardins, 2006, p. 44).

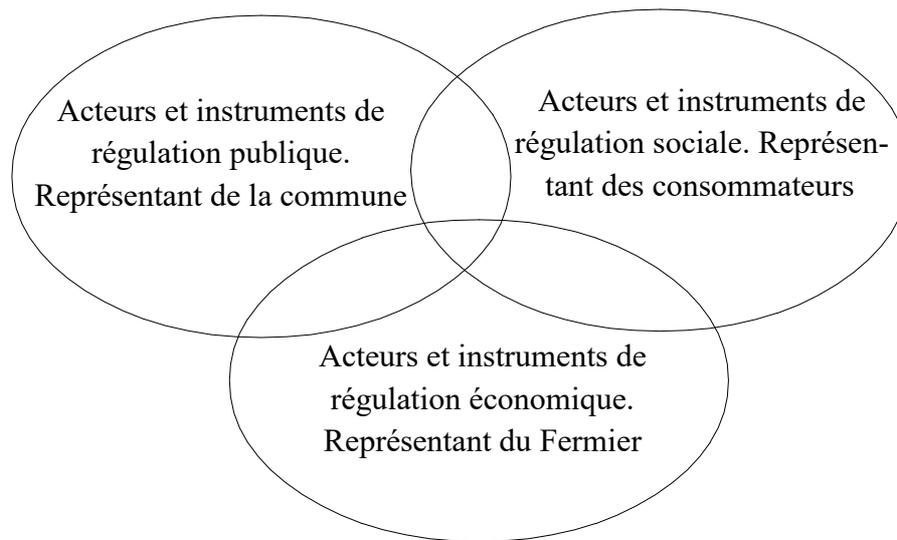


Schéma 2. Schéma de gestion tripartite des ouvrages hydrauliques

Selon Richter (2017), « Il faut systématiquement chercher le juste équilibre entre le gouvernement, la société civile et le secteur privé. Quels sont les conditions, les accords, les contrats et les autres contraintes qui sont nécessaires pour protéger la collectivité contre l'utilisation abusive de l'eau ou sa consommation inéquitable ? Comment intégrer la société civile dans le dialogue de manière constructive ? » (Richter, 2017, p. 98). Richter (2017) fait remarquer que « Les experts de la politique de l'eau dans le monde entier soulignent désormais la nécessité de ne plus dépendre de la gestion centralisée et hiérarchisée des technocraties gouvernementales de gestion de l'eau et le besoin de s'orienter vers des *systèmes de gouvernance de l'eau* intégrés et durables » (Richter, 2017, p. 59). Dans le même ordre d'idées, Botton (2017) évoque un « modèle participatif de gestion » (MPG) pour les quartiers défavorisés de la concession. Pour Botton (2017) « Toutes les modalités d'intervention (processus décisionnel, phase opérationnelle des travaux et gestion commerciale) étaient adaptées aux spécificités des quartiers pauvres et faisaient l'objet d'un contrat tripartite (entre les habitants, l'entreprise et la municipalité) supervisé par le régulateur » (Botton, 2017, p. 445). Et comme le montre Botton (2017), « la lecture socio-politique de l'issue de la concession

replaces au cœur du questionnement non seulement l'éthique des multinationales, mais aussi celle des pouvoirs publics » (Botton, 2017, p. 449).

8.1.1. Responsabilités du gouvernement, des bailleurs de fonds et des collectivités locales :

La responsabilité des gouvernements :

La première responsabilité incombe à l'Etat. L'eau est un bien commun et la première instance à répondre du bien commun est bien l'Etat. Pour Richter (2017), « Il y a une différence très importante entre la propriété de l'eau et le droit d'utiliser l'eau. La plupart des pays partent du principe que l'eau est un bien public, et que le gouvernement national agit en tant que dépositaire public de l'eau. » (Richter, 2017, p. 59). Et la prise en charge de l'eau un bien commun par l'Etat est aussi un enjeu politique. Pezon et Canneva (2009) évoquent l'enjeu politique de l'accès des populations à l'eau potable. Ils donnent l'exemple de la France où, « les hommes politiques comprennent l'intérêt à rendre plus accessible l'eau à domicile : les gains attendus sont sanitaires, symboliques (l'entrée en modernité à travers l'appropriation d'équipements sophistiqués) et politiques, une très large majorité de la population n'ayant pas accès à l'eau à domicile. » (Pezon & Canneva, 2009, p. 31).

Pezon et Canneva (2009) mettent en exergue la responsabilité de l'Etat. Pour eux, « L'organisation et la gestion des services d'eau n'est pas un pur arrangement local ; loin d'être absent, le niveau national a façonné les règles de coopération intercommunale, d'administration du service et de solidarité, et il a pesé sur les choix de gestion des collectivités locales » (Pezon & Canneva, 2009, p. 37). Dans ce cadre, l'Etat a le devoir d'assurer la veille. L'Etat doit protéger les populations et défendre leur droit d'accès à l'eau potable, un besoin fondamental. Comme le défend Amougou (2002), « le cahier des charges de l'Etat doit être un bouclier à toutes épreuves contre les dérives du marché, afin de préserver le caractère de droit à la vie que représente l'accès à l'eau pour chaque homme » (Amougou, 2002). En outre pour Amougou (2002), « Après avoir défini la quantité d'eau nécessaire de façon quotidienne à la vie de chaque individu, l'Etat doit exiger dans le contrat, que le prix du mètre cube d'eau paie non seulement le service d'eau, mais qu'il soit fixé en fonction du pouvoir d'achat d'une unité monétaire des couches sociales les plus démunies » (Amougou, 2002). L'Etat a également le rôle de sauvegarder les valeurs culturelles liées à l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Selon Richter (2017), « Les agences de l'eau doivent veiller à éviter de perturber inutilement les systèmes sociaux et culturels ainsi que les normes qui peuvent avoir été utilisées efficacement pendant des centaines voire des milliers d'années » (Richter, 2017, p. 88).

Les exigences des bailleurs de fonds et des responsables du secteur hydraulique :

Selon Bonnassieux et Gangneron (2011), « les bailleurs de fonds et les responsables du secteur hydraulique au Bénin estiment que les opérateurs privés sont mieux placés pour assurer la professionnalisation de la gestion des infrastructures d'accès à l'eau potable » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 89). La place importante qui leur est conférée est liée en partie aux options techniques privilégiées au niveau des FPM, et surtout des AEV. Pour Bonnassieux et Gangneron (2011), « les technologies récentes d'accès à l'eau marquent l'émergence de nouvelles fonctions, de nouveaux modes de régulation, de nouvelles compétences et des reconfigurations des rapports sociaux ». En cela, ces technologies doivent être envisagées non pas uniquement en des termes techniques, mais comme des dispositifs sociotechniques, sachant que comme le poursuivent Bonnassieux et Gangneron (2011), « les objets tels que les AEV ou les FPM et leur mode de gestion sont inextricablement liés » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 89). Pour Bonnassieux et Gangneron (2011), en fait, il convient d'interroger leur contenu social et politique (Gangneron et al., 2010b ; Akrich 1987) qui accompagne en toute cohérence les nouvelles formes de gestion, signant le passage plus ou moins rapide à la « marchandisation » de l'eau avec, dans la plupart des cas, l'obligation de délégation au secteur privé. « Interroger ce lien revient à montrer que ces technologies ont des propriétés sociopolitiques intrinsèques, qu'elles ne peuvent se concevoir sans que l'eau qu'elles distribuent soit vendue et ainsi, sans toute une organisation formelle » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 89). Pour autant, ces objets techniques n'impliquent pas nécessairement le passage à la délégation au secteur privé : là sont les options des orientations politiques nationales largement impulsées par les bailleurs. Selon Bonnassieux et Gangneron (2011) dans le cadre d'une étude menée à Djougou en République du Bénin, « les recommandations émises par la DGeau aux autorités communales pour le choix d'un fermier incitent au recrutement d'un opérateur extérieur au milieu » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Il faut trouver un fermier qui ait une assise financière suffisante, des rudiments en gestion, qui dispose de personnel qualifié et ait plusieurs AEV à gérer pour pouvoir répartir ses charges entre AEV aux rentabilités inégales.

Bonnassieux et Gangneron (2011) montrent que, « les services de l'hydraulique exercent, désormais, de simples fonctions d'expertise et d'assistance-conseil aux communes pour les aider à assumer leur rôle. Ils conservent, toutefois, la maîtrise d'ouvrage du secteur des études et des travaux pour la réalisation des forages et des AEV, compte tenu du manque de compétences des structures communales pour exercer cette fonction (Antea/CIDR, 2009). » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 87). Selon Bonnassieux et Gangneron (2011), « pour pallier ces insuffisances, la SONEB organise des sessions pour les candidats qui soumissionnent à des appels d'offre publics

pour simplement comprendre les termes des contrats, assimiler les règles de gestions élémentaires, ainsi que des sessions techniques pour former les mécaniciens de ces entreprises » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 90). Finalement, c'est au sein des services de l'État que résident les compétences en la matière qui, plutôt que de les utiliser directement, procèdent à leur transfert en direction d'opérateurs privés. Pour Botton (2017), « La municipalité s'engageait par contrat à assurer les actions de sa responsabilité dans les travaux (ouverture de rues, etc.), à distribuer les outils de travail (gants, pelles, etc.) et à organiser la distribution des aides » (Botton, 2017, p. 445).

8.1.2. Responsabilité des consommateurs, des citoyens, de la société civile :

La prise en compte des valeurs culturelles liées à l'eau des populations bénéficiaires des ouvrages hydrauliques est capitale pour la meilleure gestion de ces ouvrages. Selon Richter (2017), « L'une des mesures permettant d'évaluer la réussite de la gouvernance de l'eau sera la capacité de tout citoyen – qu'il soit agriculteur, industriel, pêcheur, ou simple propriétaire – à communiquer ses valeurs liées à l'eau, ses préoccupations et ses besoins, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un représentant de confiance participant au système de gouvernance de l'eau » (Richter, 2017, p. 100). Ainsi les populations locales ont toujours eu recours à des valeurs éthiques liées à l'eau et véhiculées par des mythes, contes, légendes, proverbes, chants, rites et symboles. Ces valeurs doivent être considérées dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Il importe aussi de responsabiliser les populations dans la gestion des ouvrages hydrauliques dont elles sont bénéficiaires. Comme l'explique Richter (2017), « l'autre mesure sera de savoir si les individus éprouvent un sentiment de responsabilité partagée permettant le succès de la gouvernance de l'eau, comme en témoigne son respect des droits à l'eau et celui des autres règles et décisions » (Richter, 2017, p. 100).

Tous les acteurs doivent être suffisamment informés afin de prendre la bonne décision. Car des questions se posent selon Richter (2017), en ces termes : « Les citoyens concernés et les organisations non-gouvernementales ont-ils un accès suffisant pour exprimer leurs opinions de manière efficace, et sont-ils suffisamment informés sur les questions associées à l'eau afin de leur permettre de participer au débat en toute connaissance de cause? » (Richter, 2017, p. 72). Selon Richter (2017), « la société civile fait référence aux individus et aux organisations concernés par l'eau, allant des militants locaux dans les bassins versants aux agriculteurs produisant pour leur subsistance, mais aussi des organisations non-gouvernementales qui défendent des intérêts environnementaux ou sociaux » (Richter, 2017, p. 70). Pour Richter (2017), « les citoyens devaient être bien informés pour contrôler efficacement leurs destinées » (Richter, 2017, p. 69). Il cite Thomas Jefferson, troisième président américain et principal auteur de la *Déclaration*

d'Indépendance de la nation pour se libérer du joug britannique, qui avait dit : « Des citoyens informés sont le seul vrai dépositaire de la volonté publique » (Richter, 2017, p. 69). Une fois que l'on est suffisamment informé il importe de s'engager. Ainsi les populations devraient s'impliquer à toutes les phases du projet de réalisation et de gestion des ouvrages hydrauliques. Comme l'explique Botton (2017), « Les habitants du quartier devaient être à l'origine de la demande de service (les projets ne se réalisaient que si plus de 80% de la population des quartiers y étaient favorables). Ces habitants devaient choisir des représentants et également fournir la main-d'oeuvre dans la phase des travaux » (Botton, 2017, p. 445).

Pour s'engager dans la gestion des ouvrages hydrauliques il y a des prérequis nécessaires. Pour Richter (2017), « la gestion efficace de l'eau nécessitera à la fois des capacités techniques et l'engagement de l'ensemble des consommateurs d'eau qu'il faudra concilier avec d'autres intérêts locaux » (Richter, 2017, p. 17). En ce sens il importe de sensibiliser les populations à la connaissance du fonctionnement des ressources en eau. Selon Richter (2017), « Donner de l'autonomie aux communautés locales des usagers d'eau nécessite toutefois de lutter contre le manque de connaissances très répandu du fonctionnement des ressources en eau » (Richter, 2017, p. 17). La connaissance de la ressource en eau est capitale pour sa meilleure gestion. Alors que comme le fait remarquer Richter (2017), « la dure réalité est qu'aujourd'hui encore, la plupart des gens sont incapables d'esquisser le schéma du cycle global de l'eau, qu'ils ne savent pas comment les sources d'eau dont ils dépendent sont utilisées ni par qui, et qu'ils ignorent même d'où vient leur eau » (Richter, 2017, p. 17). Ainsi faute de telles connaissances de bases, ces citoyens ne peuvent pas participer de manière sensée et productive à un mode de gestion démocratique de l'eau, centré sur le citoyen.

Il est également question de mettre les bénéficiaires des ouvrages hydrauliques au cœur de la gestion de ces ouvrages. Comme le défend Richter (2017), « Plusieurs expériences très intéressantes de gestion démocratique de l'eau sont déjà en cours aux échelons local ou régional. Ces expériences de « démocratie de l'eau » ont placé les utilisateurs et d'autres citoyens concernés au centre de la gouvernance de l'eau. » (Richter, 2017, p. 100). Dans le même ordre d'idées, Ostrom (2010) soutient que, « les décisions-clés en termes de gestion devraient être prises aussi près que possible du théâtre des événements et des auteurs impliqués » (Ostrom, 2010). Contrairement à ces idées, la pratique sur le terrain au Bénin dans le cadre de la présente étude est plutôt que la population se retire de la gestion des ouvrages hydrauliques. Les organisations d'usages des ouvrages hydrauliques se retirent de la gestion communautaire pour n'avoir qu'un statut de consommateurs. Comme l'expliquent Bonnassieux et Gangneron (2011), « l'option généralement

retenue pour les AEV est le contrat entre la commune et un opérateur privé, qui fait passer les populations du statut de co-gestionnaires à celui de consommateurs » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 82). Bonnassieux et Gangneron (2011) précisent que « ce changement se manifeste dans les différents types de contrats qui régissent la délégation de gestion » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 89). Ainsi les représentants des communautés sont appelés à passer du statut d'acteurs de la gestion de la fourniture d'eau (les comités de gestion sont des comités d'usagers) à de simples consommateurs. En témoigne le changement d'acronyme des AUE (association des usagers de l'eau) en ACEP (association des consommateurs d'eau potable).

L'implication des femmes pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques :

Pour Diop (2016), « l'introduction de l'analyse genre vise à donner toute la portée requise à la participation des femmes aux activités de développement » (Diop, 2016). Diop (2016) montre que « l'introduction du genre dans la problématique du développement met en ligne de mire les besoins différentiels de l'homme et de la femme, et vise à créer les conditions sociales et institutionnelles favorables à l'égalité et à l'équité de genre, dans la planification et l'opérationnalisation de l'action de développement » (Diop, 2016). Comme l'explique Diop (2016), « l'approche genre suggère une réelle intégration des femmes au processus du développement par l'accès à des activités génératrices de revenus » (Diop, 2016). Selon Diop (2016), « une conviction, sans cesse réaffirmée, prend forme dans la conscience du développement, énonçant l'oubli des femmes comme étant l'une des raisons de la faillite des programmes de développement en Afrique subsaharienne » (Diop, 2016).

8.1.3. Responsabilités du secteur privé :

La conférence de Dublin a favorisé l'implication du secteur privé dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Comme le fait remarquer Botton (2017), « suite à la conférence de Dublin en 1992 qui conférait à l'eau un statut de « bien social et économique », la gestion des services d'eau s'est progressivement ouverte à la participation du secteur privé. » (Botton, 2017, p. 437). Au plan local, selon Bonnassieux et Gangneron (2011), « les opérateurs privés sont responsables de la gestion des AEV et FPM devant les communes considérées comme propriétaires des infrastructures et maîtres d'ouvrage » (Bonnassieux & Gangneron, 2011, p. 77). L'opérateur privé par son financement assure la faisabilité des projets. Pour Botton (2017), « L'entreprise s'engageait à fournir le matériel nécessaire (tuyaux, clé) et à assurer la formation technique de la main-d'oeuvre (ateliers de formation aux techniques de travaux et aux aspects de sécurité au travail) et la communication auprès de l'ensemble de la communauté » (Botton, 2017, p. 445). En ce sens pour

Richter (2017), « les sociétés privées peuvent jouer un rôle constructif en fournissant des ressources ou en apportant de l'expertise dans les situations où les gouvernements sont faibles et incapables de remplir correctement leur rôle pour l'approvisionnement en eau » (Richter, 2017). La question se pose de savoir si le recours au privé pour professionnaliser la gestion des dispositifs d'accès à l'eau potable est un choix idéologique ou pragmatique.

De l'analyse des données de littérature, il se dégage qu'il y a comme une fuite en avant, c'est comme si le problème est déplacé sans être traité. En réalité tant qu'on ne va pas revenir aux fondamentaux, il y aura du mal à résoudre le problème. L'un des fondamentaux est de demander si les gens, tous les utilisateurs et gestionnaires de l'eau savent d'où vient l'eau. S'ils se rendent compte que dans la mentalité des populations de la zone selon un des mythes fondateurs des peuples de la zone, « c'est une femme qui en temps de pénurie d'eau, s'est sacrifiée, s'est métamorphosée en eau pour que les autres aient à boire », les données doivent pouvoir changer. Savoir que l'eau dont je me sers ou que je gère est le fruit du sacrifice d'une autre personne, cela implique beaucoup de choses : que je me sacrifie, que je tiens compte des autres, que je protège cette eau, que je veille à ce que personne n'en manque.

La nécessité d'une continuité entre gestion communautaire et opérateurs privés s'impose. La vente de l'eau constitue un métier nouveau pour la plupart des opérateurs privés, le recours à des capacités forgées dans le cadre de la gestion communautaire s'avère utile pour assurer le fonctionnement des AEV. Le fonctionnement de celle de Kolokondé témoigne de ces processus d'hybridation entre les anciens et les nouveaux modes de gestion et les arrangements locaux en sont la manifestation. Le fait que l'exploitant soit issu du milieu et soit très impliqué dans le développement local, qu'il fasse preuve de rigueur, de compétences et de disponibilité, est une des conditions de la pérennisation de ce type de dispositif technique. De plus, dans la mesure où l'exploitant et les fontainières acceptent d'effectuer certaines tâches en étant très peu ou pas rémunérés pour permettre à la communauté d'avoir de l'eau, cela contribue à l'équilibre de l'AEV dans un contexte de relative étroitesse des marchés locaux.

L'opérateur privé doit pouvoir épouser la culture et l'éthique de l'eau présente dans le milieu. Il est à noter une éthique de l'opérateur privé vis-à-vis de l'utilisateur du point d'eau. Car comme l'explique Zérah (2017), « une entreprise à qui est déléguée la gestion du service est en contact direct avec l'utilisateur et elle se doit d'agir de manière responsable et sensible face à la diversité des publics qu'elle sert » (Zérah, 2017, p. 457). Ainsi l'opérateur privé doit s'efforcer de comprendre la logique de la population locale. Pour Zérah (2017), « la multinationale doit composer en permanence avec des cultures professionnelles qu'elle découvre, qu'elle perçoit comme

inefficaces et déviantes et dont les critères de rationalité doivent être compris » (Zérah, 2017, p. 458).

Pour ce qui est de l'éthique économique de l'eau, les points de vue sont différents suivant qu'on se situe du côté des défenseurs de la vente de l'eau ou du côté des défenseurs de la gratuité de l'eau considérée comme un droit. Comme le montre Botton (2017), « les nombreuses voix qui se sont élevées contre les marchands d'or bleu et qui ont appelé à la gratuité de l'accès à l'eau (réinterprétant ainsi le droit à l'eau comme un droit à disposer librement donc gratuitement d'un accès à l'eau) ont souvent joué sur un glissement d'objet : l'eau, don du ciel (ressource), serait accaparée par des opérateurs privés pour le profit (service), balayant de ce fait, la dimension sociotechnique et le coût associé à la mise en place du service. » (Botton, 2017, p. 434)

L'éthique des opérateurs économiques qui vise la rentabilité économique, la durabilité du système, s'appuie sur le principe de l'utilisateur-payeur. Ce principe comme l'écrit Botton (2017) est « cher aux institutions financières internationales » (Botton, 2017, p. 443). Un des aspects positifs de l'éthique des opérateurs économiques est l'extension du réseau, ils investissent et attendent le retour sur investissement. Ils se préoccupent de la sécurité de leur investissement. Ainsi comme le montre Botton (2017), « si le passage de la gestion publique à la gestion privée a été largement dénoncé par de nombreux acteurs sociaux, il a malgré tout permis à toute une frange de la population urbaine d'accéder durablement *de droit et de fait* – contre paiement – à des services d'eau ». (Botton, 2017, p. 450)

8.2. La délibération éthique et des éléments d'amélioration de la charte de l'eau au Bénin

Cette dernière étape de la réflexion se veut plus pratique. Elle indique une démarche de délibération éthique dans la gestion des ouvrages hydrauliques. Elle s'attèle également à relever les contraintes et dégager les bonnes pratiques à promouvoir pour une gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Le but visé est de faire des propositions pour une amélioration de la charte de l'eau en vigueur en République du Bénin.

8.2.1. La démarche de délibération éthique en quatre phases :

Dans le cadre de l'éthique appliquée et plus précisément en bioéthique, Légault (1999) a élaboré une démarche éthique en quatre phases. En quel sens cette démarche éthique peut être appliquée à la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable ? Il est question en cette partie comme l'explique Légault (2016), de « cerner comment la décision réfléchie devient le lieu de l'instance éthique chez les acteurs et comprendre les étapes propres à la délibération éthique :

analyse des conséquences de la décision, leur évaluation, la pondération des jugements de valeur et le dialogue entre les acteurs. » (Légault, 2016, p. 37). Il convient selon Légault (2016) de « développer le processus de prise de décision qui caractérise la délibération éthique » (Légault, 2016, p. 38).

Légault (2016) explique que, « L'éthique fondamentale demeure le cœur du raisonnement pratique des acteurs et c'est pourquoi le raisonnement est dit normatif. L'agent confronté à une situation doit donc choisir son action et, dans la détermination du choix, il doit se poser la question de la conformité de son action aux normes et aux obligations. C'est alors qu'il inscrit son action dans le champ des normes, ce qui constitue le moment de l'autonomie au sens kantien. » (Légault, 2016, p. 39). Selon Légault (2016) « Au lieu de poser la question de la conformité de l'action proposée avec une norme cherchant à savoir si l'on est obligé à accomplir cette action, l'agent peut se demander si l'action envisagée est la « meilleure action » à poser dans ce contexte. L'éthique par les valeurs se distingue de l'éthique normative en posant la question de l'évaluation de l'action plutôt que celle de la conformité à la norme. » (Légault, 2016, p. 40).

Pour Légault (2016), « Dans les analyses de risque des travaux publics, on constate qu'à la fin du processus, différents jugements de valeur sont portés sur les impacts à la lumière des valeurs du bien-être physique des personnes, de la qualité de l'environnement et de la qualité de l'économie. La décision ultime doit donc pondérer les jugements de valeur en conflit, afin de « choisir la meilleure chose à faire en contexte ». (Légault, 2016, p. 41). Comme l'explique Légault (2016), « Dans nos sociétés capitalistes, on attribue souvent à la qualité de l'économie un poids prépondérant dans les décisions, qui fait pencher la balance de son côté, éclipsant ainsi les autres impacts » (Légault, 2016, p. 41). Pour Légault (2016), « Le modèle de délibération éthique proposé est un outil réflexif d'aide à la décision qui permet d'isoler les quatre grandes composantes de la délibération : l'analyse des conséquences de la décision, l'évaluation de celles-ci permettant d'articuler le conflit de valeurs à résoudre, la pondération finale déterminant le choix final et, grâce à ce processus, l'exposition dans un dialogue avec les parties prenantes des raisons qui justifient la décision en contexte. Dans le dialogue entre les parties prenantes, les écarts peuvent se situer à chacune des composantes. » (Légault, 2016, p. 42).

La démarche de délibération éthique que propose Légault (1999) s'inspire de cette tradition de la décision motivée. Il représente cette démarche en quatre phases qui renvoient, chacune à leur manière, à une dimension précise de la décision motivée : « (1) Prendre conscience de la situation ; (2) Clarifier les valeurs conflictuelles de la situation ; (3) Prendre une décision éthique par la

résolution rationnelle du conflit des valeurs dans la situation et (4) Établir un dialogue réel avec les personnes impliquées. » (Légault, 1999, p. 93)

Phase I : Prendre conscience de la situation :

Selon Légault (1999), « Décider, c'est opter pour une action dans un contexte donné. Bien analyser le contexte permet de s'assurer de la pertinence de la décision. Prendre conscience de la situation, c'est prendre conscience des conséquences possibles du choix d'action sur les personnes, les groupes et les institutions impliqués. » (Légault, 1999, p. 93). Pour Légault (1999), « En prenant conscience de la situation, on prend aussi conscience de l'écart potentiel pouvant exister entre l'action éventuelle et les normes morales, légales ou associatives qui sont en cause dans le contexte » (Légault, 1999, p. 93). La prise en compte de la situation prend aussi en compte selon Légault (2016), l'analyse des conséquences de la décision. Pour Légault (2016), « Jusqu'où la décision tiendra-t-elle compte non seulement des proches, mais aussi des personnes plus lointaines qui subiront des conséquences ? » (Légault, 2016, p. 42). Ainsi pour Légault (2016), « Dans le dialogue avec les parties prenantes, les raisons qui justifient l'analyse des impacts doivent être articulées si l'on veut progresser au-delà des débats de croyances » (Légault, 2016, p. 42).

La prise en compte de la situation en matière de gestion des ouvrages hydrauliques amène à considérer la question de la fixation du prix de l'eau, la question de l'extension du réseau hydraulique vers les villages qui n'ont pas accès à l'eau potable et la capacité des générations futures à avoir l'accès à l'eau.

Phase II : Clarifier les valeurs conflictuelles de la situation :

Pour Légault (1999), « La décision délibérée exige de nommer et de pondérer les valeurs qui mobilisent l'action » (Légault, 1999, p. 94). Ainsi selon Légault (1999), « Une décision entraîne l'action, c'est pourquoi clarifier les valeurs agissantes est important, car c'est de cette clarification qu'émergera le conflit principal de valeurs, nœud de tout dilemme ». (Légault, 1999, p. 94). En outre pour Légault (1999), « Lors d'une prise de décision, la difficulté réside dans le fait que nous devons choisir entre deux valeurs qui nous motivent mais auxquelles nous ne pouvons pas donner la même importance dans la situation. D'où la tension du dilemme éthique. » (Légault, Professionnalisme et délibération éthique. Manuel d'aide à la décision responsable, 1999, p. 94). Légault (2016) évoque l'évaluation des impacts sur les parties prenantes. Selon Légault (2016), « pour le philosophe, le choix d'agir de telle ou telle manière repose sur une évaluation des conséquences et la pondération des jugements de valeur. » (Légault, 2016, p. 43). Pour Légault (2016), « Chaque valeur s'enracine

dans une conception de la « vie bonne ». En effet, toute justification ultime des valeurs projette un idéal de vie pour soi et avec les autres. » (Légault, 2016, p. 43)

La clarification des valeurs conflictuelles de la situation en matière de gestion des ouvrages hydrauliques se fait sous l'angle de la co-responsabilité. La question de la fixation du prix de l'eau et l'extension du réseau hydraulique mettent en exergue les valeurs d'accessibilité des personnes les plus pauvres à l'eau potable, la rentabilité et la durabilité des ouvrages.

Phase III : Prendre une décision éthique par la résolution rationnelle du conflit des valeurs dans la situation :

C'est à cette étape que le conflit de valeurs est résolu. Comme le montre Légault (1999), « Au nom de quoi accorde-t-on la prépondérance à une valeur plutôt qu'à une autre ? Puisque la valeur représente la finalité visée par l'action, il devient évident de se poser la question suivante : « Au nom de quoi choisir une fin plutôt qu'une autre ? » (Légault, 1999, p. 95). Selon Légault (1999), « Dans l'horizon éthique de la décision délibérée, le choix des valeurs fait aussi l'objet de délibération. On choisit d'accorder le statut de fin première à une valeur en la privilégiant au détriment de la seconde. » (Légault, 1999, p. 95). Comme l'explique Légault (1999), « La démarche éthique exige que l'on précise, autant à soi qu'aux autres, les critères de prédilection d'une valeur » (Légault, 1999, p. 95). Légault (2016) évoque aussi la pondération des valeurs et le plan d'action. Selon Légault (2016), « Le deuxième moment éthique du choix se manifeste dans la façon de pondérer les jugements de valeur en conflit. Autrement dit, toute décision accorde une priorité à une valeur sur d'autres. » (Légault, 2016, p. 43) Ainsi pour Légault (2016), « le plan d'intervention devrait pouvoir se justifier tant sur le plan de la priorité accordée à une valeur que sur le plan de la maximisation des deux valeurs en conflit » (Légault, 2016, p. 43).

La prise de décision par la résolution du conflit des valeurs en matière de gestion des ouvrages hydrauliques sous l'angle de la co-responsabilité se fait en considérant que l'homme est une fin et non un moyen. En ce sens les valeurs d'accès à l'eau potable des plus pauvres, de rentabilité et de durabilité des ouvrages hydrauliques, de la préservation de la réserve en eau, seront prises en compte dans la mesure où elles servent l'homme aussi bien celui d'aujourd'hui que de demain.

Phase IV : Établir un dialogue réel avec les personnes impliquées :

Comme l'explique Légault (1999), « dans la vie, c'est l'interpellation de l'autre qui nous incite à faire une réflexion plus systématique sur nos décisions ». En ce sens il importe selon Légault

(1999), de « comprendre les raisons d'une décision afin de pouvoir réagir en conséquence » (Légault, 1999, p. 95). Ainsi selon Légault (1999), « Le questionnement de l'autre, l'ouverture à l'échange et peut-être au dialogue, devient le moteur pour amorcer une démarche de décision délibérée » (Légault, 1999, p. 96). Pour Légault (1999), « L'échange est souvent ce qui est visé par le questionnement sur les motifs de nos décisions, mais un groupe, une équipe ou un comité peut désirer plus que l'échange en cherchant à délibérer collectivement sur la meilleure décision possible dans les circonstances. L'échange du groupe devient dès lors dialogue : une co-élaboration du sens de la décision. » (Légault, 1999, p. 96). Selon l'explication de Légault (2016), « L'éthique cherche à établir le sens. La démarche éthique s'appuie sur la réflexivité du langage au cœur du dialogue avec les parties prenantes. Nous retrouvons ici le sens originel de « responsabilité » comme la capacité de répondre aux autres de nos décisions ». (Légault, 2016)

Etablir un dialogue réel avec les personnes impliquées dans la gestion des ouvrages hydrauliques revient à mettre en place un cadre de concertation permanent pour l'accès durable à l'eau potable. Dans ce cadre de concertation doivent être représentés : la Mairie, le secteur privé, les populations (les consommateurs). Et c'est à cette instance que doivent se prendre les décisions pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques.

En somme selon Légault (2016), « Interpellée à s'inscrire dans l'action concrète, la philosophie morale classique a été révisée en mettant l'accent sur la raison pratique en morale et en éthique » (Légault, 2016). De plus, ce courant a puisé dans la tradition philosophique de la réflexion pour favoriser la réflexion dans l'action. Ainsi pour Légault (2016), « Le praticien réflexif peut dès lors articuler plus clairement ses choix d'intervention en précisant les conséquences que son action entraînera chez les parties prenantes, en évaluant celles-ci, en cernant les conflits de jugements de valeurs impliquées, en déterminant concrètement son choix d'intervention en assurant, malgré la priorisation d'une valeur, la maximisation possible des autres en contexte » (Légault, 2016).

8.2.2. Les contraintes dans la gestion des ouvrages hydrauliques :

Contraintes d'ordre culturel :

- La méconnaissance et l'absence de prise en compte des valeurs culturelles liées à l'eau dans l'aire culturelle Ayizo par les acteurs de la réalisation et de gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.
- La manière dont les récits et les mythes liés à l'eau sont présentés semble ne plus convenir à l'Africain dans sa quête de sens et son contexte d'existence.

- Les mythes et les récits liés à l'eau, non compris, font que l'être humain développe une attitude conformiste.
- Les valeurs qui fondent les systèmes d'investissements pour le développement et le progrès en Afrique s'accordent mal avec les valeurs culturelles des peuples auxquels ils prétendent s'appliquer.
- Bien que la culture africaine soit un atout pour le développement, elle est marquée comme toutes les autres cultures par des tares qu'il convient de remédier.

Contraintes d'ordre éthique :

- Les actes de sabotage qui se remarquent au niveau de la nature en général et de l'eau en particulier manifestent les déséquilibres de la relation de l'homme non seulement avec la nature mais aussi avec ses semblables.
- L'éthique à elle seule ne peut résoudre le problème d'accès durable des populations à l'eau potable. Il faut la synergie de toutes les disciplines et de tous les acteurs.
- L'eau c'est la vie. Mais la vie à elle seule comme valeur, bien que fondamentale dans les éthiques africaines, ne suffit pas pour justifier et fonder les actions à mener en faveur de la protection de l'eau.
- C'est assez complexe d'indiquer des moyens de mise en application de la responsabilité collective face au futur dans le cadre de l'accès durable à l'eau potable.

Contraintes d'ordre sanitaire :

- Les actes de sabotage de l'eau sont de plusieurs catégories : volontaires, involontaires, provoqués ou inconscients.
- Les maladies hydriques (bilharziose, ulcère de Burulie et le paludisme suivi de l'anémie (premières causes de décès), la gastro-antérite et la diarrhée sont fréquentes dans l'arrondissement de Hèkanmè.
- L'arrondissement de Hèkanmè n'a pas de ressources humaines suffisantes pour la prise en charge de la santé des populations, en particulier les maladies liées à l'eau.
- Certaines couches de la population sont plus vulnérables que d'autres par rapport à des maladies liées à l'eau.

Contraintes d'ordre organisationnel :

- Le manque de cohésion dans les différentes organisations, la mauvaise gestion et la non pérennisation des acquis.
- Le faible niveau d'organisation.

- Il peut arriver dans certains cas (conflits, défaut d'information) que les approches participatives provoquent des effets inverses à ceux escomptés et même entraînent un blocage du processus décisionnel.

Contraintes d'ordre institutionnel :

- Les organisations d'usagers ne décident plus du prix de l'eau, il résulte pour les AEV d'une négociation peu transparente entre la commune et le fermier.
- Trouver l'équilibre entre le bilan hydrique et la gestion équitable et rentable de l'eau est très difficile.
- La femme fait office de parent pauvre dans les institutions traditionnelles, elle est marginalisée, bien qu'elle joue un important rôle dans la production et la génération du revenu et surtout dans la gestion de l'eau pour le ménage.

Contraintes d'ordre financier :

- L'économie de la commune de Zè en général et de l'arrondissement de Hèkanmè en particulier est à un niveau assez bas alors qu'il existe de grandes potentialités encore très peu exploitées.
- Les revenus issus du commerce du bois et de l'agriculture, activités principales des habitants de Hèkanmè sont insuffisants pour subvenir aux besoins des familles.
- Le manque ou l'insuffisance de capital financier.
- Le dogme de la compétence du secteur privé.
- Le passage à la délégation de service au profit d'opérateurs privés dans le secteur de l'eau est un remède préconstruit.
- Le partenariat public-privé dans le secteur de l'eau fait l'objet de sévères critiques au sujet de la difficulté de concilier la logique de l'action publique avec celle des interventions privées.
- Les petits opérateurs privés connaissent mal le secteur de l'hydraulique, le contenu des contrats qui régissent leurs activités, les contraintes auxquelles sont confrontés les fermiers pour équilibrer la gestion des AEV et ils manquent de connaissances techniques de base.
- La systématisation de la vente de l'eau au volume et la hausse de son prix pour assurer la rentabilité du service de l'eau entraînent des risques accrus d'exclusion de l'accès à l'eau potable des plus pauvres.

- Les communes sont tentées d'augmenter le prix de l'eau pour accroître les redevances qu'elles perçoivent afin de réparer les infrastructures défectives et d'alimenter le budget communal.

Contraintes d'ordre naturel :

- Le tarissement, le comblement, l'enherbement et la pollution des eaux.
- La baisse de la pluviométrie et sa mauvaise répartition.
- Les seuils écologiques pour les nappes aquifères et les lacs sont plus sensibles que les rivières. De faibles baisses de leur niveau d'eau peuvent générer d'importants dégâts écologiques.

8.2.3. Les propositions pour une meilleure gestion des ouvrages hydrauliques

Propositions d'ordre culturel :

- **Partir de l'image mythologique suivant laquelle c'est une personne humaine qui s'est sacrifiée et métamorphosée en eau pour sensibiliser à une meilleure gestion de l'eau.**
- **Partir du symbolisme de la clarté et de la pureté de l'eau pour sensibiliser à l'éthique de la transparence et de l'honnêteté dans la gestion de l'eau.**
- Partir des interdits liés à l'eau pour sensibiliser à l'éthique de la sauvegarde de la ressource eau contre toute pollution et l'éthique de la protection de la vie humaine contre les noyades et les intoxications.
- Entreprendre un travail de fond pour mettre au jour les valeurs culturelles, trouver d'autres canaux pour les présenter, afin de les faire communier aux valeurs universelles ou de révéler la dimension universelle de ces valeurs culturelles.
- **Entreprendre un travail de vulgarisation pour révéler davantage les valeurs universelles contenues dans les mythes africains.**
- **Pour la bonne gouvernance de l'eau, respecter et réhabiliter les savoirs locaux** en mettant la science et la technologie au service des besoins des populations et sous leur contrôle.

Propositions d'ordre éthique :

- Veiller à une répartition équitable des équipements sur le territoire de l'arrondissement.
- Les mythologies liées à l'eau étant un miroir de valeurs des sociétés anciennes, que ces mythologies soient divulguées et enseignées aux populations et soient appropriées par les acteurs de la gestion de l'eau.

- Prendre en compte des valeurs culturelles liées à l'eau chez les bénéficiaires des ouvrages hydrauliques. La prise en compte de ces valeurs assure la réussite de la lutte contre la corruption, le gaspillage de l'eau, et l'exhortation à la reddition de compte.
- Il convient de loger la valeur de la vie dans un ensemble de valeurs, dans une logique d'ensemble dans une cohérence ; un ensemble de valeurs à mobiliser pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques.
- Pour la meilleure gestion des ouvrages hydrauliques, qu'il y ait, compte tenu de la conception culturelle de l'eau dans le milieu, des membres de la communauté qui se sacrifient pour assurer l'accès des plus pauvres à l'eau.
- Pour favoriser l'appropriation des décisions éthiques dans la gestion des ouvrages hydrauliques, que les représentants de tous les différents acteurs participent à la définition et la formulation des politiques publiques dans le secteur de l'eau.
- La vulnérabilité de l'eau (pollution, incapacité de jouer son rôle écosystémique) qui est la conséquence des actes de l'homme, appelle à la responsabilité de l'homme pour protéger cette eau.
- Que ceux qui ont une responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques fassent en sorte que la capacité d'exercer la responsabilité puisse être pérennisée.
- Tout mettre en œuvre pour que les générations futures ne subissent pas les conséquences désastreuses de nos actes contre l'eau et la durabilité des ouvrages hydrauliques.
- Promouvoir les valeurs de solidarité et de coopération dans l'usage de l'eau.
- Que la transparence et la participation effective et démocratique notamment celle des femmes marquent la gestion de l'eau.
- Appliquer la subsidiarité active dans la prise de décision à la base en donnant notamment la parole aux sans-voix à savoir les femmes et les plus pauvres.
- L'eau étant selon la culture Ayizo le fruit du sacrifice humain, toute personne qui a accès à l'eau potable doit pouvoir consentir à des sacrifices pour que ceux qui n'en ont pas puissent en avoir.

Propositions d'ordre sanitaire :

- Pour la préservation de la santé des populations indispensable dans le développement économique de la commune, il convient que l'eau potable soit mise à la disposition de la population sans contre-partie.
- Préserver la qualité de l'eau pour satisfaire aux exigences de la santé publique.

Propositions d'ordre organisationnel :

- La présence des artisans mécaniciens est une opportunité ils peuvent bénéficier d'un renforcement de capacité pour intervenir en cas de réparation des pannes au niveau des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable dans l'arrondissement de Hêkanmè.
- Adopter une démarche plus participative qui puisse associer l'ensemble des composantes de la société civile à la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.
- Sensibiliser les populations à économiser l'eau et à en user avec soin.
- Responsabiliser les populations et les former aux mécanismes leur permettant de participer à la prise de décision à un niveau local et à des niveaux plus élevés.

Propositions d'ordre institutionnel :

- Que les autorités s'investissent pour la réalisation d'autres infrastructures hydrauliques afin d'optimiser l'accessibilité.
- Restructurer les institutions traditionnelles pour remettre en valeur le rôle important que joue la femme dans l'approvisionnement et l'utilisation de l'eau dans les ménages.
- Mettre en place un cadre pour que les populations puissent s'impliquer à toutes les phases (conception, réalisation et gestion) du projet des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable.
- Mettre les bénéficiaires des ouvrages hydrauliques au cœur de la gestion de ces ouvrages.
- Rechercher le juste équilibre en termes d'autorité, de leadership et de ressources entre les agences communales, le secteur privé et les consommateurs.
- Mettre en place un comité éthique de l'eau.
- Mettre en place un cadre de discussion pour permettre d'assurer une ascension aux normes, aux valeurs culturelles liées à l'eau, les faisant passer du local au global.
- Intégrer le fait que les populations consommatrices d'eau des ouvrages hydrauliques ont une expérience de terrain de première main et doivent être reconnues comme des « experts terrain ».
- Mettre en place un organe de concertation comprenant un représentant de chaque comité de gestion des ouvrages hydrauliques alimenté par la même nappe phréatique dans laquelle Hêkanmè s'approvisionne.
- Féminiser la politique de l'eau.

Propositions d'ordre financier :

- Accroître le niveau de vie des populations en octroyant des micro-crédits à très faible intérêt pour développer leur capacité de création de richesse.
- Compte tenu de la signification culturelle de l'eau, fruit de sacrifice humain volontaire, mettre en exergue la dimension sociale de la tarification de l'eau potable.
- Que personne ne perde son droit ou son accès à l'eau potable pour raison de son incapacité à payer.
- Que les personnes ayant un pouvoir d'achat nul, aient accès à l'eau potable par des clauses contractuelles spéciales garanties par l'autorité publique.
- Instituer la solidarité des urbains à l'endroit des ruraux dans le paiement des factures d'eau.
- Dans l'usage de l'eau, que les besoins humains et le fonctionnement des écosystèmes fondamentaux soient placés avant les intérêts de l'économie ou de l'industrie.

Propositions d'ordre naturel :

- Agir pour lutter contre les causes anthropiques du changement climatique que sont la déforestation, la pollution de l'air, en plantant des arbres et en réduisant au maximum l'émission des gaz à effet de serres.
- Faire comprendre que l'homme fait corps avec l'eau, l'homme et l'eau ne font qu'un et nuire à l'eau, cela revient à nuire à soi-même.
- Etant donné que les ressources en eau ne sont pas inépuisables, il importe de les préserver, de les contrôler et si possible de les accroître.
- Entretien du couvert végétal et déterminer un périmètre de protection autour des points d'eau.
- Interdire les coupes d'arbres autour des points d'eau et reboiser.
- Dans l'usage de l'eau, ne pas léser ni les générations futures ni les autres êtres vivants qui partagent avec les hommes l'hydrosphère.

Conclusion partielle :

Cette dernière partie de notre réflexion nous a permis de contribuer au fondement, à la formulation et l'application de la co-responsabilité dans l'éthique de l'eau. Il a été question de partir du symbolisme et de la métaphysique pour poser les bases d'une éthique de l'eau. En partant de l'herméneutique du symbolisme de l'eau dans la cosmogonie Ayizo, des principes éthiques ont été dégagés dont le principe du sacrifice de soi pour la meilleure gestion de l'eau. Pour ce qui est des fondements métaphysiques de l'éthique de l'eau, désormais la nature est objet de moralité de par sa finalité et de par sa vulnérabilité. Et ces dernières sont un appel à la responsabilité de l'homme à protéger et sauvegarder l'environnement. Concernant les fondements éthiques, la liberté, la valeur et le respect ont été identifiés. La responsabilité a également comme objet les générations futures et pour cela il existe une éthique du futur.

Cette partie a permis de contribuer à la construction de la co-responsabilité. Il a été question de proposer une formulation de la co-responsabilité en éthique de l'eau. Cette construction s'est faite dans le cadre de l'éthique de la discussion. Elle consiste à discuter les normes, permettre que s'associent et s'articulent les rationalités symbolique et métaphysique, l'éthique traditionnelle et moderne au sujet de la conception et de l'utilisation de l'eau. Ainsi le passage a été fait de l'éthique de la discussion à la discussion des éthiques. La construction de la co-responsabilité en éthique de l'eau a également employé tout en les complétant les principes du développement durable. En ce sens la co-responsabilité en se basant sur les valeurs de la culture locale en l'occurrence le sacrifice de soi pour la meilleure gestion de l'eau, tient compte des dimensions économique, sociale et environnementale en se préoccupant des générations futures.

Enfin il a été proposé une application de la co-responsabilité qui est la mise en place d'un cadre de concertation pour une gestion tripartite. Il s'agit de faire intervenir les représentants de toutes les parties prenantes dans la gestion. Une structure où interviennent les élus locaux, le secteur privé et la population. Une démarche s'inspirant de la bioéthique a été proposée en vue de délibérations éthiques pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques. Des contraintes ont été identifiées et des propositions ont été faites pour améliorer la charte de l'eau en vigueur en République du Bénin.

CONCLUSION GENERALE

CONCLUSION GENERALE

Tout au long de ce parcours, la présente étude s'est consacrée au thème de l'éthique de l'eau en Afrique. La question qui a habité cette étude est, quelle éthique pour la gestion durable des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable à Hékanmè ? Le choix a été porté sur la « co-responsabilité » comme le concept opératoire dans cette étude. Cette réflexion a permis de contribuer au fondement, à la formulation et à l'application de l'éthique de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable à Hékanmè.

Au sujet des fondements, ils ont été de plusieurs ordres. Par le fondement conceptuel et théorique, plusieurs concepts ont été définis dont ceux liées à l'éthique, la co-responsabilité, l'éthique du développement, l'anthropologie et l'eau. L'option a été prise pour la méthodologie de type qualitatif, ainsi la priorité a été faite aux données qualitatives sur le terrain qui ont été complétées par l'observation et les données de la littérature. Le fondement symbolique a conduit à identifier les symboles, rites, mythes, contes, chants, proverbes et panégyrique liés à l'eau dans la zone d'étude. Cette investigation a fait découvrir que l'une des légendes qui racontent l'origine de l'eau dans le milieu s'énonce comme suit. Selon les propos d'un enquêté de la zone d'étude, « en une période de sécheresse et de pénurie d'eau, une femme s'est métamorphosée et s'est transformée en eau pour que la population puisse s'approvisionner en eau ». A travers cette légende se dégagent des valeurs de sacrifice de soi, du don de soi, de transparence, d'honnêteté dans la gestion de l'eau et de la gratuité de l'eau. Cette dimension culturelle et éthique de l'eau n'est pas suffisamment prise en compte des politiques publiques dans le secteur de l'eau depuis une quarantaine d'années et qui ont court jusqu'en 2030 en République du Bénin.

Les différentes valeurs issues du symbolisme de l'eau dans la zone d'étude sont prises en charge dans l'éthique de la co-responsabilité. Cette étude s'est attelée à la construction de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau qui est un enjeu de développement durable. En outre la prise en compte des besoins des générations futures en eau potable doit être prise en charge dans l'éthique de la co-responsabilité.

La contribution à la formulation de l'éthique de la co-responsabilité a conduit à son fondement métaphysique. La finalité et la vulnérabilité de la nature en général et de l'eau en particulier sont deux notions qui fondent au plan ontologique l'éthique de la responsabilité. Ces deux notions caractérisent aussi l'être des personnes qui manquent d'accès à l'eau potable et l'être des générations futures. Ainsi désormais le fait qu'un être ait une finalité et soit vulnérable

CONCLUSION GENERALE

suffit pour que l'homme soit responsable de cet être, que ce soit un élément de la nature, une personne humaine ou même les générations futures.

L'application du principe de la co-responsabilité dans la gestion des ouvrages hydrauliques a mis en relief son importance comme un enjeu de développement durable. Il convient que cette gestion soit, suivant les principes de développement durable, socialement équitable, économiquement rentable et écologiquement viable. La théorie du développement durable étant elle-même dynamique et en pleine évolution, la dimension culturelle est désormais considérée comme le quatrième pilier du développement durable. Ainsi les valeurs issues des fondements culturelles de l'eau en général et symboliques en particulier doivent être prises en compte dans la gestion de l'eau. Pour l'opérationnalisation du principe de la co-responsabilité, il convient qu'une gestion tripartite soit faite des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable. Ainsi un représentant de la mairie, un représentant du fermier ou gestionnaire privé et un représentant de la communauté bénéficiaire des ouvrages hydrauliques doivent s'associer, eux tous préalablement bien sensibilisés aux valeurs culturelles liées à l'eau dans le milieu, pour assurer une meilleure gestion de l'eau.

**REFERENCES
BIBLIOGRAPHIQUES**

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Adimou, J., Gnongbèto, E., & Zannou. (2017, Janvier 19). Des jeunes du village de Houéhounta. (C. Ahouandjinou, Intervieweur)

Agossou-Voyèmè, A. K. (2004). *Les chansons : une école de langage de poésie et de culture dans l'aire culturelle Fon et Ayizo*. Cotonou: Edition l'écriture.

Agossou-Voyèmè, A. K. (2006). *Actes du premier colloque ayizo (Colloque sur le Pays Ayizo tenu à Allada, Bénin)*. (A. K. Agossou-Voyèmè, Éd.) Cotonou.

Agossou-Voyèmè, A. K. (2007). Actes des quatrième et cinquième colloques Ayizo jumelés. (p. 46). Cotonou: L'écriture.

Alia, R., Adjahossou, S., Adjahossou, N., Gbénou, P., & Vissin, E. (2017, Décembre). Stratégies d'adaptation des producteurs agricoles face aux risques agro climatiques dans la commune de Zè au Sud Bénin. *Annales de l'Université de Parakou. Série « Sciences Naturelles et Agronomie »*(Hors série 1), pp. 66-73.

Alissoutin, R. L. (2014, août 5). La négation du pouvoir local dans les politiques de l'eau en Afrique. *Mieux vendre. Initiatives locales et négociations internationales*. Paris, Paris, France. Consulté le mai 30, 2017, sur www.inter-reseaux.org: http://www.inter-reseaux.org/IMG/pdf/allissoutin_eau.pdf

Allemand, S. (2007). *Les paradoxes du développement durable*. Paris: Le Cavalier Bleu.

Amougou, J. P. (2002). L'eau, bien public, bien privé: l'Etat, les communautés locales et les multinationales. *L'eau, patrimoine commun de l'humanité* (pp. 147-170). Louvain-la-Neuve: Centre Tricontinental.

Andorno, R. (2005). La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique ? *Revue Générale de Droit Médical*(16), pp. 95-102.

Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Paris: Folio.

Aristote. (1990). *Ethique à Nicomaque*. (J. Tricot, Trad.) Paris: Vrin.

Aristote. (1995). *La Politique*. Paris: Vrin.

Aristote. (2000). *Métaphysique*. (J. Tricot, Trad.) Paris: Vrin.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Awédé, J., & Awédé, B. (2017, Janvier 20). Sages du village Hêkanmè centre. (C. Ahouandjinou, Intervieweur)
- Babadjidé, C. L. (2011). *Etude de l'influence de la pollution hydrique sur la santé humaine dans le bassin du fleuve Mono au Bénin*. Thèse de doctorat unique, Université d'Abomey-Calavi : FLASH-EDP/ FAST-CUSTE.
- Bachelard, G. (1964). *L'eau et les rêves*. Paris: Les Procédés Dorel.
- Baertschi, B. (2005). *Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies*. Genève: Labor et Fides.
- Bagbonon, C. A. (2015). *Perception de l'eau et gestion des sources d'approvisionnement dans les zones rurales d'Abomey-Calavi*. Thèse de doctorat, Université d'Abomey-Calavi, Abomey-Calavi.
- Bamouan Boyala, J. P. (1994). L'Eau dans les rites funéraires égyptiens de l'époque tardive, éclairage des "Rituels de l'Embaumement, de l'Ouverture de la bouche" et des "Livres des respirations". *Revue d'Egyptologie et des civilisations africaines*(3), pp. 51-66.
- Baraquin, N. (1998). *Les grands courants de la morale*. Paris: Armand Colin.
- Bastijns, H. (2015). *Mythes africains philosophie foi, une introduction à la sagesse africaine traditionnelle*. Bonhheiden.
- Belaidi, N., & Euzen, A. (2009, Mars). De la chose commune au patrimoine commun Regards croisés sur les valeurs sociales de l'accès à l'eau. *Monde en développement*(145), pp. 55-72. doi:10.3917/med.145.0055
- Benoist, L. (2009). *Signes, symboles et mythes*. Paris: PUF, QSJ n° 1605.
- Bied-Charreton, M., Makkaoui, R., Petit, O., & Requier-Desjardins, M. (2006). La gouvernance des ressources en eau dans les pays en développement : enjeux nationaux et globaux. *Mondes en développement, III*(135), pp. 39-62. doi:10.3917/med.135.0039
- Birnbacher, D. (1994). *La responsabilité envers les générations futures*. (O. Mannomi, Trad.) Paris: PUF.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Biya, P. (1987). *Pour le libéralisme communautaire*. Lausanne: Favre, Pierre Marcel.
- Boni, T. (2011, Septembre). Solidarité et insécurité humaine : penser la solidarité depuis l'Afrique. *Diogène*(235-236), pp. 95-108. doi:10.3917/dio.235.0095
- Bonnassieux, A. (2010). Enjeux autour de l'accès à l'eau et diversification des modes de gouvernance des infrastructures hydrauliques au Burkina Faso. (U. T. Mirail, Éd.) *Géodoc*(57), pp. 185-205.
- Bonnassieux, A., & Gangneron, F. (2011, Septembre). Des mini-réseaux d'eau potable : entre enjeux politiques et arrangements locaux. Le cas de la commune de Djougou au Bénin. (D. B. Supérieur, Éd.) *Mondes en développement*(155), pp. 77-92. doi:10.3917/med.155.0077
- Bossou, S. (2016, Août 18). Exploitant de l'AEV de Hêkanmè Houéhounta. 1. (C. Ahouandjinou, Intervieweur) Zè, Atlantique, Bénin.
- Botton, S. (2017). Multinationales et services publics marchands de l'eau : éthique, drabilité, équité. Le cas de la concession Aguas Argentinas à Buenos Aires 1993-2006. *Ecologie politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires* (pp. 431-453). Paris: Hermann Editeurs.
- Botton, S. (2017). Multinationales et services publics marchands de l'eau : éthique, durabilité, équité. Le cas de la concession Aguas Argentinas à Buenos Aires 1993-2006. *Ecologie politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires* (pp. 431-453). PARIS: Hermann Editeurs.
- Bouguerra, M. L. (2000, Juin 23). *Une gouvernance mondiale adaptée aux défis du 21ème siècle : la question de l'eau*. Consulté le Août 13, 2018, sur www.alliance21.org/fr/themes/global/docs/eau_gg2.rtf: www.alliance21.org
- Bouguerra, M. L. (2003). *Les batailles de l'eau, pour un bien commun de l'humanité*. Paris: éd. de l'Atelier.
- Boukari, M. (2002). *Réactualisation des connaissances hydrogéologiques relatives au bassin sédimentaire côtier du Bénin*. Direction Générale de l'Hydraulique, Cotonou.
- Bourgeault, G. (1998, Juillet). Éthique et santé publique ; à propos des conflits de valeurs. *Ruptures. Revue transdisciplinaire en santé*, V(2), pp. 225-240. Récupéré sur <http://www.medsp.umontreal.ca/ruptures/>

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Brelet, C. (2004). *L'eau et la gouvernance: Meilleures pratiques éthiques*. COMEST. Paris: UNESCO Edition. Consulté le Juillet 10, 2017, sur www.pseau.org
- Brelet, C. (2012). *Anthrop'eau. L'anthropologie de l'eau racontée aux hydrologues, ingénieurs et autres professionnels de l'eau*. Paris: L'Harmattan.
- Brisson, L. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe, T. I, Sauver les mythes*. Paris: Vrin.
- Bruntland, G. H. (1987). *Notre avenir à tous*. Oxford: Oxford University Press.
- Bujo, B. (1992). La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie. *Ethique et natures* (pp. 149-159). Genève: Labor et Fides.
- Bujo, B. (2007, Décembre). Culture africaine et développement : un dialogue nécessaire 3. *Finance & Bien Commun*(28-29), pp. 40-45. doi:10.3917/fbc.028.0040
- Caillois, R. (1972). *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard.
- Caro, P. (1995). *De l'eau*. Paris: Hachette.
- Cassirer, E. (1972). *La philosophie des formes symboliques. 1. le langage* (Vol. I. le langage). (O. Hansen-Love, & J. Lacoste, Trads.) Paris: Les Editions de Minuit.
- Cassirer, E. (1997). Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit. *Trois essais sur le symbolique* (pp. 9-37). Paris: Les Editions du Cerf.
- Chanial, P. (2013, Décembre). La nature donne-t-elle pour de bon ? L'éthique de la Terre vue du don. (L. Découverte, Éd.) *Revue du MAUSS*(42), pp. 83-96. doi: 10.3917/rdm.042.0083
- Commaret, D. (2004). Dignité et droit criminel. *Justice, éthique et dignité. Actes du colloque organisé à Limoges les 19 et 20 novembre* (pp. 243-257). Limoges: Presses universitaires de Limoges.
- Commune de Zè, R. d. (2006). *Schéma directeur de l'aménagement communal*. Zè, Bénin.
- Conseil de l'Europe, Comité des Ministres. (2001, Octobre 17). *Charte européenne des ressources en eau*. Consulté le Août 17, 2018, sur Council of Europe: www.coe.int

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Côté, M.-C. (2006). *La gestion de l'eau au Québec: notre responsabilité vis-à-vis des générations futures*. Mémoire de Maîtrise, Université du Québec, Rimouski.

Daguet, F. (2014, Janvier). Le bien commun dans la théologie politique de saint Thomas d'Aquin. *Revue thomiste*, CXIV(1), pp. 95-127.

Dan Newling. (2012, Février 6). <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2097218/Reason-Zimbabwe-reservoir-delays--mermaids-hounding-workers-away.html>. (Associated Newspapers Ltd) Consulté le Octobre 8, 2017, sur Mail Online: <http://www.dailymail.co.uk>

Dangbénon, J. (2016, Juillet 19). La gestion des ouvrages hydrauliques dans la commune de Zè. 2. (C. Ahouandjinou, Intervieweur)

Dangbénon, J. (2016, Juillet 19). Maire de la Commune de Zè. *La gestion des ouvrages hydrauliques dans la Commune de Zè*, 3. (C. Ahouandjinou, Intervieweur) Zè, Atlantique, Bénin.

Dardot, P., & Laval, C. (2010, Juin). Du public au commun. (L. Découverte, Éd.) *Revue du MAUSS*(35), pp. 111-122. doi:DOI 10.3917/rdm.035.0111

De Koninck, C. (1943). *De la primauté du bien commun contre les personnalistes. Le principe de l'ordre nouveau*. Montréal: Fides.

de Koninck, T. (2014, Février). Dignité de la personne et primauté du bien commun. *Laval théologique et philosophique*, 70(1), pp. 13-25. doi:10.7202/1028162ar

De Koninck, T., & Larochelle, G. (2005). *La dignité humaine. Philosophie, droit, politique, économie, médecine de France*. Paris: Presses Universitaires de France.

della Faille, D., & Cotineau, V. (2015). *Représentations scientifiques des connaissances autochtones : diversité bioculturelle et ontologies*. Récupéré sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01616577/document>

Dembélé, M. (2015). *Les pratiques culturelles des excisions et des infibulations à Bamako au Mali : La contribution de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*. Université de Montréal, Faculté des Arts et Sciences, Montréal.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Dermange, F. (2011). Le pôle justice sociale dans le développement durable : quelques enjeux de la discussion philosophique aujourd'hui. *Actes du colloque du W4W du 22 mars 2011. Trop ou pas assez d'eau, comment bien faire avec cette ressource vitale capricieuse ?* (pp. 14-15). Genève: http://www.ville-ge.ch/mhs/anima_2011_eau.php.

Dermange, F. (2013). Le pôle justice sociale dans le développement durable : quelques enjeux de la discussion philosophique aujourd'hui. *Actes du colloque du W4W du 22 mars 2011*, (p. 22).

Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Paris: NRF Gallimard.

Desjeux, D. (1985). Approches sociologiques des enjeux de la décennie de l'eau. *L'eau. Quels enjeux pour les sociétés rurales?* (pp. 11-37). Paris: L'Harmattan.

Dia, A. H. (2006, décembre 15). La gestion locale-internationale de l'enjeu hydraulique à Kanel : appropriation forcée et stratégies d'acteurs. *Bulletin de l'APAD*. Consulté le décembre 28, 2017, sur <http://journals.openedition.org/apad/143>

Diagne, S. B. (2018, Décembre 31). Nos langues doivent redevenir des langues de création, de sciences. *Le Soleil*(14577), 15-17.

Diop, A. S. (2016). *Les théories africanistes du développement. Entre déconstruction et travers idéologiques*. Paris: L'Harmattan.

Droz, Y., & Lavigne, J.-C. (2006). *Ethique et développement durable*. Paris: Karthala.

Durand, G. (1988). Symbolisme des eaux. *Encyclopedia universalis*, pp. 531-534.

Durand, G. (2016). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.

Eliade, M. (1959). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

Fahala, A. A. (2006). *Monographie de la commune de Zè*. Cotonou: Afrique Conseil.

Fassin, D., & Lézé, S. (2013). *La question morale. Une anthologie critique*. Paris: Presses Universitaires de France.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Ferry, J. M. (2002). *Valeurs et normes. La question de l'éthique*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Fiat, E. (2012). *Petit traité de dignité, Grandeur et misère des hommes*. Paris: Larousse.
- Fiechter-Widemann, E. (2015). *Droit humain à l'eau: justice ou ... imposture?* Thèse de doctorat, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, Genève.
- Flahault, F. (2013, Juin). Pour une conception renouvelée du bien commun. *Etudes*, pp. 773-783. Consulté le Août 29, 2017
- François, P. (2015). *Lettre encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*. Lomé: Saint-Augustin d'Afrique.
- Fukuyama, F. (2002). *La fin de l'homme*. Paris: Table Ronde.
- Gaboriau, S. (2004). Le respect de la dignité humaine dans les pratiques judiciaires. *Justice, éthique et dignité. Actes du colloque organisé à Limoges les 19 et 20 novembre* (pp. 259-272). Limoges: Presses universitaires de Limoges.
- Garnoussi, N. (2012, Décembre 30). Nathalie Maillard, La vulnérabilité, une nouvelle catégorie morale ? *Archives de sciences sociales des religions*, p. 236. Consulté le Octobre 1, 2016, sur <http://assr.revues.org/24039>
- Genard, J.-L. (1999). *La grammaire de la responsabilité*. Paris: Cerf.
- Gibson, B. (2011). Disability and dignity-enabling home environments . *Social Science & Medicine*, 74(2012), pp. 211-219. Récupéré sur <http://www.elsevier.com/locate/socscimed>
- Griaule, M. (1975). *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Fayard.
- Guénon, R. (2011, Juillet 11). <http://esprit-universel.over-blog.com/article-rene-guenon-symbolisme-et-philosophie-79939139.html>. (A. Latif, Producteur) Consulté le Juin 11, 2017, sur www.esprit-universel.over-blog.com.
- Guettier, P. (2017). Ouverture. *Ecologie politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires* (pp. 5-9). Paris: Hermann Editeurs.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Guignier, A. (2003). *Le rôle des peuples autochtones et des communautés locales dans le développement durable : figurants ou acteurs?* Limoges: Presses Universitaires de Limoges.
- Gusdorf, G. (1953). *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion.
- Habermas, J. (1999). *De l'éthique de la discussion*. (M. Hunyadi, Trad.) Paris: Flammarion.
- Haile, T. (1983). Participation de la collectivité à l'amélioration de l'approvisionnement en eau dans les milieux ruraux. *Approvisionnement en eau dans les régions rurales des pays en voie de développement : compte rendu du colloque tenu à Zomba (Malawi) du 5 au 12 août 1980*. (pp. 84-90). Ottawa: CRDI.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*(162), pp. 1243-1248.
- Harribey, J.-M. (2011, Janvier). Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom. *L'Economie politique*(49), pp. 98-112.
- Heidegger, M. (1992). *Etre et temps*. Paris: Gallimard.
- Heinich, N. (2017). *Des valeurs, une approche sociologique*. Paris: Gallimard.
- Helfrich, S., & Bollier, D. (2015). Biens communs. *Décroissance vocabulaire pour une nouvelle ère* (pp. 98-103). Montréal: Ecosociété. Consulté le Août 31, 2017, sur <https://s3.amazonaws.com>
- Hésiode. (1928). *Théogonie, Travaux et jours, Bouclier*. (P. Mazon, Trad.) Paris: Belles Lettres.
- Hottois, G. (2009). *Dignité et diversité des hommes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Houle, E. (2013). *Les enjeux éthiques de la gestion de l'eau - une perspective humaniste chrétienne d'inspiration thomiste*. Mémoire de Maîtrise, Université Saint Paul, Ottawa.
- Houille, T. (2010). *L'eau et la pensée grecque, du mythe à la philosophie*. Paris: L'Harmattan.
- Hounguevou, S. C., Tohozin, C. A., Soumah, M., & Toko Mouhamadou, I. (2014, Mai 1). Système d'information géographique (SIG) et distribution spatiale des infrastructures hydrauliques dans la commune de Zè, au Bénin. *Afrique Science, X*, pp. 213-227.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Hounménéou, B. (2006, mai 12). Gouvernance de l'eau potable et dynamiques locales en zone rurale au Bénin. *Développement durable et territoires*. doi:10.4000/developpementdurable.1763

Initiative Développement. (2013). *Professionnaliser les acteurs pour une gestion durable du service public de l'eau des communes de Kpomassè, Toffo et Zè, République du Bénin*. Cotonou.

INSAE. (2016). *Effectifs de la population des villages et quartiers de ville du Bénin*. Cotonou.

Jacobson, N. (2009). A taxonomy of dignity : a grounded theory study. *BMC. International Health and Human Right*, 9(3), pp. 1-33.

Jonas, H. (1995). *Le principe responsabilité*. Paris: Flammarion.

Jonas, H. (1998). *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot et Rivages.

Jonas, H. (2000). *Une éthique pour la nature*. Paris: Desclée de Brouwer.

Kadja, C. (2018, Septembre 10). Responsable eau et assainissement à la Mairie de Zè. *Données sur la gestion des ouvrages hydrauliques à Hékanmè*, 1. (C. Ahouandjinou, Intervieweur) Zè, Atlantique, Bénin.

Kant, E. (1994). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. (V. Debos, Trad.) Paris: Flammarion.

Kant, E. (2010). *Sur le mal radical dans la nature humaine*. (F. Gain, Trad.) Paris: Rue d'Ulm.

Kanté, A. M. (1996). *Eléments de base pour une éthique de l'environnement dans une perspective islamique*. Mémoire de D.E.A., UCAD / ISE, Dakar.

Kelbessa, W. (2004). La réhabilitation de l'éthique environnementale traditionnelle en Afrique. *Diogène*(207), pp. 20-42. doi:10.3917/207.0020

Kessounou, M. (2016, Janvier 19). Exploitant de l'AEV de Agbata. 1. (C. Ahouandjinou, Intervieweur) Atlantique, Bénin.

Kesteloot, L. (2007). *Dieux d'eau du Sahel. Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*. Paris: L'Harmattan / IFAN.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ki-Zerbo, J. (1996). L'environnement dans la culture africaine. Les rapports entre les Africains et la Nature. *Les cahiers du cycle postgrade en sciences de l'environnement*(1).

Lare, L. Y. (2010). Pratiques endogènes et gestion des ressources en eau dans la province du Poni (Sud-Ouest du Burkina Faso). *Ressources naturelles et environnement en Afrique* (pp. 95-113). Paris: Karthala.

Larrère, C., & Larrère, R. (2009). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris: Flammarion.

Latour, B. (2004). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

Légault, G. (1999). *Professionalisme et délibération éthique. Manuel d'aide à la décision responsable*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Légault, G. (2016, Janvier). La délibération éthique au cœur de l'éthique appliquée. *Revue française d'éthique appliquée*(1), pp. 37-44. Consulté le Mars 14, 2018, sur <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-ethique-appliquee-2016-1-page-37.htm>

Lemarchand, R. (1998, Juillet). La Face Cachée de la Décentralisation : Réseaux, Clientèles et Capital Social. *Bulletin de l'APAD*(16). Consulté le Août 11, 2018, sur <http://journals.openedition.org/apad/522>

Longet, R. (2005). *La planète sauvetage en cours : Le développement durable : des accords mondiaux à l'action locale*. Lausanne: Lausanne Presses.

Mackin, R. (2003). Dignity is a useless concept. *British Medical Journal*, 327, p. 1419.

Maillard, N. (2011). *La vulnérabilité, une nouvelle catégorie morale?* Genève: Labor et Fides.

Makashing, R. M. (2019). *L'Homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*. Paris: L'Harmattan.

Makkaoui, R., & Dubois, J. L. (2010, Mai). Nouvelles formes de gouvernance dans le domaine de l'eau. Apports et limites de la coopération décentralisée dans les pays en développement. *Développement durable et territoires*. doi:10.4000/developpementdurable.8413

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Mana, K. (1993). *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala.
- Mana, K. (1993). *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala.
- Mana, K. (1994). *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*. Paris: Karthala.
- Maneglier, H., & Schleiss, M. (2000). *L'ABCdaire de l'Eau*. Paris: Flammarion.
- Maritain, J. (1947). *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer et cie.
- Massé, R. (2005). Les fondements éthiques et anthropologiques d'une participation du public en santé publique. *Éthique publique*, VII(2). doi: 10.4000/ethiquepublique.1943
- Mawanzi, C. (2017). *La phénoménologie à l'école de la vie sapientiale africaine : Dominique Kahang'a Rukonkish à l'école de la philosophie de Michel Henri*. Paris: L'Harmattan.
- Mboua, E. (2012). *Fondement des valeurs éthiques africaines. L'idée des biens fondamentaux chez Finnis*. Paris: L'Harmattan.
- Mboua, E. (2014). *Ethique du développement pour le progrès en Afrique*. Paris: L'Harmattan.
- Meadows, D., Meadows, D., Randers, J., & Behrens, W. I. (1972). *Halte à la croissance? Rapports sur les limites de la croissance*. (J. Delaunay, Trad.) Paris: Fayard.
- Mêliho, C. P. (2014). *Constructions sociales des risques de maladies autour de l'eau en milieu Ayizò de Seje-Hwegúdò à Zèé (Sud-Bénin)*. Thèse de Doctorat unique, Université d'Abomey-Calavi : FLASH-EDP.
- Mill, J.-S. (1953). *Principes d'économie politique*. Paris: Dalloz.
- Ministère des mines de l'eau et de l'énergie, R. d. (2017). *Stratégie nationale de l'approvisionnement en eau potable en milieu rural 2017 - 2030*. Cotonou.
- Monod, J. (1970). *Le hasard et la nécessité*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (1986). *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Morin, E. (2002, Août 26). Pour une politique de l'humanité. *Libération*. Récupéré sur <http://www.liberation.fr>

Mve Ondo, B. (2013). *A chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*. Paris: L'Harmattan.

Mveng, E. (1979, Décembre). Essai d'anthropologie négro-africaine. *Bulletin de théologie africaine*, pp. 229-239.

Mveng, E. (1985). *L'Afrique dans l'Eglise, Parole d'un croyant*. Paris: L'Harmattan.

Naess, A. (2008). *Ecologie, communauté et style de vie Broché – 4 décembre 2008*. Paris: MF Editions.

Nakhlé, J.-P. (2014). *Pour une autre philosophie de l'environnement. Le statut paradoxal de l'intelligence vis-à-vis de la nature*. Paris: L'Harmattan.

Nations Unies . (1992). *Rapport de la conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, Rio de Janeiro, 3-14 juin 1992 A/CONF.151/26 (Vol. I)*. Rio de Janeiro.

Nations Unies. (2002). *Rapport du sommet mondial pour le développement durable*. New York.

Ndione, A. G. (2017). *Le traitement des usagers de drogues au Sénégal. La médicalisation d'une déviance sociale*. Thèse de doctorat, Dakar.

Ngoupandé, J.-P. (1992, Juillet). Les racines culturelles de la crise africaine. *Revue de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest*(3), p. 18.

Noutaï, G. (2017, Janvier 19). Instituteur à Houéhounta. (C. Ahouandjinou, Intervieweur)

Odoulami, L., Gbesso, F., & Hounguévou, S. (2013, Juillet). Qualité de l'eau de consommation et maladies hydriques dans la commune de Ze (Benin). *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement*(2), pp. 104-113.

Odoulami, L., Gbesso, F., & Hounguévou, S. (2013, Juillet). Qualité de l'eau de consommation et maladies hydriques dans la commune de Ze (Benin). *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement*(2), pp. 104-113.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ONG Humanité Solidaire. (2018). *Projet d'intervention socio-sanitaire de Zè, Hékanmè 2017-2018*. Cotonou. Consulté le Septembre 11, 2018, sur <http://www.humanite-solidaire.org>
- Ostrom, E. (2010). *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*. Bruxelles: Ed. de Boeck.
- Parizeau, M.-H. (1990). Ethique appliquée. Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée. *Encyclopedia universalis*, pp. 585-590.
- Pascal, B. (1993). *Pensées*. Paris: Flammarion.
- Payen, G. (2013). *De l'eau pour tous! Abandonner les idées reçues, affronter les réalités*. Paris: Armand Colin.
- Pellaud, F. (2011). *Pour une éducation au développement durable*. Versailles: éd. Quae.
- Petrella, R. (2008). *Le manifeste de l'eau pour le XXIe siècle*. Montréal: FIDES.
- Pezon, C., & Canneva, G. (2009, Décembre). Petites communes et opérateurs privés : généalogie du modèle français de gestion des services d'eau potable. *Espaces et sociétés*(139), pp. 21-38. doi:DOI 10.3917/esp.139.0021
- Pierron, J.-P. (2017). L'eau ou le "Ah des choses!". *Ecologie politique de l'eau* (pp. 11-25). Paris: Hermann Editeurs.
- Pineau, G., & Galvani, P. (2015). *Le feu vécu, expériences de feux éco-transformateurs*. Paris: L'Harmattan.
- Poisson, J.-F. (2004). *La dignité humaine*. Bordeaux: Les Etudes hospitalières.
- Prosper-Laget, V. (2001). Les rapports de l'homme à l'eau ou les mythes retrouvés. *Eaux sauvages eaux domestiques. Hommage à Lucette DAVY*, (p. 342). Provence.
- Proudhon, P.-J. (1989). *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (Vol. I). Paris: Fayard.
- Rameix, S. (1996). *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*. Paris: Ellipses.
- Raven, P., Berg, L., & Hassenzahl, D. (2009). *Environnement*. Bruxelles: De Boeck.
- Rawls, J. (1997). *Théorie de la justice*. (C. Audard, Trad.) Paris: Seuil.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Renard, C. (2001). Vers une éthique de la co-responsabilité. *Les Politiques sociales*(1 & 2). Récupéré sur <http://www.lespolitiquessociales.org/>

République du Bénin. (2013). *Professionnaliser les acteurs pour une gestion durable du service public de l'eau des communes de Kpomassè, Toffo et Zè* ;. Cotonou.

République du Bénin. (2016). *Charte pour la gouvernance du secteur de l'eau et de l'assainissement au Bénin*. Cotonou.

République du Bénin, Direction Générale de l'Hydraulique. (2005). *Stratégie nationale de l'approvisionnement en eau potable en milieu rural du Bénin 2005-2015*. République du Bénin. Cotonou.

Richter, B. (2017). *La crise de l'eau, guide pratique pour une gestion durable*. (O. Evrard, Trad.) Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.

Ricoeur, P. (1959, Juillet / Août). Le symbole donne à penser. *Esprit*, pp. 60-78.

Ricoeur, P. (1988). Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain. *Les enjeux des droits de l'homme* (pp. 236-237). Paris: Larousse.

Ricoeur, P. (1990, Janvier-Mars). Ethique et Morale. *Revista Portuguesa de Filosofia*, I(46), pp. 5-17.

Roviello, A.-M. (1988, Novembre). Sens commun et modernité chez Hannah Arendt. *Revue Philosophique de Louvain*(72), pp. 591-596.

Sainsaulieu, R. (1987). *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*. Paris: Dalloz/FNSP.

Salles, D. (2009, Décembre 30). Environnement : la gouvernance par la responsabilité. *[Vertigo] La revue électronique en science de l'environnement*(Hors série 6). doi:10.4000/vertigo.9179

Sanon, K., & Souleymane, O. (2007). L'eau, source de conflits, source de cohésion sociale. *Eau, terre et vie. Communication participative pour le développement et gestion des ressources naturelles*. (pp. 199-206). Ottawa: Centre de recherche pour le développement international.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Saunders, R., & Warford, J. (1976). *l'Alimentation en eau des communautés rurales*. Paris: Economica.

Semde, C. (2015). *Ethique et politique chez Hans Jonas. Pour une philosophie politique de l'environnement*. Paris: L'Harmattan.

Sen, A. (1993). *Ethique et économie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sène, A. (2004). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle ou vers une archétypologie des concepts de pratique rituelles et de représentations sociales*. Université Pierre Mendès FRANCE .

Serres, M. (1992). *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion.

Sève, B. (1993). La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion. Dans G. Hottois (Éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt* (pp. 107-130). Paris: Vrin.

Singleton, M. (2010). *Histoires d'eaux africaines. Essais d'anthropologie impliquée*. Louvain-La-Neuve: Bruylant-Academia s.a.

Soédé, N. Y. (2007). *Sens et enjeux de l'éthique, Inculturation de l'Éthique Chrétienne*. Paris: L'Harmattan.

Speelers, L. (1938). La résurrection et la toilette du mort selon les Textes des Pyramides. *Rd'E IFAO*(3), pp. 37-67.

Sperber, D. (1974). *Le symbolisme en général* (éd. Hermann). Paris: Hermann.

Stanton-Jean, M. (2011). *Les implications d'une approche basée sur le bien commun en santé publique*. Consulté le Janvier 5, 2013, sur www.agence.santemonreal.qc.ca: www.agence.santemontreal.qc.ca/fileadmin/asssm/PDFethique/.

Talkeu-Tounouga, C. (1999). La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire. Une approche culturelle de l'eau. *Présence Africaine*, 161-162(3), pp. 33-47.

Tchégninougbo, R. (2018, Septembre 12). Infirmière Directrice du Centre de Santé St Raphaël de Hêkanmè. 2. (C. Ahouandjinou, Intervieweur) Zè, Atlantique, Bénin.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Teguezem, J. (2009, Juillet). Ethique et développement. *Ethiopiennes*(83).
- Teisserenc, P. (1997). Le développement par la culture . *L'Homme et la société*(125), pp. 107-121. doi:10.3406/homso.1997.2902
- Tempels, P. (1961). *La philosophie bantoue*. Paris: Présence africaine.
- Tharaud, D., & Van Der Plancke, V. (2004). Imposer des « discriminations positives » dans l'emploi : vers un conflit de dignités ? *Justice, éthique et dignité. Actes du colloque organisé à Limoges, 19 et 20 novembre 2004* (pp. 177-240). Limoges: Presses Universitaires de Limoges.
- Thiel, M.-J. (2013). *Au nom de la dignité de l'être humain*. Montrouge: Bayard.
- Tocqueville, A. d. (1981). *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion.
- Van den Hove, S. (2001). Approches participatives pour la gouvernance en matière de développement durable : une analyse en termes d'effets. Dans G. Froger (Éd.), *Gouvernance et développement durable* (pp. 53-89). Bâle/Genève/Munich: Helbing & Lichtenhahn.
- Vattimo, G. (1991). *Ethique de l'interprétation*. Paris: La Découverte.
- Vernant, J.-P. (1974). *Mythe et société en Grèce antique*. Paris: Librairie François Maspero.
- Vernant, J.-P. (1990). La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison* (pp. 196-228). Paris: Seuil.
- Vernant, J.-P. (1990). Les origines de la philosophie . *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison* (pp. 228-238). Paris: Seuil.
- Vissin, E. W., Kelomé, N. C., Sintondji, L. O., Houssou, S. C., & Houdenou, C. (2015). Perceptions paysannes de la variabilité climatique par les populations de la commune de Zè (République du Bénin). *XXVIIIe Colloque de l'Association Internationale de Climatologie, Liège 2015*, (pp. 393-399). Liège.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: PUF.
- Weber, M. (1991). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Pocket.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Wunenburger, J.-J. (2017). Les trois âges de l'eau : mythique, positif, écologique. Vers une nouvelle esthétique et éthique de H₂O. *Ecologie politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires* (pp. 29-43). Paris: Hermann Editeurs.

Zérah, M.-H. (2017). La multinationale à l'épreuve des cultures de l'eau. Réflexions à partir du cas de Nagpur (Inde). *Ecologie politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires* (pp. 455-463). Paris: Hermann Editeurs.

ANNEXES

ANNEXES

Annexe 1 . Fiche de pré-enquête sur les valeurs culturelles liées à l'eau à Hêkanmè

Comment vous voyez l'eau dans votre arrondissement ? (perceptions)

.....

L'eau c'est quoi pour vous ?

.....

y-a-t-il des représentations qui en illustrent en thème :

De mythes...

.....

De divinités

.....

D'interdits

.....

De contes

.....

De proverbes

.....

D'adages

De devinettes

Pensez-vous à une philosophie de l'eau (une réflexion de sagesse), si oui comment ?

.....

Pensez-vous à une morale à observer, si oui comment ? (Ethique de l'eau)

Annexe 2. Guide d'entretien

Quand on passe des modes traditionnels aux modes modernes, quels sont selon vous les bonnes pratiques pour une meilleure gestion des ouvrages ?

Que faire pour éviter le gaspillage et assurer l'hygiène autour des points d'eau ?

Pensez-vous à d'autres bonnes pratiques pour la gestion durable des ouvrages ?

Annexe 3. Entretien de bases des monographies dans les villages de l'arrondissement de Hèkanmè

1 Entretien_01-Femme / Houéhounta [E01-F-Hou] [Sandrine]

2 Confier à un gestionnaire qui rend compte. Dès qu'il y a une panne, faire diligence pour
3 répondre à temps. Quand la gérante sent qu'il y aura une pénurie, elle avertit les gens pour
4 venir s'approvisionner et faire des réserves.

5 Balayer et laver le point d'eau régulièrement puisqu'il y a un compteur, le gérant ne permet
6 pas que l'eau coule pour être gaspiller.

7 Nous n'utilisons que la pompe.

1 Entretien_02-Homme / Houéhounta [E02-H-Hou] [Hugues]

2 Un gérant s'occupe de la vente et rend compte à l'exploitant selon la consommation
3 enregistrée sur le compteur. Les pannes sont prises en charge par l'exploitant. Cette gestion
4 est mieux parce que si elle était confiée à la population, il y aurait une mauvaise gestion.

5 Balayer et sarcler les moisissures.

6 Cette gestion actuelle est mieux. Si elle était confiée à la population, il y aurait mauvaise
7 gestion.

8 C'est l'eau de pompe qu'on utilise ici. En cas de panne, nous nous rendons à Agbata pour
9 chercher l'eau.

1 Entretien_03-Femme / Houéhounta [E03-F-Hou] [Irène]

2 Pour une meilleure gestion, il faut éviter que les pannes perdurent. Les réparations et les
3 contrôles doivent se faire dans les temps raisonnables. Il faut disposer de l'huile de vidange,
4 du gasoil.

5 Laver, balayer, désherber, fermer avec soin les robinets, éviter l'accès aux enfants et aux
6 usagers.

7 Pour que la gestion soit durable, il faut que les populations soient associées à la gestion, éviter
8 la gestion en autarcie.

1 Entretien_04-Homme / Houéhounta [E04-H-Hou] [Richard]

2 Pour une meilleure gestion des ouvrages il faut l'entretien régulier des machines, disposer
3 d'une périodicité de contrôle des installations. Mettre en place un comité formé dans les
4 quartiers qui veilleront à suivre le bon fonctionnement des AEV et signaler les moindres
5 pannes et dysfonctionnements.

6 Sécuriser les points d'eau en les quadrillant. Eviter de monter sur les robinets avec les
7 chaussures laver et balayer les points d'eau et alentours.

8 Eviter que les vendeurs d'eau au niveau des bornes fontaines s'absentent ou vaquent à d'autres
9 occupations. Il faut avoir le matériel adéquat installé sur les robinets. C'est d'abord maintenir
10 ce qui existe déjà, penser à en multiplier.

1 Entretien_05-Femme / Agbata [E05-F-Hou] [Marceline]

2 La gestion est confiée à quelqu'un qui doit être sérieux. Sinon, on doit le remplacer. En cas
3 de panne, informer le délégué pour la réparation rapide. Interdire aux enfants de jouer avec
4 l'ouvrage.

5 Le gérant doit entretenir le lieu, balayer et sarcler si besoin il y a. Puisque l'eau est vendue,
6 le gérant ne permettra pas que l'eau s'échappe ou soit gaspiller. Ça serait une perte pour lui.

1 Entretien_06-Femme / Agbata [E06-F-Agb] [Julie]

2 La gestion est confiée à quelqu'un qui vend l'eau et rend compte. Seul lui ou celui qui lui
3 délègue la vente peut toucher au robinet.

4 Le gérant de la pompe se charge du nettoyage du lieu. Pour éviter le gaspillage, il faut veiller
5 à ce que le robinet ne coule pas. Nous avons la chance de bien entretenir la pompe et il n'y a
6 jamais eu de panne sauf au niveau du château.

7 Nous n'utilisons que l'eau de pompe. Les puits sont délaissés parce que c'est un peu plus
8 contraignant à puiser. L'eau du marigot et du puits sont utilisées en cas de panne du forage.

1 Entretien_07-Femme / Agbata [E07-F-Agb] [Berthe]

2 Confier la gestion à quelqu'un qui va bien s'en occuper. Réparer rapidement la panne quand
3 elle survient. Si c'est fait ainsi, c'est bon.

4 Cela revient au gérant de s'occuper de l'entretien du lieu à balayer et sarcler. Aussi il doit
5 laver la pompe et tout le dispositif.

6 Nous utilisons l'eau de pompe. En cas de panne, nous avons des citernes. Ou, nous nous
7 rendons dans les villages de Hêkanmè ou Houéhounta pour chercher l'eau. Les puits et les
8 marigots ne sont plus utilisés.

1 Entretien_08- Femme / Agbata [E08-F-Agb] [Fulberte]

2 Il faut remettre l'ouvrage à un exploitant pour plus de clarté dans la gestion, la fluidité de
3 l'entretien.

4 Laver les points d'eau et balayer les alentours.

5 Quand il y a une panne il faut les réparer, il faut avoir une caisse pour la vente et faire le
6 point régulièrement.

1 Entretien_09-Femme / Agbata [E09-F-Agb] [Gbokou Claudine]

2 On sera en train de faire l'entretien.

3 La personne qui vend l'eau ne doit pas être colérique. Elle doit être quelqu'un de modéré et
4 intelligent, ne pas confier la gestion à un enfant. Le gestionnaire du point d'eau doit être un
5 féru de la propreté. Eviter de constituer autour des points d'eau des ordures.

6 En pensant à l'amortissement des ouvrages, il faudra vendre l'eau et déposer dans un compte
7 les revenus pour pouvoir changer les pièces. Il faut tenir régulièrement conseil autour de la
8 gestion afin de tenir le bilan pour savoir où est-ce qu'on est, qu'est-ce qu'il faut faire pour
9 avancer.

1 Entretien_10-Homme / Agbata [E10-H-Agb] [Adjigbé Firmin]

2 Il faut en prendre soin. L'exploitant doit veiller au contrôle de la machine et de ses
3 installations. Quand on constate qu'un tuyau est cassé il faut le signaler à l'exploitant au plus
4 vite. Quand l'extension passe par la devanture de quelqu'un ou par le champ de quelqu'un, il
5 faudra y prêter attention.

6 On ne vient plus à la pompe avec les feuillages. Eviter que les enfants s'y approche, la
7 personne en charge de la borne fontaine doit veiller à ce que l'eau ne puisse verser par terre.
8 On ne monte pas sur les regards de la pompe avec les chaussures.

9 La vente et les revenus doivent correspondre au mètre cube d'eau consommée. Il faudrait
10 obligatoirement que les populations achètent l'eau et que cela soit reversé à l'exploitant.
11 Quand un riverain dans ses activités casse un tuyau, il doit le réparer.

1 Entretien_11-Femme / Salanon Tomé [E11-F-Sal] [Gnongbéto Delphine]

2 Maintenir la machine en bonne marche par son entretien. Disposer d'un exploitant qui va
3 assurer la sécurité et la maintenance de l'ouvrage.

4 Balayer les alentours des bornes fontaines, laver les regards, signaler les tuyaux cassés,
5 sensibiliser les populations sur les règles d'hygiène, nettoyer et laver. On ne monte pas sur
6 les regards avec les chaussures, il faut éviter d'ouvrir le robinet à fond et le laisser couler.

7 Donner régulièrement les instructions de gestion de la borne fontaine. Il faut assurer les
8 réparations des pannes du château, des machines.

9 Pour notre château à Salanon Tomé, il faut changer celui qui assure la gestion.

1 Entretien_12-Homme / Salanon Tomé [E12-H-Sal] [Gautier]

2 Il faut d'abord utiliser des tuyaux de bonne qualité pour garantir l'alimentation en eau. Ne
3 plus confier la gestion à la Mairie. Trouver un exploitant indépendant et ouvrir un compte à
4 cet effet qui sera accessible pour les éventuels réparations et autres. Prévoir une bonne
5 rémunération au gestionnaire du point d'eau de sorte à le motiver à rester sur place et bien
6 s'occuper de l'infrastructure. Ne pas permettre à tout le monde de toucher au robinet.

7 Laver le sol, éviter de monter sur les bornes fontaines avec les chaussures, ne pas y laver les
8 ustensiles, ne pas mettre les feuilles dans l'eau. Pour éviter le gaspillage, doter d'un compteur
9 fonctionnel pour suivre la consommation.

10 Quand il y a rupture totale d'eau, nous sommes obligés de nous rabattre sur le marigot parce
11 que le puits de marche pas. Aussi, les gens ont peur du puits parce que si ceux qui tournent
12 la manivelle du treuil ne sont pas sérieux, la corde peut emporter l'autre dans le puits.

1 Entretien_13-Femme / Djoko [E13-F-Djo] [Ida]

2 On assure l'entretien, que ceux qui ont construit l'ouvrage recrutent un spécialiste ou forment
3 une personne ou groupe de personnes pour veiller au bon fonctionnement.

4 Laver régulièrement les bornes fontaines, éviter de voir aujourd'hui une grande personne et
5 demain un enfant.

6 Il faut éviter les alternances répétées à la tête de la gestion. Pour assurer la pérennité des
7 ouvrages, il faudrait pouvoir en multiplier afin de ralentir l'usure des ouvrages.

1 Entretien_14-Femme / Djoko [E14-F-Djo] [Huguète]

2 Les enfants ne doivent pas y aller pour jouer. Réparer vite les pannes et servir l'eau aux gens
3 à temps. Le comité qui gère doit y veiller.

4 Respecter les règles établies. C'est-à-dire ne pas y aller avec les chaussures. Au besoin, on
5 peut y mettre des serpillères pour essuyer les pieds après avoir lavé régulièrement le sol.

1 Entretien_15-Homme / Djoko [E15-H-Djo] [Stanislas]

2 Déléguer la gestion à des particuliers. La gestion par la Mairie est trop protocolaire surtout
3 quand il s'agit de réparer les pannes.

4 En plus des règles d'hygiène que nous observons déjà, il serait bon de faire la peinture pour
5 rendre plus attrayant l'endroit.

6 Utiliser les pièces originales pour réduire les fréquences de panne.

1 Entretien_16-Homme / Djoko [E16-H-Djo] [Zoundji Denis]

2 Recruter un spécialiste qui s'y connaît en matière de fonctionnement des AEV pour la gestion
3 et l'entretien.

4 On ne peut utiliser à vil prix ce qu'on a acquis avec de l'argent, donc on ne doit pas s'amuser
5 avec l'eau du robinet. Laver les regards sur lesquels sont posés les robinets, éviter de monter
6 sur les regards avec les chaussures, balayer, utiliser des réceptacles propres pour recueillir
7 l'eau.

8 Après la vente, il faut une collecte régulière des revenus, assurer la clarté de la comptabilité.

1 Entretien_17-Homme / Djoko [E17-H-Djo] [Jacques]

2 Remplacer les pièces qui ont vieilli ou qui sont défectueuses. Un comité est responsabilisé
3 pour la gestion. Si nous avons l'eau potable en temps convenu, ça peut aller. Si nous
4 constatons des choses qui ne vont pas bien, nous le dirons.

5 Il faut balayer, voire laver le sol pour maintenir les lieux propres. Eviter d'y aller avec les
6 chaussures.

7 Actuellement, nous utilisons le forage. Le puits est gâté. Le marigot sert rarement pour se
8 laver et préparer la boisson (le sodabi). Le forage de Houéhounta nous lâche vite, et c'est
9 seulement en ce moment que nous utilisons notre poste d'eau autonome. Celui-ci ne suffit pas

10 pour servir tout le monde rapidement. Les gens y restent jusqu'à des heures tardives parfois
11 avant de trouver de l'eau.

1 Entretien_18-Homme / Djoko [E18-H-Djo] [Lédé Léopold]

2 Contrôle régulier de la machine à pomper l'eau. Il faut utiliser l'huile à vidange convenable,
3 le bon gasoil.

4 On ne laissera pas la saleté atteindre et gêner les infrastructures. Il faut refuser que les usagers
5 y montent avec les chaussures. Balayer et interdire aux enfants de s'y approcher jusqu'à y
6 jouer. Tenir nos récipients propres depuis la maison.

7 Pour la vente il faut confier cela à une personne qui sait au moins lire et écrire. Reverser les
8 revenus dans un compte ouvert dans une institution financière.

1 Entretien_19-Homme / Hêkanmè Centre [E19-H-Hêk] [Awédé Florent]

2 Entretenir la citerne du château en la lavant au moins deux fois l'an. La vidange de la machine
3 ne doit pas trop durer, ne pas laisser les tuyaux de raccordement à découvert.

4 La personne qui est en charge de la vente doit entretenir le robinet et servir lui-même l'eau
5 aux clients.

6 Faire donner une formation aux gestionnaires des ouvrages et à ceux qui veulent. Ceux qui
7 gèrent le château doivent être d'une bonne moralité et crédible.

1 Entretien_20-Femme / Hêkanmè Centre [E20-F-Hêk] [Anicette]

2 Quand c'est les puits, chacun aura sa corde. Et de façon périodique, il faut épurer les puits.
3 Pour les pompes, il faut quelqu'un pour gérer et bien garder les sous.

4 Balayer proprement les lieux et avoir des balais toujours disponibles. Aller loin du point d'eau
5 pour la lessive. Les enfants ne doivent pas jouer sur les lieux. Que chacun puise l'eau du puits
6 et rentre chez lui pour en faire ce qu'il veut.

7 Nous préférons les puits parce que les pompes se gâtent vite.

1 Entretien_21-Femme / Hêkanmè Centre [E21-F-Hêk] [Tonongbé Pascaline]

2 Disposer d'une personne qui va assurer la sécurité des ouvrages, son entretien, sa mise en
3 fonction.

4 On doit laver les regards, balayer les alentours, ne pas porter les chaussures pour y monter,
5 avoir des récipients propres pour recueillir l'eau.

6 Eviter de dire que c'est une propriété d'Etat et donc il faut l'utiliser n'importe comment. Cette
7 pensée doit être bannie, il faut recruter une personne qui va assurer la vente. Le revenu de la
8 vente doit faire objet de compte rendu public, la reddition de compte à la population.

1 Entretien_22-Homme / Hêkanmè Centre [E22-H-Hêk] [Paterne]

2 Ne pas penser que c'est un bien public et l'utiliser n'importe comment.

3 Mettre une personne qui se chargera de vendre. C'est cette personne qui assure la propreté
4 des lieux. Réparer les points de fuites d'eau. Pour aller aux bornes fontaines, il faut avoir son
5 récipient propre. Personne n'a le droit autre que la personne en charge de la vente d'ouvrir le
6 robinet pour se servir.

7 Disposer des fonds pour l'entretien et la réfection et cela à travers les fonds recueillis de la
8 vente.

1 Entretien_23-Femme / Amangassa [E23-F-Ama] [Julienne]

2 Procéder à la maintenance des machines. Il faut une équipe de gestion ou un gestionnaire va
3 le faire. Aussi faire des contrôles de routine sur les installations.

4 Entretien des points d'eau. Les responsables en charge de la vente doivent être sensibilisés et
5 formés sur les règles et conduites à tenir vis-à-vis des points d'eau.

6 Vendre l'eau. Les vendeurs aux bornes fontaines doivent être sensibilisés et formés au service
7 de la vente. On sera régulièrement en train de faire la veille pour que les ouvrages soient bien
8 gérés et durent dans le temps.

1 Entretien_24-Homme / Amangassa [E24-H-Ama] [Lissassi Modeste]

2 Vérifier la citerne et contrôler la machine à pomper l'eau. Ne pas laisser l'huile finir de la
3 machine et faire régulièrement la vidange. La gestion doit être déléguée à une personne. Les
4 gestionnaires des bornes fontaines doivent être à l'heure au point d'eau pour la vente et
5 recevoir les usagers comme des frères.

6 Maîtriser l'ouverture et la fermeture du robinet. Eviter que l'eau coule inutilement au niveau
7 des points d'eau. Balayer aux alentours des points d'eau.

8 Pour la gestion durable, il faut que le gestionnaire soit formé et recyclé périodiquement.

1 Entretien_25-Homme / Amangassa [E25-H-Ama] [Yves]

2 Un gérant s'occupe de la vente et rend compte à l'exploitant. Réparer les pannes à temps.
3 Veiller à la maintenance. Vérifier régulièrement auprès de la population si la gestion est
4 bonne. Il faut un bon accueil autour des points d'eau.

5 Pour éviter le gaspillage, faire la maintenance régulièrement pour ne pas que l'eau s'échappe
6 inutilement. Balayer régulièrement. Laver de temps en temps le dispositif.

1 Entretien_26-Femme / Amangassa [E26-F-Ama] [Catherine]

2 Responsabiliser quelqu'un qui va gérer et instaurer la discipline autour des points d'eau. Ne
3 pas laisser les enfants jouer avec. L'exploitant doit veiller à bien gérer les pannes. Les
4 populations doivent effectivement payer le montant fixé avant de s'approvisionner.

5 Balayer le lieu. Interdire que les gens montent sur les regards avec des chaussures.

1 Entretien_27-Homme / Houédota [E27-H-Hou] [Agounli Mounirou et Agounli Alfa]

2 Embaucher une personne pour assurer la gestion et la sécurité. Sensibiliser les uns et les autres
3 à ne pas s'amuser au risque de dégrader les ouvrages. Il faut établir les règles d'usage que
4 doivent respecter les populations.

5 Ne pas monter sur les installations des robinets avec les chaussures. Balayer les alentours et
6 désherber tout autour. Interdire de venir avec des feuilles au robinet.

7 Déléguer une personne qui va assurer la gestion financière. Former les uns et les autres aux
8 méthodes d'utilisation et de gestion.

9 Pour pérenniser la durabilité des AEV, il faut une formation permanente et des séances de
10 recyclage aux personnes qui en assurent la gestion.

1 Entretien_28-Femme / Houédota [E28-F-Hou] [Lydie]

2 Il doit y avoir un gestionnaire pour suivre l’approvisionnement des gens et faire l’entretien et
3 la réparation.

4 Ne pas porter les chaussures sur les lieux, faire la lessive un peu loin du point d’eau. Balayer
5 et maintenir propre aux alentours. Ne pas ouvrir le robinet pour laisser l’eau couler surtout
6 pour ceux qui ne maîtrise pas l’utilisation de la pompe.

1 Entretien_29-Femme / Houédota [E29-F-Hou] [Hounsou Christine]

2 Une meilleure gestion des ouvrages passe par la gestion de celui qui a la responsabilité des
3 ouvrages. Il faut confier l’ouvrage à une personne à qui la formation sera donnée pour la
4 durabilité des ouvrages.

5 Quand on a souffert la sécheresse on sait accueillir la pluie. Pour dire que le robinet sera
6 utilisé avec efficience.

7 Il faut la vente et la reddition des comptes. La vente passe par la maîtrise du mètre cube d’eau,
8 la bonne tenue de la caisse. Il faut un entretien régulier de la machine de pompage, le lavage
9 de la citerne, le contrôle fréquent des installations et la réparation à temps des pannes.

1 Entretien_30-Femme / Houédota [E30-F-Hou] [Alphonse]

2 Puisque nous payons pour avoir l’eau, les sous doivent servir pour l’entretien et la réparation.
3 Veiller à ce que les enfants ne jouent pas avec les installations.

4 Ne pas y aller avec les chaussures. Interdiction d’y aller avec les ustensiles sales. Surtout, ne
5 pas y laver les ustensiles. Que le gestionnaire assurer le balayage et le sarclage. Pour éviter le
6 gaspillage il faut réparer les pannes qui laissent l’eau s’échapper et couler inutilement.

1 Entretien_31-Homme / Gbozoumè [E31-H-Gbo] [Abel]

2 Il faut mettre en place un comité de gestion. Fixer un montant pour acquérir l'eau de sorte à
3 prendre en charge les dépenses liées à l'ouvrage.

4 Actuellement le puits est sale. Il y a beaucoup de déchets issus des cordes de toute nature des
5 seaux, des bols. Il faut épurer le puits et revenir aux bonnes pratiques habituelles. Balayer et
6 sarcler aux alentours pour maintenir le lieu propre.

7 Pour l'eau de source (marigot) devenue impropre à la consommation, il faut faire un système
8 de filtrage comme celui de Awokpa. Encadrer le lieu pour restreindre l'accès, puis fixer le
9 montant pour acquérir l'eau.

10 Nous utilisons l'eau de puits pour nos besoins. L'eau du marigot serre juste pour la lessive.
11 La pompe est gâtée.

1 Entretien_32-Homme / Gbozoumè [E32-H-Gbo] [Etienne]

2 Confier à un gestionnaire qui va se charger de l'entretien et la réparation. Il sera choisi au
3 cours d'une réunion.

4 Le gestionnaire va s'occuper du balayage du lieu. Interdire d'y monter avec les chaussures.
5 Pas de lessive ni de vaisselle à côté, pas d'ustensiles sales sur le lieu.

6 Nous n'utilisons que l'eau du marigot parce que sans le treuil, il est difficile de puiser l'eau
7 dans le puits.

1 Entretien_33-Femme / Gbozoumè [E33-F-Gbo] [Houessou Baye]

2 Mettre une personne qui va gérer les ouvrages puis penser à faire l'alternance dans la gestion
3 pour que chacun puisse apporter une plus-value.

4 Les points d'eau et alentours doivent être nettoyés, balayés et sarclés. Eviter d'ouvrir à fond
5 le robinet, voire laisser l'eau couler après s'être servi.

6 Disposer d'une caisse, vendre l'eau. Les fonds de la caisse pourront servir à des souscriptions
7 ou apport visant à accroître ou valoriser la qualité et la quantité de l'eau. Pour qu'il y ait
8 durabilité, c'est de se conformer aux prescriptions qui seront données à l'usage.

1 Entretien_34-Homme / Gbozoumè [E34-H-Gbo] [Avianou Magloire]

2 Disposer d'un comité de gestion. Il faut déclinier à chacun son rôle dans la gestion. Former
3 les personnes commises à la tâche dans le fonctionnement et l'usage des ouvrages.

4 Les vendeurs des postes d'eau doivent veiller à la propreté des points d'eau. Sécuriser les
5 bornes fontaines en construisant des apatams au-dessus.

6 Il faut forcément vendre l'eau, et épargner pour les matériels qu'on utilise pour puiser l'eau
7 et pour la pompe à motricité humaine. L'entretien qu'on fera aujourd'hui présagera de ce que
8 demain sera. Donc ce que toute une population a décidé, tout riverain doit le respecter.
9 Sensibiliser les populations de faire attention aux installations.

10 Ce qui est primordial c'est l'entretien, la sécurité.

1 Entretien_35-Femme / Gbozoumè [E35-F-Gbo] [Godonou Justine]

2 Les aînés mettront en place un dispositif pour la gestion. Cela se fera durant une assise. A
3 cette assise les modes de gestion seront donnés, les manières d'utilisation des ouvrages seront
4 enseignées aux usagers.

5 Eviter le gaspillage. Il faut sensibiliser aux bonnes pratiques, conduites, manières et attitudes
6 à utiliser vis-à-vis de l'eau. Il faut laver les points d'eau (les regards des bornes fontaines et
7 puits), sarcler les alentours.

8 Il est primordial de tenir une caisse pour la vente. Cela permettra de régler les pannes et
9 assurer la pérennité des ouvrages.

1 Entretien_36-Homme / Awokpa [E36-H-Awo] [Médjagbonon Emmanuel]

2 Il faudra bien entretenir, protéger et sécuriser les installations. Laver la citerne, faire le
3 contrôle de la tuyauterie et mettre au propre les installations. Il faut des contrôles de routine
4 par des personnes compétentes du domaine pour vérifier les installations.

5 Eviter de jeter tout genre de déchets sur et autour des points d'eau. Il faut que les matériaux
6 soient de qualité pour éviter que les tuyaux se cassent et que les robinets soient défectueux.
7 Envoyer les services d'hygiène pour contrôler les points d'eau et la qualité de l'eau.

8 Motiver les populations à aimer l'eau potable. Exiger la qualité des matériaux de construction
9 et l'extension des ouvrages. Assurer la protection des ouvrages, sensibiliser les populations
10 sur le bien-fondé de l'existence des ouvrages. Informer les populations sur le bien que
11 constitue l'eau potable. Avoir des techniciens.

1 Entretien_37-Homme / Awokpa [E37-H-Awo] [Dossou Athanase]

2 En ce qui concerne la machine, il faut faire la vidange régulièrement, éviter que le gasoil
3 finisse totalement avant d'y mettre. Eviter que l'eau finisse totalement de la citerne.

4 Racler les légumes et balayer aux alentours des points d'eau, les bornes fontaines. Eviter que
5 les enfants s'approchent des bornes fontaines. Quand on ouvre le robinet, il faut veiller à bien
6 le fermer après la vente.

7 Ne pas vendre l'eau à crédit. Il faut que la personne qui s'occupera de l'ouvrage y soit formé.
8 Former des techniciens capables de réparer les petites pannes qui surviennent lors du
9 fonctionnement. Il faut utiliser de bons matériels pour la construction des ouvrages surtout
10 les robinets.

11 Pour les installations pour l'extension, il faudrait que la tuyauterie soit enfouie dans une
12 bonne profondeur, vu les lieux par lesquels les tuyaux passent. Informer et sensibiliser les
13 riverains de faire attention quand il laboure ou accomplissent toutes autres tâches.

1 Entretien_38-Femme / Awokpa [E38-F-Awo] [Atégodjinan Hélène]

2 Disposer d'un technicien pour le suivi de l'ouvrage. Assurer à bonne date la maintenance et
3 la réparation de l'ouvrage en toutes ses composantes.

4 On nettoie et on balaie les alentours des points d'eau. L'ouverture et l'accès au robinet doit
5 être réglementé et délégué à une personne.

6 Vendre l'eau et faire la reddition de compte, construire d'autres châteaux.

1 Entretien_39-Homme / Awokpa [E39-H-Awo] [Gaétan]

2 Confier la gestion à quelqu'un de sérieux qui va bien s'en occuper. Faire des réunions pour
3 expliquer comment la gestion se fait. Pour le puits dont le treuil est un peu défectueux, il faut

4 le réparer et commencer par vendre comme l'eau des pompes. Les sous serviront à la
5 réparation et au remplacement du matériel vieillissant. Actuellement, du fait que l'accès au
6 puits est gratuit il n'y a personne pour souscrire lorsqu'il faut réparer quelque chose dessus.

7 Actuellement le robinet est défectueux et coule, il faut que la réparation se fasse. Et qu'il y
8 ait plus de rigueur et de suivi dans le respect des règles d'hygiène. On ne doit pas y aller avec
9 les chaussures. On doit balayer et bien entretenir les lieux.

10 Nous utilisons l'eau de pompe et de puits. Rarement nous utilisons l'eau de source, la source
11 aménagée.

1 Entretien_40-Femme / Awokpa [E40-F-Awo] [Jeanne]

2 Responsabiliser quelqu'un pour y veiller et le rémunérer en conséquence. Fixer un montant
3 pour l'approvisionnement en eau. Les sous doivent servir à l'entretien et la réparation des
4 ouvrages. Faire des réunions de temps en temps pour échanger autour de l'ouvrage.

5 Ne pas y faire la vaisselle. Eviter d'y envoyer des sachets, des feuilles. Balayer et laver les
6 alentours. Ne pas y monter avec les chaussures. Le gestionnaire de la pompe doit veiller à ce
7 que les gens n'ouvrent pas le robinet pour laisser l'eau couler.

8 Ici nous n'utilisons que l'ouvrage avec le tuyau et c'est gratuit, pas de puits ni de pompes.

1 Entretien_41-Homme / Togoudo [E41-H-Tog] [Hounsou Idrissou]

2 Concevoir une caisse pour recueillir la vente de l'eau après qu'on nous aura installé l'AEV
3 pour pouvoir faire l'entretien et les réparations en cas de survenance de panne.

4 Engager une personne pour la vente de l'eau. Cette personne assurera la propreté des
5 installations et ses alentours. C'est cette personne seule qui ouvrira le robinet et le fermera
6 après chaque vente.

7 Ne pas négliger la gestion surtout financière, tenir une bonne comptabilité afin de pérenniser
8 l'ouvrage. En cas de survenance de panne qui s'élève à 40.000 francs, et la vente durant la
9 période a généré 30.000 francs, la personne en charge de la gestion paie et les populations
10 complètent le reste par cotisation.

11 La gestion si elle est confiée à une seule personne, tout le monde doit y avoir un regard pour
12 l'entretien et la maintenance.

1 Entretien_42-Homme / Togoudo [E42-H-Tog] [Salanon Moïse]

2 Faire une bonne concertation, trouver un lieu approprié à l'installation de l'ouvrage et
3 sécuriser l'ouvrage afin que l'accès ne soit donné à tous. Disposer des techniciens qui par
4 fréquence visiteront et en assureront la maintenance et contrôler le fonctionnement.
5 Sensibiliser les populations, le dialogue entre les techniciens et les populations sur l'utilisation
6 des ouvrages.

7 L'accès au point de vente au robinet est interdit à tout usager. Contrôler les robinets pour
8 signaler toute fuite d'eau. Balayer l'entourage où se situe l'ouvrage, ne pas laisser les enfants
9 faire leurs besoins autour des pompes.

10 Pour la vente, il faut une gestion rotative et un quota (montant) à remettre périodiquement.
11 Si le quota n'est pas atteint, la personne en charge de la vente comble le gap. Le prix de
12 vente doit être moyen.

13 Il faut une bonne clarté dans la gestion. La sensibilisation autour du bien qu'est l'eau doit
14 être périodique afin que la vie des populations y soit imprégnée.

1 Entretien_43-Femme / Togoudo [E43-F-Tog] [Tchétongbé Madeleine]

2 Mettre une personne qui veillera sur les ouvrages et qui se chargera de signaler le moindre
3 dysfonctionnement.

4 Si c'est sale on va labourer et balayer, les ustensiles de réception sont lavés depuis la maison,
5 l'usager n'a pas à toucher le robinet où l'installation seule la personne commise à la tâche en
6 a le droit.

7 Après l'installation, voir une personne qui peut assurer la vente et faire un bon compte rendu
8 financier qui sera récupérer chaque semaine. Le compte financier se fait sur la base du
9 compteur apposé sur l'ouvrage.

1 Entretien_44-Homme / Togoudo [E44-H-Tog] [Jean]

2 Payer le montant qu'il faut régulièrement pour avoir accès à l'eau. Interdire aux gens de
3 s'amuser autour du point d'eau. Garder les lieux propres et y veiller en interdisant aux gens
4 d'y faire ce qu'ils veulent.

5 Le gestionnaire doit être lui-même propre et donner le bon exemple aux autres.

6 Que le gestionnaire soit quelqu'un qui sait bien gérer.

7 Le puits sur l'image est dangereux parce qu'il peut emporter quelqu'un à l'intérieur si celui
8 qui tourne la manivelle avec la corde n'est pas assez vigilant.

1 Entretien_45-Femme / Togoudo [E45-F-Tog] [Marie]

2 S'agissant des puits, il faut bien prendre soin de la corde. Cotiser dans un compte pour
3 remplacer la corde si elle se gâtait. Pour les pompes, il faut que le gestionnaire fasse bon usage
4 des sous afin de pouvoir réparer en cas de panne.

5 Le gestionnaire doit d'abord être propre. Entretien des alentours des ouvrages, balayer, sarcler
6 et jeter les ordures loin. Garder le robinet fermé avec un cadenas. Pour les besoins de lessive
7 et autres, s'éloigner du point d'eau.

1 Entretien_46-Femme / Togoudo [E46-F-Tog] [Reine]

2 Pour les ouvrages modernes, il faut responsabiliser quelqu'un pour la gestion. Les riverains
3 aussi doivent s'acquitter des frais pour avoir accès à l'eau.

4 Interdire aux enfants de s'amuser autour des points d'eau. Balayer tous les matins avant de
5 commencer à puiser l'eau. Se mettre ensemble pour sarcler les mauvaises herbes. Puisque
6 c'est payant, les gens ne voudront pas gaspiller l'eau.

7 Nous utilisons l'eau de rivière. Les pompes sont éloignées de nous. Il faut des motos pour
8 aller y chercher l'eau.

Annexe 4. Extrait de la charte pour la gouvernance du secteur de l'eau et de l'assainissement au Bénin

**EXTRAIT DE LA CHARTE POUR LA
GOUVERNANCE DU SECTEUR DE L'EAU ET
DE L'ASSAINISSEMENT AU BENIN**

Août 2016

**CHAPITRE 3 : DES PRINCIPES ET VALEURS D'UNE GOUVERNANCE POUR
L'INTEGRITE DANS LE SECTEUR DE L'EAU ET DE L'ASSAINISSEMENT**

Article 4 : La bonne gouvernance dans le secteur de l'eau et de l'assainissement repose essentiellement sur les principes suivants :

- la transparence dans :
 - le processus de planification budgétaire et la chaîne d'exécution des dépenses ;
 - les procédures de passation, d'exécution, de contrôle, de règlement des marchés publics et de délégation des services publics ;
 - le partage et la gestion de l'information ;
 - le recrutement et la nomination des cadres à des postes de responsabilité dans le secteur de l'eau et de l'assainissement ;
- la responsabilité de tous les acteurs intervenant dans le secteur de l'eau et de l'assainissement, liée à leur engagement à agir dans un certain sens et pour une finalité déterminée et à assumer les actes liés à l'usage des pouvoirs qui leur ont été conférés ;
- l'obligation de compte rendu des agents publics et des élus à leurs mandants ou à leur hiérarchie ainsi que le droit reconnu aux citoyens de leur demander des comptes ;
- la participation des citoyens organisés ou non au processus de prise de décisions et à la gestion des affaires du secteur Eau et Assainissement.

Article 5 : Les valeurs fondamentales devant gouverner la gestion du secteur de l'eau et de l'assainissement sont :

- l'**équité** dans l'accès à l'information sur les prévisions, les réalisations, les résultats de suivi-évaluation et d'audits du secteur ;
- le **sens élevé de responsabilité** : conscience affirmée d'assumer une charge et de répondre des conséquences qui en découlent ;
- l'**Intégrité** qui est la traduction d'un comportement vertueux ancré dans le respect des valeurs morales et éthiques qui gouvernent le secteur et se révélant comme l'exemplarité dans l'accomplissement des charges dévolues de façon honnête et républicaine ;
- la **justice** qui exige l'application correcte et équitable de la loi à tous les justiciables.

CHAPITRE 4 : DES ENGAGEMENTS

Article 6 : L'Administration Publique, les Collectivités Territoriales, le Secteur Privé, les Partenaires au Développement et les Organisations de la Société Civile s'engagent respectivement à l'atteinte des objectifs de la présente charte.

L'Administration Publique

- renforce l'indépendance et la transparence du système de contrôle interne et veille au respect des procédures et des normes au sein de l'administration publique ;
- met en place des mesures et des systèmes de gouvernance participative de nature à faciliter la dénonciation par les agents publics aux autorités compétentes, des actes de corruption dont ils ont connaissance ;
- assainit le système de gestion des marchés publics et de délégation des services publics dans le secteur de l'eau et de l'assainissement ;
- veille à un transfert effectif des ressources nécessaires aux collectivités territoriales, à leur répartition équitable et au contrôle de leur utilisation pour la réalisation des infrastructures d'eau et ouvrages d'assainissement selon les normes de qualité ;

ANNEXES

- respecte l'adéquation profil/poste et de compétence en matière de recrutement et de nomination des agents dans le secteur de l'eau et de l'assainissement ;
- fait appliquer les textes pour éradiquer l'impunité dans le secteur de l'eau et de l'assainissement, y compris la mise en place des sanctions positives pour encourager la promotion de l'intégrité ;
- systématise la reddition de compte dans le secteur de l'eau et de l'assainissement aux différents échelons de l'administration ;
- renforce le système de suivi participatif de l'accès à l'eau et l'assainissement pour les consommateurs ;
- prend des mesures pour éviter le gaspillage de l'eau et limiter les pertes d'eau.

Les Collectivités Territoriales

- veillent à une répartition rationnelle et équitable des infrastructures d'eau et ouvrages d'assainissement ;
- mettent en place des systèmes publics de réclamation et ou de demande de compte ;
- encouragent la participation de la communauté à la planification et à la surveillance, tout en veillant à renforcer les connaissances et compétences nécessaires pour la rendre faisable et pertinente ;
- systématisent la reddition de compte dans le secteur de l'eau et de l'assainissement ;
- respectent l'adéquation profil/poste et de compétences en matière de recrutement et de nomination des agents ;
- veillent au suivi-évaluation participatif des contrats avec les fermiers ;
- adoptent l'approche du budget participatif et en assurent une gestion transparente et responsable ;
- respectent la réglementation en matière de passation des marchés publics et de délégation des services publics ;

- prennent des mesures pour éviter le gaspillage de l'eau et limiter les pertes d'eau ;
- garantissent la continuité du service public d'eau potable ;
- mettent en œuvre leurs compétences en matière de police administrative pour décourager les actes de vandalisme et autres formes d'incivisme sur les ouvrages publics du secteur.

Le Secteur privé :

- respecte le code d'éthique et de moralisation dans les marchés publics et les délégations de services publics ;
- respecte les spécifications techniques contenues dans les contrats ou bons de commande pour la réalisation des ouvrages d'eau et d'assainissement ;
- dénonce tout acte et comportement contraire au code des marchés publics ;
- respecte les délais prévus dans les différents contrats.

La Société civile :

- réalise des investigations sur les cas de corruption ou de gaspillage de l'eau et en exploite les résultats pour les dénonciations ;
- renforce les mécanismes, les outils et les initiatives de veille citoyenne ou de demande de comptes aux autorités et acteurs sur la gestion du secteur ;
- assure la veille pour le respect des principes d'intégrité dans le cadre des études, enquêtes et processus de recrutement dans le secteur ;
- Assure une participation active dans le cadre de la conception, la mise en œuvre et le suivi évaluation des politiques, programmes et projets du secteur de l'eau et de l'assainissement;
- appuie l'appropriation des lois et règlements relatifs à la bonne gouvernance dans le secteur de l'eau et de l'assainissement ;

- promeut les principes d’Istanbul et la charte de la société civile ainsi que les cas de bonne gouvernance dans le secteur de l’eau et de l’assainissement.

Les Partenaires au Développement :

- font du respect de la charte une conditionnalité de leur engagement ;
- incluent dans les conventions de financement le volet de renforcement de capacité en matière d’intégrité des partenaires nationaux ; - s’assurent de la régularité de l’exécution des dépenses.

CHAPITRE 5 : DES DISPOSITIONS DIVERSES ET FINALES

Article 7: Cadre institutionnel de mise en œuvre

Un cadre institutionnel est mis en place pour veiller à l'opérationnalisation de la présente charte.

La composition, la mission et le financement du cadre institutionnel sont définis dans le document de mécanisme d'opérationnalisation de la charte.

Article 8 : La présente Charte peut être révisée en cas de besoin par l'Assemblée des Parties Prenantes à la demande de l'une des Parties Prenantes, et après consultation des autres Parties.

Article 9 : Les parties prenantes à la présente charte veillent, chacune en ce qui la concerne, au respect scrupuleux des principes, valeurs et engagements qui y sont énumérés.

Article 10: La présente Charte entre en vigueur dès son adoption par l'Assemblée des Parties Prenantes.

L'Assemblée des Parties Prenantes

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|------------|
| DEDICACE..... | i |
| REMERCIEMENTS..... | ii |
| SIGLES ET ACRONYMES | iii |
| ILLUSTRATIONS :..... | iv |
| SOMMAIRE | v |
| INTRODUCTION GENERALE | 1 |
| PREMIERE PARTIE : LE CADRE CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE..... | 6 |
| Introduction partielle | 7 |
| Chapitre 1 : Cadre conceptuel et théorique..... | 8 |
| 1.1 Concepts liés à l'éthique..... | 8 |
| 1.1.1 Ethique | 8 |
| 1.1.2 Ethique environnementale..... | 9 |
| 1.1.3 Ethique de la responsabilité | 10 |
| 1.1.4 Co-responsabilité | 11 |
| 1.1.5 Valeur (absolue, fondamentale et contextuelle)..... | 12 |
| 1.1.6 Principe de la participation | 13 |
| 1.1.7 Principe de la solidarité..... | 15 |
| 1.1.8 Principe du don | 17 |
| 1.2 Concepts liés à la culture..... | 18 |
| 1.2.1 Symbole | 18 |
| 1.2.2 Rite..... | 20 |
| 1.2.3 Mythe | 21 |
| 1.2.4 Anthropologie négro-africaine..... | 23 |
| 1.2.5 Culture au fondement du développement | 24 |
| 1.2.6 Prise en compte de la culture locale..... | 26 |
| 1.2.7 Culture africaine, un atout pour le développement | 28 |
| 1.3 Concepts liés au développement..... | 30 |
| 1.3.1 Eau, source de la vie | 30 |
| 1.3.2 Vie, fondement de l'éthique africaine..... | 31 |
| 1.3.3 Ethique et développement..... | 33 |
| 1.3.4 Critique du capitalisme | 35 |
| 1.3.5 Limites du développement classique | 36 |

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|-----------|
| 1.3.6 Développement durable | 37 |
| 1.3.7 Ethiques africaines du développement..... | 39 |
| Chapitre 2 : Cadre méthodologique | 42 |
| 2.1 Recherche documentaire..... | 42 |
| 2.2 Enquête sur le terrain..... | 42 |
| 2.3 Choix de la méthode de type qualitatif | 43 |
| 2.4 Description des outils de collecte des données..... | 43 |
| 2.5 Echantillonnage et traitement des données | 45 |
| Conclusion partielle..... | 47 |
| DEUXIEME PARTIE : L'EAU DANS LE CONTEXTE ENVIRONNEMENTAL ET SOCIO-CULTUREL AYIZO A HÊKANME | 48 |
| Introduction partielle :..... | 49 |
| Chapitre 3 : Présentation de la zone d'étude | 50 |
| 3.1 Présentation du milieu naturel de la commune de Zè | 51 |
| 3.1.1 Situation géographique et administrative : | 51 |
| 3.1.2 Climat..... | 51 |
| 3.1.3 Relief, type de sols, géologie, formations végétales et ressources fauniques | 53 |
| 3.2 Présentation de l'arrondissement de Hêkanmè | 54 |
| 3.2.1 Historique de l'arrondissement de Hêkanmè et la situation démographique de la population | 54 |
| 3.2.2 Activités économiques et infrastructures d'appui à la production..... | 56 |
| 3.2.3 Services sociaux de base dans l'arrondissement de Hêkanmè..... | 59 |
| 3.3 Présentation des ressources hydriques à Zè et des ouvrages hydrauliques à Hêkanmè : | 61 |
| 3.3.1 Les ressources hydriques dans la commune de Zè | 61 |
| 3.3.2 Ouvrages hydrauliques dans la commune de Zè..... | 63 |
| 3.3.3 Présentation des ouvrages hydrauliques d'accès à l'eau potable à Hêkanmè..... | 66 |
| Chapitre 4 : Le symbolisme et les usages de l'eau dans la cosmogonie Ayizo | 70 |
| 4.1 Le symbolisme de l'eau dans la cosmogonie Ayizo..... | 71 |
| 4.1.1 Les généralités sur le symbolisme de l'eau..... | 71 |
| 4.1.2 Les rites liés à l'eau..... | 72 |
| 4.1.3 Des mythes liés à l'eau dans l'aire culturelle Ayizo | 76 |
| 4.1.4 Les divinités liées à l'eau | 81 |

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|------------|
| 4.1.5 Représentations, symboles et usages de l'eau dans les religions révélées..... | 88 |
| 4.2 Les usages et les discours sur l'eau dans la cosmogonie Ayizo..... | 91 |
| 4.2.1 Les usages de l'eau | 91 |
| 4.2.2 La littérature orale Ayizo sur l'eau | 91 |
| 4.2.3 Des adages et proverbes liés à l'eau..... | 92 |
| 4.2.4 Des contes et des devinettes liés à l'eau | 93 |
| 4.2.5 Les chants et panégyrique liés à l'eau..... | 94 |
| 4.3 L'univers des normes liées à l'eau dans la cosmogonie Ayizo | 96 |
| 4.3.1 Les généralités sur les normes liées à l'eau | 96 |
| 4.3.2 Eau totem ou tabou de l'eau dans la cosmogonie Ayizo | 97 |
| 4.3.3 Interdits liés à l'eau dans la cosmogonie Ayizo..... | 98 |
| Chapitre 5 : Etat des lieux et analyse éthique de la gestion des AEV et PEA à Hêkanmè .. | 103 |
| 5.1 Présentation des politiques publiques de gestion de l'eau en milieu rural au Bénin | 103 |
| 5.1.1 La Décennie Internationale de l'Eau Potable et de l'Assainissement 1980-1990 | 103 |
| 5.1.2 Stratégie de l'Approvisionnement en Eau Potable en Milieu Rural 1992–2004 | :104 |
| 5.1.3 Stratégie de l'Approvisionnement en Eau Potable en Milieu Rural 2005-2015 | : 107 |
| 5.1.4 Stratégie nationale pour l'approvisionnement en eau potable en milieu rural 2017-2030 | : |
| 5.1.5 La charte de la gouvernance du secteur de l'eau et de l'assainissement au Béni. | 111 |
| 5.2 Points de vue des différents acteurs pour la meilleure gestion des AEV et PEA à Hêkanmè..... | 113 |
| 5.2.1 Responsabilité des gestionnaires selon les populations : | 113 |
| Propos de ceux qui ont accès à l'eau potable : | 114 |
| 5.2.2 Responsabilité des populations telle que perçue par elles-mêmes : | 116 |
| 5.2.3 La co-responsabilité vis-à-vis de ceux qui n'ont pas accès à l'eau potable : | 119 |
| 5.2.4 Perspectives pour une meilleure gouvernance de l'eau : | 121 |
| 5.3. Analyse et critique de la gestion par affermage des AEV et PEA à Hêkanmè par les différents acteurs | 122 |
| 5.3.1. Critique de la gestion communautaire des AEV et PEA : | 123 |
| 5.3.2. Présentation des différents contrats de gestion des ouvrages hydrauliques :... | 125 |
| 5.3.3. Analyse de la gestion des ouvrages hydrauliques à Hêkanmè : | 126 |

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|------------|
| 5.3.4. Les critiques des partenariats public-privé :..... | 129 |
| Conclusion partielle :..... | 133 |
| TROISIEME PARTIE : CONSTRUCTION DE LA CO-RESPONSABILITE DANS LA GESTION DE L'EAU, ENJEU DE DEVELOPPEMENT DURABLE | 134 |
| Introduction partielle :..... | 135 |
| Chapitre 6 : Fondements de la co-responsabilité dans l'éthique de l'eau..... | 137 |
| 6.1. Herméneutique éthique des rites et mythes liés à l'eau :..... | 137 |
| 6.1.1. De la rationalité symbolique au fondement philosophique de l'éthique de l'eau : | 138 |
| 6.1.2. De l'herméneutique des mythes et rites liés à l'eau à l'éthique | 140 |
| 6.1.3. Des limites du langage mythique à l'ouverture aux valeurs universelles : | 143 |
| 6.1.4. De l'identification des valeurs phares d'une socio-culture : | 144 |
| 6.2. Fondements métaphysiques de l'éthique de la co-responsabilité..... | 147 |
| 6.2.1. Des éléments de fondements métaphysiques : | 147 |
| 6.2.2. Sur le concept de fin..... | 152 |
| 6.2.3. Du concept de la vulnérabilité..... | 154 |
| 6.3. Fondements éthiques de la co-responsabilité :..... | 159 |
| 6.3.1. La liberté, la valeur et le respect, fondements de la responsabilité :..... | 159 |
| 6.3.2. Les générations futures au fondement de la co-responsabilité..... | 165 |
| 6.3.3. L'heuristique de la peur : | 171 |
| Chapitre 7 : Formulations de l'éthique de la co-responsabilité..... | 179 |
| 7.1. De l'éthique de la discussion pour la co-responsabilité..... | 179 |
| 7.1.1. La co-responsabilité, l'articulation entre le sacrifice de soi, la finalité et la vulnérabilité | 180 |
| 7.1.2. La participation des bénéficiaires des ouvrages hydrauliques à la délibération éthique | 183 |
| 7.1.3. L'éthique de la discussion des normes et la co-responsabilité..... | 187 |
| 7.2. La co-responsabilité et la gestion durable des ouvrages hydrauliques..... | 191 |
| 7.2.1. Contribution du principe de la co-responsabilité au développement durable .. | 192 |
| 7.2.2. Une gestion économiquement vivable : | 193 |
| 7.2.3. Une gestion socialement équitable : assurer l'accès des plus pauvres à l'eau potable | 198 |
| 7.2.4. Une gestion écologiquement viable : préserver l'eau | 200 |

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|------------|
| 7.2.5. Assurer l'accès des générations futures à l'eau potable | 203 |
| Chapitre 8 : Eléments d'application de la co-responsabilité en éthique de l'eau dans la gestion des ouvrages hydrauliques..... | 205 |
| 8.1. La co-responsabilité et la gestion tripartite des ouvrages hydrauliques | 205 |
| 8.1.1. Responsabilités du gouvernement, des bailleurs de fonds et des collectivités locales : | 207 |
| 8.1.2. Responsabilité des consommateurs, des citoyens, de la société civile :..... | 209 |
| 8.1.3. Responsabilités du secteur privé : | 211 |
| 8.2. La délibération éthique et des éléments d'amélioration de la charte de l'eau au Bénin | 213 |
| 8.2.1. La démarche de délibération éthique en quatre phases :..... | 213 |
| 8.2.2. Les contraintes dans la gestion des ouvrages hydrauliques : | 217 |
| 8.2.3. Les propositions pour une meilleure gestion des ouvrages hydrauliques | 220 |
| Conclusion partielle :..... | 224 |
| CONCLUSION GENERALE | 225 |
| REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES | 228 |
| ANNEXES..... | 246 |
| TABLE DES MATIERES | 269 |

Fondements philosophiques de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau au Bénin. Cas des adductions d'eau villageoise et du poste d'eau autonome de l'arrondissement de Hêkanmè.

Auteur : Akowanou Clément AHOUANDJINOU

Résumé

Ce travail a pour objectif de contribuer à la construction de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau. La démarche a consisté en trois étapes. D'abord cette étude partant de la philosophie du symbolisme a identifié les valeurs culturelles liées à l'eau à travers les mythes, les contes, les chansons, les proverbes, dans la culture Ayizo spécifique à la zone d'étude et le symbolisme de l'eau en général. Ensuite la contribution au fondement de la co-responsabilité a consisté en l'articulation du symbolique et du métaphysique pour le partage des sommes de connaissances autour de l'eau. Ainsi les valeurs culturelles liées à l'eau telle que le sacrifice de soi ont été associées aux principes de la responsabilité vis-à-vis de la nature tels que la finalité et la vulnérabilité défendues par Hans Jonas. Cette formulation de la co-responsabilité se traduit comme le montre Jürgen Habermas par la discussion des éthiques et prend en charge les dimensions économique, sociale et environnementale à la lumière des valeurs culturelles liées à l'eau. Enfin cette étude a dégagé des pistes pour l'application de la co-responsabilité dans la gestion de l'eau. Elle aboutit à une gestion tripartite des ouvrages hydrauliques par un comité constitué des représentants de la population, l'administration locale et l'opérateur économique. Eux tous étant sensibilisés aux valeurs culturelles liées à l'eau telle que le sacrifice de soi.

Mots clés: co-responsabilité, eau, valeur culturelle, développement durable, environnement

Philosophical foundations of co-responsibility in water management in Benin. The case of village water supply and the autonomous water station of the Hêkanmè district.

Abstract

The aim of this work is to contribute to the construction of co-responsibility in water management. The approach consisted of three stages. Firstly, this study starting from the philosophy of symbolism identified the cultural values related to water through myths, tales, songs, proverbs, in the Ayizo culture specific to the study area and the symbolism of water in general. Then the contribution to the foundation of co-responsibility consisted in the articulation of the symbolic and metaphysical for the sharing of the sums of knowledge around water. Thus, water-related cultural values such as self-sacrifice were associated with the principles of responsibility towards nature such as purpose and vulnerability defended by Hans Jonas. This formulation of co-responsibility is translated, as Jürgen Habermas shows, into the discussion of ethics and takes on the economic, social and environmental dimensions in the light of water-related cultural values. Finally, this study has identified avenues for the application of co-responsibility in water management. It leads to a tripartite management of hydraulic works by a committee made up of representatives of the population, the local administration and the economic operator. All of them are aware of the cultural values related to water such as self-sacrifice.

Keys words : co-responsibility, water, cultural value, sustainable development, environment.

Discipline : Sciences de l'Environnement
