



De l'herméneutique des traditions à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité

Benoît Okolo Okonda¹

Dans ce texte, il s'agira moins de tracer un itinéraire intellectuel que d'amener à la clarté des implications d'une intuition qui s'est développée de façon circulaire dans le contexte de la philosophie en Afrique: philosophie de la culture et du développement, théorie et praxis, tradition et modernité, herméneutique des traditions et histoire des idées dans le contexte de l'oralité.

Mes premières recherches s'étaient efforcées de comprendre la philosophie herméneutique telle qu'elle s'est donnée à lire chez Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur. L'interprétation, en théorie comme en pratique, m'a paru fortement liée avec l'idée de la tradition. La tradition, cet espace de transmission, n'est pas seulement le lieu où se déploie l'interprétation, mais c'est aussi et surtout le sujet et l'objet de l'interprétation. Moi qui lis et le texte que je lis, non seulement nous appartenons à la tradition, mais, nous constituons et continuons cette même tradition. La tradition n'est ni derrière le texte ni derrière moi, elle est en moi et dans le texte. La tradi-

¹ Professeur Ordinaire, Université de Kinshasa, République Démocratique du Congo.

tion est ce qui détermine la question et la réponse dans le cadre de l'interprétation. Il en découle aussi que l'idée de tradition et celle de destin ne se séparent pas l'une de l'autre. Le destin, compris comme tension entre le passé et le futur, le donné et la tâche, le déjà-là et le pas-encore, demeure l'horizon de toute l'interprétation de la tradition et dessine les contours d'une vision du monde, en tant que celle-ci est la condition de possibilité de toute lecture du passé et de toute construction d'un monde nouveau².

Ce problème précis de la lecture du passé en rapport avec la construction du monde, dans le cadre de l'Afrique, constitue l'objet de mon livre intitulé : « *Pour une philosophie de la culture et du développement* »³. J'y ai tenté de mettre ensemble deux thèses opposées qui divisent la philosophie africaine contemporaine. D'un côté nous avons une philosophie de la culture comme herméneutique des symboles de la tradition. Cette philosophie voudrait permettre à l'Africain d'enraciner sa vie actuelle dans le socle et le terroir de son identité. De l'autre côté, une philosophie de la praxis, rationaliste et rationalisant, se présente comme la voie de possibilité obligée pour les Africains qui veulent prendre part à la vie moderne. Il me semble qu'une authentique philosophie de la culture va de paire avec une philosophie effective de la praxis révolutionnaire. Sans praxis révolutionnaire, la philosophie de la culture paraît pur subjectivisme et inutile ; sans identité culturelle, l'action révolutionnaire est sans efficacité ni direction.

L'action révolutionnaire aujourd'hui en Afrique ne se définit pas en termes de lutte de classes ou de guerre civile, mais en termes de combat contre le sous-développement. Qu'est-ce que le dévelop-

2 Benoît OKOLO Okonda, Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de Paul Ricoeur, Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer, Thèse, Université de Lubumbashi, 1979.

3 Benoît OKOLO Okonda, Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1986.

pement ? A mon avis, une réponse exacte n'est possible que lorsque nous ne considérons pas seulement le problème du développement en rapport avec un problème lié à un temps déterminé et à un espace géographiquement situé. Le développement s'enracine dans les aspirations profondes universelles et éternelles de l'homme. Le développement en tant que phénomène temporel et géographiquement situé perdra, sans doute bientôt, de son acuité. Il reçoit cependant sa pleine signification de l'espace défini par la modernité.

En Afrique aujourd'hui, qui dit modernité sous-entend développement et vice-versa. Le développement semble être le visage que prend actuellement la modernité en Afrique. Souvent, ici comme ailleurs, on oppose la modernité à la tradition. Tout se passe comme si opter pour la modernité, c'est se détourner de la tradition. Prendre le parti de la tradition, c'est refuser les bienfaits de la modernité. Cette opposition repose sur une conception naïve de la tradition et de la modernité; elle est ignorante de leur être essentiel et de leur signification profonde.

Qu'est-ce que la tradition ? Qu'est-ce que la modernité ?

J'estime que la définition d'un concept ne va pas sans la définition de l'autre. Je voudrais montrer que la modernité est une projection d'une finalité issue de la tradition et que la tradition n'est qu'une suite d'énonciation de la modernité. La modernité surgit de la tradition et la tradition s'achève par la modernité. On peut démontrer cette assertion en deux étapes. La première étape présente la modernité de la tradition. La deuxième étape examine la tradition de la modernité.

1. La modernité de la tradition

La modernité de la tradition veut d'abord dire que la question de la tradition demeure d'actualité et que la quête de la modernité va

de paire avec l'interrogation sur la tradition. Cela veut également dire que, du point de vue historique, l'horizon de la modernité et de l'actualité a toujours été au centre du questionnement sur la tradition. Le concept de moderne comme nous venons de le voir, prend son origine du monde bourgeois ; mais la réalité qu'il représente s'enracine dans la nuit des temps. Dans l'Antiquité classique, le moderne était synonyme de civilisation, par opposition à la barbarie. Au Moyen-âge, il signifie la chrétienté par opposition au paganisme. Il veut dire aujourd'hui progrès, développement contre le sous-développement. C'est dans ce contexte que s'est posé, tour à tour, le problème de la tradition.

Dans la Grèce ancienne, nous trouvons ces termes *paradosis* et *paradidomi*. Platon les utilise dans *Les Lois* lorsqu'il traite de différentes étapes de la formation du jeune citoyen. La tradition veut dire ici transmission des connaissances.⁴ Pour Aristote aussi, la tradition signifie aussi la transmission des connaissances venant des anciens sous forme de mythe ; la tâche de la philosophie consiste à leur donner leur vérité première.⁵ Chez Platon comme chez Aristote, *paradosis* et *paradidomi* sont utilisés dans un sens pédagogique.

Ce n'est donc pas le retour au passé qui les intéressait, mais bien la constitution d'un idéal pour la société. C'est à tort que l'on qualifie le Moyen-âge de traditionaliste. En fait, le Moyen-âge chrétien s'est construit à ses débuts contre la tradition considérée comme essentiellement païenne. Le Christianisme est apparu au point de départ comme une nouveauté, il devait d'abord se protéger contre la grande culture gréco-romaine avant de tenter une conciliation qui n'a en fait réussi qu'au haut Moyen-âge. Sous l'inspiration de St Augustin, ce grand classique humaniste, le Moyen-âge a développé un système d'éducation fondé sur des valeurs antiques mais orienté es-

4 PLATON, Définitions, 416.

5 ARISTOTE, Métaphysique..., 8, 1074 b.

sentiellement vers l'érection de quelque chose de nouveau : la chrétienté. L'idée d'autorité qui, au Moyen-âge, accompagne l'idée de tradition dans le cadre aussi bien scientifique, politique que religieux, se rapportait au départ à l'idée d'excellence et à la raison avant de se rattacher à l'idée de puissance, laquelle conduira à des abus.

Le discrédit de la tradition par les Modernes me paraît n'être qu'un malentendu et un prétexte. Malentendu : l'on pensait que tradition et autorité au Moyen-âge n'avaient entretenu aucun rapport avec la raison et, sans égard pour la dictature de la raison, l'on croyait que la raison était la garantie de la liberté et du progrès. Malentendu : catholiques et protestants ne s'entendaient pas sur le sens à donner au mot tradition : Luther lui donnait le sens d'us et coutumes d'un peuple, simples créations humaines en face de la foi et des Saintes Ecritures. La contre-réforme catholique, en revanche, entendait par tradition les paroles et les actions du Christ et des Apôtres transmises oralement et par la liturgie. Elle voulait marquer la différence entre la tradition apostolique, au singulier, et les traditions des peuples, au pluriel. Prétexte : le discrédit de la tradition est plutôt l'expression de la subjectivité et de la victoire de la bourgeoisie sur le pouvoir féodal.⁶ Les humanistes de la Renaissance et les Lumières me paraissent plus traditionalistes qu'on ne le croit. Ils se réclament en effet de l'Antiquité classique. Leur idée de la tradition paraît figée, sans dynamisme parce qu'elle correspond aussi à une idée de la modernité, très fixe et non remise en cause.

Le souci de la modernité est au centre de la discussion sur la tradition à l'époque romantique. Les romantiques allemands voulaient construire l'avenir avec l'aide du passé. Ils n'étaient cependant pas d'accord ni sur l'idée de la modernité, ni sur l'idée de la tradition. La modernité était tantôt cosmopolitisme, tantôt nationalisme. La tradition, c'était tantôt la chrétienté médiévale, l'Antiquité gréco-romaine ou encore simplement la culture du peuple. Toujours est-il

⁶ BÜRGER, Christa, *Tradition und Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

que la modernité est ce qui, chez les romantiques, détermine la décision à propos de la tradition. Et la tradition offrait le modèle, l'idéal pour la construction de l'avenir.

Et lorsque des grands penseurs comme Heidegger, Adorno, Gadamer, s'interrogent sur la tradition, c'est parce qu'ils veulent assurer l'avenir d'un monde menacé par la technicisation à outrance et par le nivellement des individus. Heidegger découvre qu'une tradition authentique s'oriente nécessairement vers l'avenir. Le concept gadamérien de « l'histoire de l'efficiencia » (*Wirkungsgeschichte*) traduit le contenu ontologique de la tradition ainsi que le rapport entre le passé et le présent, la tradition et l'actualité⁷. L'ouvrage significatif de Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft* (L'avenir passé) déploie toute la conscience historique entre l'horizon des espérances et les expériences effectuées⁸. On recherche la tradition parce qu'en fin de compte la modernité se cherche toujours.

2. La tradition de la modernité

Le concept de tradition possède une longue histoire. Cependant, il ne constitue l'objet d'une réflexion théorique qu'avec les post-romantiques comme Heidegger, Adorno et Gadamer. Le concept de Moderne possède en revanche une longue tradition théorique depuis sa naissance. C'est le nom que se sont donnés les penseurs du XVIIe siècle pour marquer le nouveau tournant dans la conception et la réalisation de la vie. On voulait ici par delà l'âge obscur du Moyen-âge, renouer avec le classicisme gréco-romain et recons-

7 HEIDEGGER, M., Gesamtausgabe, Bd. 2, Sein und Zeit, Frankfurt, Klostermann, 1977, (Tradition), p. 27-44, 291; (überlieferung), p. 506-512, 515-518; (Wiederholung): p. 3-5, 408, 448-449, 454-456, 508-512, 516- 518. GADAMER, H.G., Wahrheit und Methode, 2, Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965. ADORNO, Th. W., "Thesen über Tradition", in Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, 29-41.

8 KOSELLECK, R., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Francfort, Suhrkamp, 1979.

truire un monde nouveau en tirant profit des perspectives scientifiques, culturelles et politiques qui s'ouvraient l'œil rivé vers les valeurs considérées comme fondamentales : raison, liberté, tolérance, progrès, etc.

Dans l'un de ses derniers ouvrages intitulés : *Der philosophische diskurs der Moderne* (Le discours philosophique du moderne), J. Habermas recense les théories philosophiques qui ont vu le jour depuis le début du concept. Il cite Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, sans oublier Max Weber, qui lui a servi de point de départ. De notre part, nous pouvons partager les théories sur le moderne en trois groupes : les théories rationalistes, les théories non-rationalistes, et les théories dialectiques⁹.

Les théories rationalistes fondent la modernité sur la raison et sur le progrès scientifique. L'on croit au progrès de l'humanité, à la continuité historique, étape par étape. La modernité ici s'oppose à la tradition, considérée comme non-rationnelle. Celle-ci est soit totalement évacuée, soit ramenée simplement à son aspect esthétique. S'il existe une tradition, c'est bien la tradition universaliste qui trouve son étalon dans les progrès actuels. Le sous-développement et le développement sont pensés de façon linéaire. Dans le contexte des théories rationalistes, la modernité et le développement sont considérés comme victoire sur la tradition.

En fait, ces théories me paraissaient optimistes et idéalistes. Elles ferment les yeux sur les aspects négatifs de la modernité notamment, la domination, le nivellement, etc. Et elles ne veulent pas tenir compte des aspects subversifs de la tradition dans son ensemble. Comme l'a remarqué Adorno, la tradition se renouvelle continuellement, elle survit à sa propre destruction.

Les théories non-rationalistes de la modernité ne se fondent pas sur une *ratio* universelle, mais bien dans le champ profond de

⁹ HABERMAS, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt, Suhrkamp, 1985

l'individualité. Ici, la modernité est essentiellement libération des forces intérieures. Ces forces se nourrissent des traditions des peuples. La finalité est imprécise. L'on passe d'une nouveauté à l'autre. L'on considère la modernité issue des modernes comme source de la « chosification » et de la « manipulation » de l'homme. La vraie modernité doit aller au-delà de la modernité et ne point s'installer. Ici, le désir du nouveau, constitutif de la modernité, conduit irrésistiblement à l'anarchisme. Et dès lors, il n'existe plus de normes. La tradition conçue comme force se trouve idéalisée, substantifiée même.

Les théories dialectiques proviennent de l'herméneutique et de la pragmatique. Ces deux courants de pensée tentent de concilier les aspects positifs et les aspects négatifs de la modernité. Ils mettent ensemble tradition et modernité et cherchent d'établir leur contenu normatif, valable hier, aujourd'hui et demain. D'après Jürgen Habermas, la dialectique hégélienne et marxienne demeure encore rationaliste. Elle conçoit la modernité et le développement dans une évolution linéaire et ne dépasse pas le cadre d'une philosophie de la totalité. L'on doit essayer de réunir la philosophie de la praxis et la philosophie de la réflexion. La société ne doit pas être vue dans l'abstrait comme produit du travail ou comme étape du développement de l'Esprit, mais bien comme monde de la vie. Le monde de la vie n'est pas seulement physique, il est aussi et surtout symbolique et communicationnel. Il se reproduit grâce à l'agir communicationnel, lequel agit assure la continuité de la tradition et l'intégration sociale.

La question qui se pose est celle de savoir comment une société assume et oriente le monde de la vie. Au-delà de la divergence des systèmes politiques, éthiques et cognitifs, l'émancipation de l'homme semble être pour Habermas l'unique voie vers la modernité et la tradition demeure une des conditions de possibilité de l'entente intersubjective. Cette entente permet la formation d'une identité propre et l'orientation de la société par elle-même. Le déve-

loppement n'est pas ici conçu comme progrès linéaire mais comme une amélioration de l'entente intersubjective et l'autogestion de la société. Le développement et la modernité ainsi entendue peuvent adopter plusieurs directions différentes. C'est moins un problème de croissance économique que de responsabilité sociale de l'humanité. La tradition est justement là pour renforcer la conscience de notre identité et de forger des solutions adéquates et propres en vue de notre modernité.

Du côté de l'herméneutique, nous pouvons citer les noms déjà évoqués : Heidegger, Gadamer, Koselleck, mais aussi Ricœur : le commun dénominateur est que dans leurs théories, ils ne séparent pas passé et futur, tradition et modernité. Par exemple, il suffit de savoir que, pour Heidegger, la tradition est essentiellement transmission et qu'une tradition authentique ne se conçoit que comme reprise du passé en vue de la construction de l'avenir, pour affirmer que la tradition est essentiellement la « volonté d'avenir » qu'une génération laisse à une autre.

Paul Ricœur, déjà dans la *Symbolique du mal*, souligne la place de la modernité dans ses efforts pour interpréter la tradition mythologique et symbolique du sacré. La modernité constitue le point de départ de son investigation. D'après lui, cette modernité d'une part, se préoccupe de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire, démembrer le langage et le discours des hommes par la philosophie, l'exégèse, la phénoménologie et la psychanalyse, et par là, cette modernité a oublié que l'homme appartient au sacré¹⁰ et d'autre part, cette même modernité, surtout celle d'aujourd'hui, redécouvre, avec la plénitude du langage du mythe, cette référence au sacré. « *Ce n'est donc pas le regret des Atlantides effondrés qui nous anime, mais l'espoir d'une re création du langage ; par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être*

10 Paul RICOEUR, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp.324-325.

interpellés »¹¹. La modernité est donc va-et-vient vers et de la tradition. Elle en épouse les mêmes obscurités et les mêmes ambiguïtés.

Bref, nous baignons dans la modernité aussi bien que dans la tradition et qu'il nous est probablement impossible d'avoir une vue d'ensemble et de la tradition et de la modernité. Si la modernité nous paraît être « volonté d'émancipation », la tradition paraît être, elle, « volonté d'identité et d'avenir ». Jürgen Habermas a *dit un jour* : « *Le moderne, c'est un projet inachevé* », et Paul Ricoeur de répondre : « ... parce que le passé n'est pas encore bouclé ».

3. *Le futur dans le passé*

Avons-nous réussi à dessiner le cercle de la tradition et de la modernité ? Nous n'avons peut-être projeté qu'une esquisse à lignes multiples et hésitantes sans que nous ne puissions dire si mieux il pouvait se faire¹². Revenir plusieurs fois à l'œuvre, regardant de-ci, regardant de-là, biffer, gratter, ajouter quelque fois, faire suivre les sourires de bonheur aux sourcils d'insatisfactions, nous décider, en fait de compte, de mettre un point final à ce qui aurait pu encore continuer à se déployer, oser, pudiquement comme une jeune mariée, sortir et affronter le public critique, serait-ce de l'audace ou de la témérité ?

Notre enquête se veut à la fois théorique et appliquée, historique et herméneutique. Elle se donne comme objectif de mettre au jour, par touches successives, l'image de la modernité au cœur de la tradition, et d'affirmer progressivement que la tradition est d'essence moderne.

Au travers des considérations théoriques et générales, néanmoins enracinées culturellement et historiquement attestées, il se révèle que la modernité brille à l'orée de la tradition qu'elle limite et

11 Ibidem, p.325.

12 Nous reprenons ici les grandes lignes des conclusions de notre ouvrage inédit *Volonté d'avenir. Essai sur la tradition et la modernité*.

accomplit; et que la modernité répond aux interrogations que la tradition fait surgir.

Il n'y a pas de meilleur point de départ que la culture même de l'auteur. Le sens du mot «tradition » y apparaît triple : d'abord un héritage matériel à conserver, néanmoins à cultiver et à recréer ; ensuite le fait de se transmettre et de se succéder de père en fils, de fils en petit-fils ; enfin l'interprétation qu'on donne de cette tradition et qui la fait concrètement exister. Le jugement que cette tradition se donne d'elle-même est à la fois positif et négatif, et pointe, en fait de compte, vers la modernité. La pratique même de la tradition au sein du peuple, hier et aujourd'hui, marque des continuités et des ruptures qui permettent de nouvelles restructurations des formes et des contenus culturels.

La tradition n'est pas simplement factice ou culturelle. Elle possède un enracinement existentiel et naturel. L'homme participe de la nature et, de ce fait, éprouve le besoin de la permanence et du renouvellement de l'espèce. La génération qui, d'abord est un concept biologique et écologique, devient existentielle chez l'homme, lorsque la suite des générations définit la mesure de l'histoire et de la finitude humaines ainsi que leur dépassement. La tradition étant la trame des générations, son être détermine l'être même de l'homme. Il rejoint son historicité. Rien mieux que la tradition ne traduise l'homme comme passé, présent et avenir. J'ai mis en lumière le lien et la circularité des extases temporelles au cœur même de la tradition. La tradition en tant que passé revu et corrigé, est une plage encombrée par le présent, pour reprendre le mot de V.Y. Mudimbe ; elle est le lieu de notre désir d'être et de notre effort pour exister comme le dirait P. Ricoeur ; elle est surtout volonté d'avenir comme nous nous sommes évertué de le montrer. Elle est ce que la génération précédente aménage, crée et laisse à l'autre génération pour que cette dernière vive mieux et plus facilement. Elle n'est pas simple objet d'admiration. Elle est un appel à la création et à la recréation. Elle existe dans l'opération qui l'épuise et la renouvelle. La nouvelle

génération l'assume à leur manière. C'est en fonction de leur présent et de leur avenir que les nouvelles générations rendent actuelles leurs traditions. Autant l'avenir est dans la tradition, autant le passé est fonction du futur. Deux notions viennent accomplir la circularité de la tradition et de la modernité : la « conscience du travail de l'histoire » de H.-G. Gadamer et l'« horizon d'attente » de Koselleck. La tradition joint la conscience du passé et l'attente de l'avenir.

Le cercle entre tradition et modernité appliquée à l'Afrique apparaît de prime à bord comme l'expression d'une contradiction. Le regard ethnologique qui sert de grille de lecture à la tradition africaine répond à une praxis coloniale et projette une modernité enracinée dans un ailleurs culturel et historique. Cela a comme conséquence fâcheuse de fixer, de momifier, de tuer la tradition africaine, placée en attente paresseuse d'une réanimation venant de l'Occident, sauveur et civilisateur. Il faut se libérer du regard ethnologique si l'on veut une circularité authentique. C'est un regard commandé par l'émancipation totale de l'Afrique, qui redonne à l'Africain la parole et l'initiative historique, qui nous dira la tradition et la modernité dans leur essence dynamique, se répondant l'une à l'autre pour un avenir plus heureux. L'histoire et l'herméneutique tiendront la place de l'ethnologie et de l'ethnophilosophie et la philosophie africaine devra se métamorphoser.

4. La question de l'identité et du développement

C'est à l'intérieur du cercle invincible de la tradition et du développement que devra se résoudre la question de l'identité culturelle africaine sans laquelle le développement authentiquement africain n'est point envisageable. Selon un nouveau regard philosophique, l'identité culturelle d'une communauté ne se définit pas comme une marque indélébile ou comme atavisme têtu qui l'oriente comme une fatalité dans une direction déterminée. L'identité définie en ces termes est souvent le fruit des préjugés tenaces, expressions de com-

plexes où se glissent domination et subordination. De pareilles identités, je les appelle dogmatiques : elles naissent d'un certain regard ethnologique. Le regard ethnologique n'est pas seulement celui qu'a imposé le colonisateur, c'est aussi celui que nous campons lorsque par un jeu de stéréotypes nous marquons notre supériorité ou notre infériorité et donnons par là des justifications à l'exploitation qui en résulte. Les identités dogmatiques se disent presque toujours en termes métaphysiques « d'essence », « d'âme », « de sang », « d'esprit », attribués à des peuples. Ces concepts renvoient à des principes qui, appliqués à un individu, servent de base pour un changement continu et dynamique, mais qui, prédiés aux groupes d'individus, arrêtent tout progrès, tout développement. Le changement n'est plus qu'artificiel, superficiel. Les groupes sont plutôt étiquetés, substantifiés, naturalisés et de ce fait pétrifiés, momifiés. La métaphysique diabolise ou idéalise les identités culturelles. Elle fait de nous des « anges » ou des « bêtes » : ce qui revient au même, puisqu'elle nous situe en dehors des luttes simplement humaines en nous ramenant au rang d'objets ou d'idées manipulables. L'intérêt du renouvellement de la pensée de l'identité de l'Afrique réside dans le fait de permettre à cette dernière de concevoir et d'amorcer son propre développement. Le développement n'est pas un prêt-à-porter issu de la modernité rationaliste, mais c'est une possibilité ancrée dans notre désir d'être et dans notre effort pour exister, c'est-à-dire dans notre créativité interne sans que le développement ne perde de sa nouveauté et de son étrangeté. La mondialisation et les nouvelles technologies, bien tempérées, feront du développement un développement en commun et une aventure mondiale où la responsabilité et la liberté prendront la place d'une certaine fatalité ou d'un quelconque diktat.

Au-delà des possibles logiques, poursuivons l'examen au niveau de l'effectivité des projets de développement en Afrique, et établissons les rapports de nécessité entre identité et développement. Les philosophies et les éthiques accompagnent toujours les théories du

développement de telle sorte que nous pouvons dire que les échecs du développement sont probablement aussi les échecs des théories, des philosophies et des éthiques du développement. Mais probablement ces philosophies sont des philosophies des savoirs et des visions, alors qu'il faut y ajouter des philosophies de l'action concrète, transformant effectivement le monde africain. On avait dans les années quatre-vingt parlé de la part polémique qu'il faut adjoindre à la part épistémologique pour un développement réel. Concrètement, cette philosophie doit fondamentalement être une réflexion économique et politique en tant que lieu de l'avoir et de détention du pouvoir. Et au-delà de cette réflexion, se profile en amont et en aval une éthique puisque le problème du développement est essentiellement éthique. Mais également il faudrait repenser à chaque fois la question des identités des peuples face au problème du développement tant il faut se convaincre que l'identité est le moteur du développement.

Bref, l'identité en instance de développement durable est écologique et éthique. Elle concilie l'être de l'homme et son agir à la totalité de l'être. Elle est narrative et participative : elle comporte une dimension historique et une dimension sociale. Elle est rétrospective et prospective: elle assume un passé et projette un avenir. L'identité, dans toutes ses dimensions, constitue le moteur et la rampe du développement durable. Elle révèle l'exigence éthique sans laquelle le futur de l'humanité est compromis.

Qu'en est-il de l'Afrique au concret ? L'Afrique, sur le plan des identités, paraît plurielle et souvent discordante : environnement diversifié, histoire et influences multiples ; le politique n'épouse pas toujours le culturel ; l'histoire lutte contre la géographie ; par la trahison des uns et la bêtise des autres, des peuples ont été conduits au rejet mutuel sous l'œil amusé des esclavagistes, des colonisateurs et des néo-colonisateurs ; une cacophonie identitaire a engendré des voies chaotiques du développement. Néanmoins, par-delà les différences, la même grande histoire nous traverse, celle de l'esclavage, de

la colonisation et de la décolonisation, et maintenant celle de la démocratisation; les mêmes contraintes et le même destin tracent les contours d'une même identité et nous obligent à nous unir face aux grands ensembles économiques et politiques qui se forment autour de nous : pour survivre, l'Afrique sera un ou ne sera pas. Il se forge peu à peu une identité narrative, participative et naturelle à la dimension du continent, condition du véritable développement durable de l'Afrique. Cette identité non seulement assume les diverses identités internes de l'Afrique, mais les harmonise autour des valeurs et des idéaux communs de liberté, de bien-être et de progrès. Au terme de cette recherche à la fois théorique et historique, nous pouvons dire que l'identité culturelle bien comprise et le développement bien pensé, que l'on parte de l'identité vers le développement ou du développement vers l'identité, ne peuvent que s'authentifier et s'enrichir mutuellement. Leur articulation dépasse la simple possibilité logique pour s'inscrire dans l'ordre de la nécessité historique. Le développement de demain sera nôtre ou ne sera pas.

5. Une implication : l'histoire des idées

Le lecteur de *Pour une philosophie de la culture et du développement* constate, dès l'introduction que dans la quête d'une culture et du développement qui doivent se féconder, le problème est justement de la philosophie qui les prend, tous deux, en charge. Tout en affirmant son universalité et sa rationalité, le véritable être de la philosophie ne se définit qu'au sein d'une tradition, au sein du jeu particulier entre les formes et les contenus de cette tradition. Ici, la philosophie est fondamentalement une histoire et non un système de pensée unanime et impersonnel. Elle exprime la dialectique et la polémique constitutive d'une formation sociale donnée. L'on voit qu'elle est fondamentalement herméneutique et participe de la

praxis¹³. On se demande si l'ouvrage a pu épuiser le programme de recherche ainsi tracé. Beaucoup de concepts ne seraient ici qu'entrevus. Mais il est clair qu'il y est affirmé que la philosophie, dans le contexte africain, hier et aujourd'hui, ne peut s'authentifier que comme histoire. De quelle histoire s'agit-il ? Certes de l'histoire de la philosophie. Mais comment concevoir celle-ci dans le passé africain ?

Le premier chapitre du livre tente d'arbitrer le débat entre deux philosophes africains E. Njoh-Mouelle et F. Nkombe Oleko autour du rapport entre le proverbe et la philosophie¹⁴. Pour Njoh-Mouelle le proverbe n'a rien à voir ni avec la philosophie, ni avec la science, il relève de la littérature populaire ; pour Nkombe Oleko le *proverbe donne à penser*. Mais lorsqu'on voudrait bien penser à partir du proverbe, dans la ligne de Nkombe Oleko, on invente une nouvelle pensée, selon l'herméneutique philosophique, en aval du proverbe. Et si l'on pense à partir du proverbe, selon Njoh-Mouelle, il est question d'une pensée à découvrir. Ainsi *penser à partir du proverbe*, en amont du proverbe, c'est le travail d'une science de l'histoire, appliquée aux idées. La voie de recherche ouverte à nos investigations est principalement scientifique et historique pour une quête des idées conscientes en lutte dans nos formations sociales traditionnelles et dont les proverbes portent les marques. Peut-on concilier la voie scientifique et la voie herméneutique autour du proverbe et des faits de culture africains ? La question demeure. Mais l'histoire des idées de l'Afrique traditionnelle émerge sans qu'elle ne détermine encore ni sa nécessité, ni sa possibilité, encore moins son effectivité.

13 OKOLO O., Pour une philosophie de la culture et du développement, Kinshasa, PUZ, 1986, p. 10..

14 Ibidem, p. 13-23 ; NJOH-MOUELLE, « Sagesse des proverbes et développement », dans Zaïre-Afrique, 15^e année (1975), p. 107-116 ; NKOMBE Oleko, Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les Proverbes Tetela, Kinshasa, F.T.C.K., 1979.

Le chapitre suivant trace un meilleur contour et projette des avancées épistémologiques ouvrant à une nouvelle discipline scientifique¹⁵. Il est question de l'éternelle question de l'existence d'une philosophie en Afrique ancienne et traditionnelle et de toute la problématique surgie de la *Philosophie bantoue* de Tempels et des travaux similaires réunis sous le vocable d'ethnophilosophie. L'auteur se propose d'en dégager trois voies essentielles du dépassement de l'ethnophilosophie dans lesquelles se trouve impliqué le problème de la tradition à découvrir et à inventer, tradition d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Voie scientifique : l'ethnophilosophie nous renvoie à l'ethnologie, de l'ethnologie à la sociologie de la connaissance et de la sociologie à l'histoire des idées. Voie philosophique : qu'est-ce qu'une philosophie à l'intérieur d'une tradition ? Voie idéologique : quel discours pour un monde aspirant à un développement intégral ? De là, l'auteur tire trois termes pour son exposé : histoire, texte, praxis. Nous allons inverser l'exposé pour des raisons qui paraîtront évidentes.

La praxis africaine, c'est-à-dire le contexte idéologique de l'africain appelé à se libérer des contraintes matérielles et spirituelles historiques, pousse à nous interroger sur la pertinence du discours ethno-philosophique. On ne peut assumer notre passé sans un regard critique et révolutionnaire, et on ne peut ne pas dénoncer comme déjà l'a fait Aimé Césaire, la récupération néo-colonialiste de l'ethnophilosophie, et l'inauthenticité, culturelle et scientifique des idéologies africaines qui n'ont su que prendre part à la libération et non pas vraiment émanciper l'Afrique par rapport aux autres et à elle-même. Il faudrait poser les conditions d'un autre discours émancipatoire.

L'ethnophilosophie pose un autre problème : celui de texte, au risque d'être pris pour un discours imaginé par leurs auteurs sans

15 OKOLO O., Pour une philosophie de la culture et du développement, p. 25-29.

aucun support textuel : les us et coutumes, les catégories linguistiques ne sont pas de textes. N'est-il pas possible de trouver de textes capables de nous donner à lire la philosophie africaine ? Il faudrait d'abord que dans notre définition de texte se trouve impliqué le phénomène de l'oralité et il faudrait s'interroger sur le caractère philosophique de quelques-uns des prétendus textes africains et sur la manière dont ceux-ci se déterminent au sein d'une société particulière.

L'ethnophilosophie donne l'impression d'affirmer la pensée, tout en niant une histoire à cette pensée. L'ethnophilosophie présente un système de pensée, partagé unanimement par tous, partout et pour toujours. Elle se soucie peu de la nature fondamentalement dialectique et polémique de la pensée. Voulant opposer la positivité des faits à l'idéalité du devenir de l'Esprit à l'hégélienne, l'ethnologie a attiré l'attention sur un monde lointain et a imposé l'Autre aux yeux des Occidentaux. L'ethnophilosophie, à son tour, en décrivant les visions du monde, fait parti de la grande critique portée à l'existence d'une *ratio* unique et universelle, s'imposant à tous et jugeant le monde. Mais philosophie sans philosophe, l'ethnophilosophie ne pouvait satisfaire au regard critique. Les théories de *weltanschauungen* issues des romantiques, développées par Dilthey, s'achèvent chez Max Scheler par la constitution de la sociologie de la connaissance. Celle-ci pose des liens entre les connaissances, mêmes philosophiques, et la société ainsi que les groupes sociaux qui les développent, elle met ainsi en brèche l'unanimité ethno-philosophique et ouvre la voie à l'histoire des idées.

Parent pauvre de l'historiographie africaine en plein développement, qui intègre les documents oraux dans sa méthodologie, l'histoire des idées de l'Afrique donnerait une profondeur historique aux faits de pensée que recèlent art, religion et sciences et aux philosophies qui les fondent. Et cela n'est possible que lorsqu'on affirme la complexité des sociétés africaines comme de toute autre société, la

nature conflictuelle des rapports, l'assomption de ces conflits au niveau de la pensée. Il faudrait certainement reconnaître à la tradition un caractère dynamique, se perpétuant et se renouvelant par un jeu interne entre les contenus culturels et les formes de contenus dans lesquels s'entremêle et se démarque la philosophie.

Praxis, texte et histoire, les trois termes éclairent un même objet : l'histoire des idées appliquées à l'Afrique traditionnelle. La praxis projetant le cadre des luttes pour l'émancipation de l'Afrique va nous ouvrir à la dimension dialectique et polémique de nos sociétés, d'où émergent les pensées et les philosophies, objet de l'histoire des idées. Et le texte, bien défini, offrira le moyen d'accès à ces idées. À propos du texte, il est au centre des idées et leur expression : c'est en lui qu'il faut trouver les idées à lire dans l'entrecroisement de l'herméneutique et de la praxis, de l'oralité et de l'écriture. Les chapitres qui suivent, de *Pour une philosophie de la culture et du développement*, nous préparent à cette lecture sans laquelle, l'histoire des idées est impossible.

La définition du texte, au-delà de la textualité et de l'oralité, comme œuvre d'abord et comme nœud de tradition ensuite, nous permet d'appréhender la tradition dans son dynamisme. La tradition offre à nos pratiques théoriques non seulement leur africanité, mais aussi la matière à traiter et les modalités théoriques de les aborder qui authentifient nos lectures et reprises. Du coup se pose le problème de la restauration du passé. Il faut restaurer, non seulement les monuments de la tradition, mais également les philosophies et les démarches scientifiques qui ont eu cours dans notre passé traditionnel. L'histoire des idées philosophiques apparaît comme l'une des conditions d'une herméneutique philosophique africaine. Nos lectures et nos reprises africaines de la tradition, laissées à elles-mêmes, ne peuvent que conduire à une « ivresse » interprétative si elles ne sont pas soutenues par une science de l'histoire appliquée aux idées, laquelle science lui donnera une matière, une problématique et une démarche propres. L'histoire des idées apparaît ici

comme une nécessité pour la conscience culturelle et identitaire. Le souci de restauration doit aller de pair avec le souci d'appropriation. Les deux soucis marquent les relations « d'avant en arrière » et définissent de l'intérieur le procès de la tradition et de l'interprétation¹⁶.

Du chapitre V, intitulé « Herméneutique et ethnophilosophie » nous retenons la critique faite à l'endroit de l'ethnophilosophie considérée comme lecture spécifique des faits de culture africains. Les ethno-philosophes ne se sont pas interrogés sur la nature du texte qu'il fallait chercher à lire pour y trouver une philosophie. Que peut-on espérer obtenir des éléments non-explicitement philosophiques ? Ils préfèrent l'ethnologie et la linguistique au lieu de l'histoire. Où sont les lieux de l'expression philosophique dans l'Afrique traditionnelle ?¹⁷

« Une leçon d'histoire », chapitre VIII de l'ouvrage, constitue ce qu'on peut appeler le manifeste officiel de l'histoire des idées dans l'Afrique traditionnelle¹⁸. Le texte inaugural du manifeste mérite d'être cité : « Le temps est venu de réfléchir sur une discipline à laquelle les études précédentes nous conduisent comme irrésistiblement : "l'histoire des idées dans l'Afrique traditionnelle". Il n'a pas été facile de parler de l'histoire dans le cas de l'Afrique. Les choses semblent cependant révolues : l'histoire africaine a conquis son droit à l'existence, façonne et ajuste ses méthodes et techniques de recherche. Bien mieux, elle fait progresser les sciences de l'histoire en mettant au jour des théories et des méthodes prenant en compte les documents qui jusque là se trouvaient en dehors de l'historiographie : la tradition orale »¹⁹. Et plus loin : « Pourtant, si l'histoire africaine en général a fait du chemin, surtout dans ses aspects politiques, creusant une profondeur qui remonte parfois

16 Ibidem, p. 33-46.

17 Ibidem, p. 47-52.

18 Ibidem, p. 65-72.

19 Ibidem, p. 65

jusqu'au Moyen-âge, l'histoire particulière des idées de l'Afrique traditionnelle n'en est qu'à ses balbutiements »²⁰. Le philosophe s'intéresse beaucoup plus aux systématisations que lui donnent les sciences comme l'ethnologie, la sociologie et la linguistique qu'aux recherches ardues, souvent ingrats, d'historien. L'histoire des idées est aujourd'hui le parent pauvre aussi bien de l'histoire que de la philosophie.

Et pourtant l'histoire des idées dans l'Afrique traditionnelle est une discipline à même d'inscrire l'Afrique et sa tradition dans une dynamique qui assure d'une part sa survie matérielle et d'autre part la survie de sa culture et de sa tradition. L'histoire des idées exprimerait les combats théoriques qui ont accompagné les luttes pour un mieux-être ; elle offrirait le cadre théorique de précompréhension, de lecture et de reprise capable de dire une identité culturelle, identités nécessaires à nos combats pour le développement. Rien ne fait plus défaut à nos polémiques et à nos dialectiques qu'un espace de tradition où s'insèrent polémiques et dialectiques. L'histoire des idées est en mesure de créer un nouveau regard vers notre culture et notre passé, susceptible de préparer au mieux les solutions à notre développement.

Le regard de l'histoire des idées se veut vrai, sans idéalisation ni sous-estimation. Il veut s'ériger sur les cendres de l'ethnophilosophie, l'un des systèmes oubliés de la dimension historique de l'Afrique traditionnelle. L'ethnophilosophie est porteuse de relent colonialiste et conforte le muselage qu'imposent nos politiques à nos populations amoureuses de palabre. Le chemin de notre libération et de notre développement passe par la prise effective de la parole, ce qui suppose la reconnaissance de cet exercice de la parole dans notre passé traditionnel. Hegel a nié l'histoire de l'Afrique, davantage la pensée de l'histoire où la pensée tout court. C'est donc une contradiction pour l'ethnophilosophie que d'affirmer la pensée

20 Ibidem

sans histoire en Afrique. Le refus de l'histoire est manifeste chez Placide Tempels comme chez Alexis Kagame. Le premier, au nom de la positivité ethnologique ; le second, au nom de l'éternité et de l'immutabilité de la philosophie²¹. L'ethnophilosophie nie l'histoire, bloque l'histoire et parfois l'inverse.

Par histoire des idées, nous entendons l'histoire de la philosophie. Mais on voudrait aller au-delà de la conception occidentale de la philosophie pour rejoindre la véritable universalité. Dans le contexte africain, la philosophie pourrait comprendre aussi bien les idées philosophiques, religieuses, artistiques, juridiques ou politiques, pourvu qu'elles aient été pensées et discutées à un certain niveau de profondeur. La méthode est celle de l'historien, qui « laisse être la philosophie des autres, l'autre de sa philosophie », selon le mot de Paul Ricoeur²².

Le but final de l'historien des idées, c'est d'instaurer un dialogue vivant avec l'auteur ou les auteurs présumés des textes : ce qui suppose le respect de l'autre et du texte de l'autre. La lecture historique des textes doit aller au-delà de la lecture ethno-philosophique et sociologique qui prend le texte comme un fait de culture ou de société. On a lu les textes des traditions africaines comme un seul livre. Il est cependant question de partir des affirmations contradictoires pour donner aux idées soit une profondeur historique, soit une appartenance d'école ou de courant ou même une appartenance d'individu. Les idées portent les traces des luttes sociales et politiques et en font partie prenante. Elles ne font pas seules l'histoire. Elles entretiennent un rapport étroit avec la vie globale des peuples et des hommes. Le cercle des faits et des idées constitue un instrument de restauration et d'authentification aussi bien des idées que des faits. L'histoire des idées, pour s'accomplir, doit rechercher le

21 P. TEMPELS, *Philosophie bantoue*, 3e éd., Paris, Présence africaine, 1965 ; A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, ARSC, 1956.

22 Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, 2e édition, Paris, Seuil, 1964, p. 61.

sens du texte ainsi restauré et examiner l'ordre interne d'argumentation.

Le "manifeste" se termine par la projection d'une importante étude sur l'oralité et l'entrevue des rapports entre les idées, les philosophies, la science et la technique ainsi que les arts, la religion et le droit.

L'étude sur l'oralité et l'écriture commence par la dénonciation de l'idéologie qui commande les thèses entretenues jusque-là²³: l'écriture, surtout alphabétique serait le lieu promoteur du concept de la philosophie, de la science et du progrès technologique ; elle serait fondatrice d'une civilisation naturellement dominatrice des autres, pendant que l'oralité piétinerait dans l'immédiateté sans histoire ni culture ni civilisation. Affirmations qui n'ont aucune assise théorique ni historique, sauf lorsqu'on se paie les raccourcis. C'est plus de six mille ans avant Jésus-Christ que surgit, paraît-il, l'écriture, la philosophie grecque apparaît cinq mille ans après et la science encore davantage huit mille ans après et la technologie a des sources diverses : l'algèbre est arabe, la boussole et la poudre sont chinois.

Ce qu'on a dit à propos de l'écriture et de l'oralité s'inscrit dans le contexte de l'idéologie de la domination qui privilégie l'écriture. Le parcours de certaines disciplines du savoir le montre bien, mais en même temps, la reconsidération des rapports entre l'oral et l'écrit est la condition du développement de ces disciplines.

Les sciences du langage, inspirées de l'écriture, des *grammatas*, n'ont acquis le statut véritablement scientifique que lorsque F. de Saussure affirme que l'écriture est un instrument dont l'unique raison d'être est de représenter la langue²⁴. Michel Dufrenne de renché-

23 Pour cette étude cfr Benoît OKOLO Okonda, Les langages en fête. Critique de la raison orale et écrite, Kinshasa, inédit; voir également J. NGANGALA B.T., Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées, Saarbrücken, Ed. Universitaires Européennes, 2014.

24 F. de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1968.

rir : « la langue écrite est une pseudo- langue pour la langue qu'est la langue orale. »²⁵

Les études littéraires n'ont pris leur envol véritable que lorsque les frontières entre l'oral et l'écrit sont dépassées avec par exemple les analyses des contes russes faites par VL Propp dans sa célèbre *Morphologie du conte*²⁶. Ces mêmes frontières sont dépassées lorsque Nkombe Oleko, partant des éléments propres à la fonction poétique dégagée par R. Jakobson : métaphore et métonymie, analyse les paramètres de la culture Tetela au Congo en mettant à nu leur structure avant d'en apprécier le contenu²⁷.

Le dépassement, suite à des critiques américaines, françaises et marxistes de l'ethnologie, doit être à la fois idéologique, méthodologique et théorique. Idéologiquement, il faut un engagement positif du chercheur pour la cause des peuples étudiés ; méthodologiquement, il faut ajouter ou substituer à l'anthropologie, la sociologie et l'histoire et théoriquement, il faut une reconstruction de l'objet : de l'objet amorphe on passe à un objet dynamique et responsable²⁸. Les traditions orales sont justement le reflet de ce dynamisme et de cette responsabilité. C'est sur base de cette conviction que Vansina utilise les traditions comme voies d'accès à l'histoire africaine et que B. Verhaegen, V.Y. Mudimbe et Kabongo élaborent l'histoire immédiate et sous la direction de B. Jewsiewicki, un groupe de chercheurs vont travailler à l'histoire des vies²⁹.

25 M. DUFRENNE, *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 10.

26 V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.

27 NKOMBE O., *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes Tetela*, Kinshasa, FTC., 1979.

28 J. COPANS, (Ed.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975 ; IDEM, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero, 1976

29 J. VANSINA, *Tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, M.R.A.C., 1961 ; B. VERHAEGEN, *Introduction à l'histoire immédiate. Essai de méthodologie qualitative*, Gembloux, Duculot, 1974 ; V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Genève, L'âge, d'homme, 1973.

Une nouvelle discipline : l'histoire des idées de l'Afrique traditionnelle.

L'herméneutique, à son tour, a pris naissance et s'est développée dans le contexte de l'écrit. Elle se définit comme l'art d'interpréter les textes écrits, en philologie, d'abord, dans l'exégèse biblique ensuite. Le débat entre catholique et protestant soulève la question du primat entre l'oralité et l'écriture dans l'interprétation biblique. Les protestants absolutisent l'écrit et juge inauthentique le principe de la tradition comme base de l'interprétation des textes sacrés. Les catholiques définissent la tradition non pas comme us et coutume mais comme l'ensemble de paroles et d'actions de Jésus relayées par les paroles et les actions des apôtres, transmises jusqu'à nous oralement, par écrit et dans la liturgie. La tradition est sensée plus vaste que les écrits et sert de base à toute interprétation biblique. H.G. Gadamer jugera le principe catholique de la tradition comme élément important et essentiel de toute interprétation de tout texte³⁰.

H.G. Gadamer, malgré la haute idée qu'il a du texte écrit, prend le dialogue oral comme modèle de l'interprétation. Tandis que Paul Ricoeur, tout en affirmant la textualité comme événement mettant l'herméneutique dans une situation non dialogique, redéfinit le texte au-delà de l'écrit et de l'oral, en tant qu'œuvre, impliquant la clôture, le genre et le style³¹. Pour nous, l'idéalité de sens, c'est-à-dire le fait que le texte soit indépendant du contexte, et qui apparaît plus clairement dans le texte n'est pas lié ni au texte en tant qu'écrit, ni au texte en tant qu'œuvre, mais bien au texte en tant qu'un fait de la tradition. C'est le devenir-tradition qui rend un texte, une œuvre autonome par rapport à son auteur, à son contexte et à ses premiers destinataires.

30 H.G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Gallimard, 1996.

31 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986

Les premiers philosophes comme Socrate, Bouddha, Confucius, les prophètes, les Druides, etc., qui n'ignoraient pas l'écriture, ont livré l'essentiel de leur doctrine et de leur enseignement de façon orale et non écrite. Leurs pensées ne cessent de mouvoir les masses et nourrir les traditions spirituelles et intellectuelles du monde entier³². Le début de l'exercice philosophique ne semble pas juger pertinente la distinction entre l'oral et l'écrit. C'est à partir du 16^e siècle que l'écrit semble prendre le dessus dans l'opinion. Et Hegel en tirera toutes les conséquences. L'écriture pour lui est la condition de l'histoire et de la pensée. Le fait d'écrire surtout en prose marque la conscience de l'histoire à la base de grands Etats et les philosophes et les historiens sont l'expression de cette conscience³³. Mais une question surgit : y a-t-il des peuples sans littérature en prose ? La conscience de durer, la volonté d'avenir n'est-il pas déjà le lot de toute tradition en tant que tradition même orale ? Ici Hegel et ses émules sont pris en défaut³⁴.

Bref, les sciences du langage, les études littéraires, l'anthropologie culturelle, l'herméneutique et la philosophie ne peuvent véritablement prendre leur envol que lorsqu'elles vont au-delà de la démarcation entre l'écrit et l'oral. L'écriture a souvent été un prétexte de domination qui non seulement a asservi les peuples mais a aussi bloqué les savoirs.

Les connaissances sur l'écriture elle-même en ont subi des contre-vérités manifestes. Dans un épisode de son célèbre ouvrage

32 K. JASPERS, *Les grands philosophes*. 3 t, Paris, Plon, 1989.

33 G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945 ; IDEM, *La Raison dans l'histoire*, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Plon, 1965 (trad. française de Kostas Pappaïnnou, à partir du texte original *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I. Teilband- Einleitung: *Die Vernunft in der Geschichte*, 5e éd., Hamburg, Félix Meiner, 1955, texte établi par Johannes Hoffmeister).

34 OKOLO O., *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, 2010.

Tristes tropiques, Lévi- Strauss s'aperçoit que le lien entre l'écriture et la civilisation se situe ailleurs que là où on a toujours prétendu pouvoir le trouver, à savoir que, par le progrès cumulatif des savoirs, l'écriture est à l'origine des grandes civilisations³⁵. En réalité l'écriture n'a fait qu'exaspérer l'instinct humain de domination et par là, nourrir l'idéologie de la différence entre soi-disant civilisation de l'écrit et civilisation de l'oral.

Une autre contre-vérité à détruire tourne autour de l'abstraction liée à l'écriture et au pouvoir de connaître auquel elle semble ouvrir. C'est vrai, on ne peut pas parler de l'écriture sans une certaine abstraction, c'est-à-dire une certaine distance que le signe prend par rapport à la représentation de la chose signifiée, une certaine présence-absence qui suppose une initiation si l'on veut reconnaître la chose ou l'idée et une certaine indépendance du signifiant par rapport au signifié. Croire qu'il n'existe qu'une voie pour cette abstraction graphique, la voie de l'alphabet phonétique, c'est céder à la tentation de la suprématie occidentale. L'étude minutieuse des systèmes de l'écriture montre que l'abstraction peut emprunter des voies les plus variées sans que l'une ne le cède à l'autre par sa rigueur et sa complexité. Les écritures empruntent des logiques variées d'abstraction sans qu'une logique ne prévale sur les autres. Elles se fondent toutes sur l'abstraction primaire interne à tout système linguistique se traduisant par la double articulation chère à Martinet³⁶.

35 C. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 337-349.

36 Dans le cadre de la linguistique fonctionnelle d'André Martinet, la double articulation désigne la propriété de tout énoncé linguistique d'être segmenté à deux niveaux : à un premier niveau (la première articulation), en unités ayant à la fois une face formelle (signifiant, dans la terminologie saussurienne) et une face significative (signifié, dans la même terminologie) ; ces unités peuvent être de longueur variable (phrase, syntagme, etc.) ; on appelle monème l'unité significative minimale (bateau, rateau, gâteau). À un second niveau (la seconde articulation), ces unités peuvent elles-mêmes être segmentées en unités plus petites n'ayant pas de sens, mais participant à la distinction du sens des unités de première articulation : les unités distinctives (dans /bato/, /rato/ et /gato/, /b/, /r/ et /g/ sont les unités distinctives qui servent à distinguer le sens des trois unités significatives).

Quant au pouvoir épistémologique lié à ladite écriture alphabétique, on ignore que plus de six mille ans séparent sa création et l'apparition de la science et du boum technologique qui s'ensuivit à partir du 17^e siècle. Entre-temps, la Chine qui n'avait pas une écriture alphabétique, avait déjà atteint un niveau plus élevé et appréciable de civilisation.

Mais, posons-nous la question : si en tenant compte de support principal de transmission, nous pouvons parler de traditions orales ou de traditions écrites, pouvons nous parler avec assurance des peuples à civilisations orales ou à civilisations écrites ? Des considérations plus approfondies nous poussent à revoir l'étendue géographique du phénomène écriture. Le phénomène ne paraît universel et plus largement répandu qu'on ne le pense. En Afrique, on en parle, par exemple, chez les luba et les Woyo en République Démocratique du Congo, chez les Dogons au Mali, les Vaï au Libéria, chez les Efik au Nigéria et au royaume Bamoun au Cameroun. Il faut le dire, l'oralité comme l'écriture ne définissent pas les peuples mais les situations qui réunissent à la fois les faits de cultures créés oralement ou par écrit et les modalités particulières de transmission. Ces situations peuvent alterner ou momentanément se prévaloir sans s'exclure. La tradition comme la transmission est au cœur de l'oralité et de l'écriture.

Un regard en profondeur montre qu'il y a homologie de forme et de contenu entre l'oral et l'écrit. Les différences apparaissent non

On appelle phonème l'unité distinctive minimale. Ainsi, dans l'énoncé « le chat mangera », on pourra pratiquer deux segmentations successives. La première nous donnera cinq unités significatives (cinq monèmes) : le, chat, mang- (verbe manger), -r- (marque du futur) et -a (marque de la personne). La seconde segmentation nous donnera huit unités distinctives (huit phonèmes) : /l/, / /, / /, /a/, /m/, /ã/, /ʒ/, /r/. Cette double articulation constitue le fondement d'une économie importante dans la production d'énoncés linguistiques : en effet, avec un nombre limité de phonèmes (une trentaine en moyenne dans chaque langue), on peut construire un nombre illimité d'unités de première articulation et donc un nombre illimité d'énoncés. Cfr André MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1960.

déterminantes. La tradition est le milieu dans lequel se créent les textes et s'effectuent leurs interprétations. Le texte, écrit ou oral, fait partie de la tradition et il n'a de sens que parce qu'il appartient à la tradition. L'idéalité de sens, c'est-à-dire le fait que le sens du texte s'arrache au contexte de sa production, et qui apparaît plus clairement dans le texte comme écrit, n'est liée ni au texte en tant qu'il est écrit comme l'affirme Gadamer, ni au texte en tant qu'œuvre comme le préconise Ricœur, mais bien au texte en tant qu'appartenant à la tradition. La tradition prend ses racines de l'homme, de l'humanité appelée à se perpétuer en se renouvelant, et en reproduisant le geste mimique et rythmique du monde par lequel les savoirs se constituent et se transmettent³⁷.

La tradition comme enchaînement herméneutique et les textes et les faits de culture comme nœuds de cet enchaînement, permettent de mieux appréhender l'idéalité du sens issue du devenir-tradition des œuvres de l'esprit, c'est-à-dire de la sélection et du tri collectif des œuvres qui, en les rendant classiques, les proposent aux générations à venir pour leur mieux-être. Le grand problème est celui de la permanence et du renouvellement des faits de culture et de tradition. Comment les traditions se transforment-elles en demeurant elles-mêmes ? Et, on peut aller plus loin, le passage de l'oral à l'écrit ou vice versa constitue-t-il une modalité spécifique de la transformation des traditions ?

Pour résoudre notre problème, nous avons emprunté à la glosématique de Louis Hjelmslev, les distinctions établies au sein de tout énoncé linguistique entre contenu et expression, ayant l'un et l'autre, la forme et la substance, au point qu'on arrive à quatre composantes de l'énoncé : substance de l'expression, substance du contenu, forme de l'expression et forme du contenu³⁸. Nous ne nous

37 M. MOUSSE, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974

38 L. HJELMESLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1971.

attardons pas sur les finalités de ces composantes dans l'étude linguistique. Mais sachons que, comme pour tout énoncé linguistique, les œuvres de tradition comportent un contenu et une expression ; et le contenu et l'expression possèdent à leur tour une ou des formes (figures) et une ou des substances. Ainsi pouvons-nous distinguer la forme du contenu, la forme de l'expression, la substance du contenu, la substance de l'expression.

Si nous appliquons cela au fait culturel du langage, la substance de l'expression sera la matérialité de l'expression linguistique, celle-ci peut-être orale ou écrite ou portée sur d'autres supports d'expression : le tam-tam par exemple, ou support d'enregistrement; la substance du contenu sera la matérialité de l'objet traité : tout ce qui est et tout ce qui peut-être pensé ; la forme du contenu sera la manière de traiter l'objet, ici nous voulons parler de points de vue par lesquels on peut aborder l'objet dans le contexte d'un discours ; la forme de l'expression sera la manière de dire ou d'écrire, nous avons à faire aux différents genres littéraires d'une culture ou d'une tradition.

Prenons la chose culturelle qu'on appelle en Occident "philosophie" : la substance de l'expression a été l'oralité et l'écriture, avec une prédominance de l'écrit ; la substance du contenu a été variée : la nature, l'être, l'homme et ses œuvres, Dieu, la substance, l'idée, la société, le langage... ; la forme de contenu, c'est la manière de traiter ces objets, visant le fondement, la totalité et une manière de vivre subséquente appelée sagesse ; la forme de l'expression, ce sont les différents genres dont s'est revêtue la philosophie: poésie, proverbes, aphorismes, dialogue, traité, sommes, romans, contes, théâtre, essai... Au regard de l'analyse, l'élément déterminant de reconnaissance de ce que culturellement et de façon permanente on appelle "philosophie", ce n'est pas la substance de l'expression, ni la substance du contenu, et encore moins la forme de l'expression, mais bien la forme du contenu. Le résultat : outre la permanence et le devenir des faits de culture qu'on appelle philosophie, son identification se pré-

cise quelque soit la variété d'expression et de contenu. L'histoire des idées a déjà son objet : les formes du contenu philosophiques. Il nous reste à étudier les rapports entre les formes du contenu et les formes d'expression, c'est-à-dire les genres qui portent l'expression philosophique.

Nous sommes heureux de constater que Cossutta a fait appel à la même terminologie de Hjelmslev, déjà évoquée³⁹. Alors que nous y avons fait recours pour analyser les faits de culture pour y percevoir les lieux de permanence et de changement, Cossutta y recourt pour marquer le lien qui existe entre l'expression philosophique et son contenu. Dans le domaine de la philosophie, nous avons appelé "substance du contenu" : la matière ou l'objet traité et la "forme du contenu" : le type de question et de réponse donné; la "substance de l'expression" : la matière utilisé pour l'expression: oralité, écriture, tam-tam ou autre matière comme les dessins... et la "forme d'expression" : c'est le genre proprement dit. Nous avons affirmé que les lieux de permanence et du changement étaient essentiellement la forme du contenu et la forme d'expression. Par substance du contenu d'une philosophie Cossutta entend le contenu doctrinal.

La forme du contenu, pour lui, est la manière dont le contenu est structuré. La substance de l'expression désigne les aspects de l'oralité ou de l'écriture dans telle occurrence particulière. Et la forme de l'expression concerne les règles d'expression, les modes d'adresses, les genres, les tropes, les figures rhétoriques et les traits stylistiques. Notre compréhension et application des catégories hjelmsleviennes sont pratiquement les mêmes. Celles de Cossutta néanmoins paraissent plus dynamiques et saisissent les liens entre contenu et expression de façon indissoluble et réciproquement constituant. La forme du contenu et la forme de l'expression sont intimement liées et se répondent mutuellement.

39 F. COSSUTTA, *Le dialogue: introduction à un genre philosophique*, Presses Univ. Septentrion, 2005.

La philosophie comme forme du contenu ne semble pas se séparer du genre, forme de l'expression en tant que constitution et accomplissement de cette philosophie, mais en même temps en tant que manière de socialisation et d'appartenance culturelle. La philosophie dans son énonciation ne répond pas qu'à des lois internes de logique, d'argumentation. Mais par le genre, elle s'ancre dans la société globale et spécifique qui la produit et la reçoit. La question du genre fait du rapport entre philosophie et proverbe, un problème général d'expression philosophique ici et partout ailleurs. Il n'existe pas de genre philosophique qui plane sur l'histoire de la philosophie et sur les philosophies du monde. Les philosophies empruntent ses genres d'autres expressions culturelles, les choisissent et les déterminent au regard des contextes socio-politique et religieux et d'autres instances d'expressions de la vérité.

L'étude de Cossutta sur les rapports entre le dialogue et la philosophie ont montré une certaine homologie entre la forme du contenu philosophique et la forme de l'expression, à l'occurrence le dialogue qui, par ses répliques, traduit l'aspect essentiellement dialectique de la philosophie. Néanmoins, une même forme de contenu peut revêtir deux ou plusieurs genres ou formes d'expression. Les dialogues de Platon et ses cours à l'Académie malheureusement disparus, et les traités et les cours d'Aristote au Lycée et ses dialogues non conservés. D'un côté l'aspect dialectique était souligné, de l'autre l'aspect systématique et pédagogique était mis en exergue. Les formes du contenu transcendent quelque peu les formes d'expression et fondent ainsi, au sein d'une culture, la reconnaissance de l'exercice qu'on appelle philosophie. Cela n'empêche que la philosophie, dans ses contenus et dans ses expressions, soit profondément dépendante du groupe social de production. Les formes de contenu et les formes d'expression ne sont pas choisies au hasard. C'est eu égard à leur fonctionnalité au sein des communautés et des écoles que les formes se déterminent et prennent corps. Les choix opérés nous montrent quelques aspects de l'être de la philosophie.

Au dire de Cossutta, le proverbe est l'énoncé de sagesse qui tend à concentrer le vrai dans un noyau aphoristique minimal. Le proverbe comme les dires d'Héraclite, par leur symbolisme et leur dimension sibylline montre à quel point la vérité n'est pas au port de tout le monde et nécessite une certaine initiation⁴⁰ (1513). L'homologie entre la forme du contenu, ici la vérité, et la forme de l'expression, ici le proverbe, résident dans la brièveté et la profondeur, expression de l'autorité des sages et du dogmatisme de la vérité qui servent ici d'encrage social.

Le livre *Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées*⁴¹ de mon disciple Jacques Ngangala, rédigé sous ma direction, non seulement nous le montre dans tous les aspects du problème, mais va plus loin, et élabore une théorie et une méthodologie, qui, au-delà de l'ethnologie, prend en charge le proverbe ou toute autre expression philosophique dont regorgent les traditions d'Afrique. Les grandes lignes de cette théorie et de cette méthodologie seront exposées dans un ouvrage que nous publions à deux : *Introduction à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité*⁴². Avec une application à la fin de l'ouvrage, nous pouvons dire que l'histoire des idées de l'Afrique traditionnelle est née. Nous ne pouvons qu'attendre une croissance et un épanouissement à la mesure des attentes.

En résumé, l'herméneutique ne se sépare pas de la praxis qui la suscite et l'oriente. La lecture des faits de culture et de tradition est fondamentalement tributaire des problèmes que font surgir nos préoccupations d'être et de mieux-être. D'où la relation dialectique

40 F. COSSUTTA, « Les genres en philosophie », dans Jean-François MATTEI, J.-F. (s dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle. T.IV. Le discours philosophique*, Paris, PUF, 1998..

41 J. NGANGALA B. T., *Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes, 2014, 412 p.

42 Texte sous presses aux Editions Academia, Louvain-La-Neuve.

entre tradition et modernité : tradition entendue comme volonté d'avenir et modernité comme souci d'émancipation et de rationalité. La modernité achève le discours de la tradition, et la tradition prépare la modernité en lui donnant les moyens de son accomplissement. La présupposition essentielle : le dynamisme qui anime les deux projets : celui de la tradition et celui de la modernité, marqués en leur sein par une prise de parole et par une action responsable. L'histoire des idées voudrait être le témoin de ce dynamisme pour hier, comme nos herméneutiques et nos philosophies voudraient en être pour aujourd'hui et pour demain. En fin de compte, nous n'avons fait que tourner et retourner les évidences qui, pour être mieux perçues, ne pouvaient passer que par les détours des déconstructions des complexes et des préjugés.