Oralité et écriture comme modalités du langage dans l'éducation antique

Krishna Amen NDOUNIA*

Résumé
Le langage est, en tant que véhicule du savoir, la clef de tout acte éducatif. Or, de la pensée la connaissance se traduit par le biais de la parole (de la langue) et/ou de tout autre système graphique, comme l'écriture. En fait, en tant que remède contre l'oubli, l'écriture contribue au développement de toute connaissance. Cependant, il existe des niveaux de connaissance qui, ne se prêtant pas à l'écriture, sont accessibles par l'oralité. Telle est la dimension du savoir qui, sous l'angle de l'éducation antique, s'entend comme « sagesse » ou « connaissance de soi-même ». Ainsi, structurant le processus de la pensée en cinq facteurs de connaissance, Platon fait du dernier, à savoir : l'intellection ou contemplation, le plus haut degré, comme la voie la plus sûre pour accéder aux Idées ou à l'Être des choses. Ce que traduisent généralement les récits mythiques, et notamment le « conte de Ng'oywêbê » qui, sous un voile symbolique mettant en scène l'interaction des différentes facultés humaines, se révèle une odyssée de l'âme vers la pureté et la connaissance véritable.

Mots clés
Contemplation, Écriture, Éducation, Être, Mythe, Philosophie.

Abstract
The language is, as a vehicle of the knowledge, the key of any educational act. However, from the thought knowledge is translated by speech (the language) or b any other graphic system, like the writing. In fact, as a remedy against the lapse of memory, the writing contributes to the development of knowledge. However, there are levels of knowledge which, not lending themselves to the writing, are accessible by orality. Such is the dimension of the knowledge which, under the angle of ancient education, gets along like "wisdom" or "knowledge of

* Faculté des lettres et sciences humaines (Université Marien Ngouabi), Brazzaville. Tél. (242) 06 675 90 10 / 04 485 33 59, E-mail : ndouniaak@yahoo.fr

oneself". Thus, structuring the process of the thought in five factors of knowledge, Plato takes the last: intellection or contemplation, as the high degree, the surest way to reach the Ideas or the Being of the things. What generally translate mythical speech, and particularly the African tale of Ng'oywêbê "which, putting in scene in the guise of symbolism the interaction of sensitive and intellectual faculties, appears as soul's the odyssey towards the purity and true knowledge.

Keywords
Being, Contemplation, Education, Myth, Orality, Philosophy, Writing.

Introduction

La réflexion que je mène a pour thème : *Oralité et écriture comme modalités du langage dans l'éducation antique*. Quatre concepts attirent mon attention dans ce thème : « oralité », « écriture » « éducation » et « langage ». Quand bien même la question de l'éducation est aussi intemporelle qu'universelle, mais le qualificatif « antique » installe cette réflexion dans la perspective de la « tradition » ; ce qui me conduit au rapprochement des mythes platoniciens d'avec les mythes gangoulou, car, visant le même but : l'éveil de l'âme à partir de la contemplation l'étincelle divine, ils reposent sur une trame éducationnelle : la prise de conscience de soi, de ses pouvoirs et de ses limites. Ainsi s'impose une interrogation : quel est le mode de langage à partir duquel se produit, se traduit et se transmet l'acte éducatif dans l'univers du mythe ? Or, de tous les mécanismes du langage, les plus usuels sont la langue et l'écriture. La langue est l'expression du *logos*, de la parole ; c'est le véhicule de communication de la pensée dont dépend la construction des savoirs, des sciences et techniques ; elle est, par essence, de l'ordre de l'oralité. Quant à l'écriture, elle n'est qu'un art de codification de la pensée au moyen des signes constitués sur la base d'une langue donnée. Donc, si l'oralité est un pouvoir d'extériorisation de la pensée ou des idées, l'écriture en est un moyen de fixation ou de matérialisation sous forme de caractères à travers un support déterminé. Cependant, en tant que mécanismes d'émission et de transmission de l'acte éducatif, l'oralité et l'écriture ont chacune une portée et des limites. Aussi, si les situations d'écriture peuvent relever de l'oralité, par contre il y existe des situations d'oralité dans lesquelles l'écriture n'est pas impliquée. Ce voudrait dire qu'un texte écrit et même lu ne remplit pas toujours sa

fonction initiale. C'est ce que je tenterai d'élucider, à partir de l'herméneutique du conte mythique de Ng'oywêbê » à la lumière de la pensée platonicienne, et ce, en deux moments essentiels : 1°- De la portée et limites de l'écriture dans la formation de l'âme, et 2°- De la méditation comme un acte d'oralité dans la connaissance de soi-même.

1. De la portée et des limites de l'écriture dans la formation de l'être humain

1.1. De la construction du sens du langage : acte conventionnel ou réminiscence

Le langage est une affaire de signes. De la pensée à la langue, il se construit avec des mots dont les noms jouent rôle important. Car, traitant, entre autres, du rapport entre le signifiant et le signifié, toute théorie du langage se préoccupe essentiellement du sens des noms. Mais, les noms sont-ils de l'ordre conventionnel ou porteraient-ils un sens que le Démiurge aurait inscrit dans la nature des choses ? D'où part l'esprit dans la formation des concepts : du général ou du particulier, c'est-à-dire du genre ou de l'individu ?

Ou bien le concept ou l'idée précède l'objet, ou bien la constitution de l'idée ou du concept dépend essentiellement de l'objet. Cette problématique séculaire du sens du langage se pose dans le *Cratyle* de Platon (1987, 384a-440e) à travers la question de la rectitude des noms ; et au-delà des travers sophistiques, cette question se développera plus tard au Moyen-âge sous le prisme antithétique de la « querelle des universaux » entre le « réalisme » et le « nominalisme ».

Dans la première hypothèse mettant en exergue la convention comme l'acte essentiel du langage, l'acte de nomination relèverait de l'arbitraire ; de ce fait, les noms ne serait qu'un simple acte descriptif de l'expérience, mais quelquefois hypostasiés comme s'ils y préexisteraient. Cette thèse entraînerait, entre autres, deux conséquences importantes. La première est que, rien n'empêche que ce qui est nommé comme étant ceci ou cela ne le soit réellement. Ce qui dénote les limites du langage dans le processus de la connaissance. Ce que Platon (1988, 343a-b) souligne à travers l'exemple de la nomination du « cercle » :

> Le nom (des) choses ne représente rien de stable pour aucune d'entre elles ; rien n'empêche d'appeler « droit » ce qui est

> maintenant appelé « rond », et d'appeler « rond » ce qui est effectivement appelé « droit », et il n'y aura pas moins de stabilité pour ceux qui se seront rétractés et qui auront adopté la dénomination contraire.

Cette instabilité dans la dénomination des choses peut aussi être reportée sur la définition, en ce qu'elle se constitue des noms et des verbes. De ce point de vue, il n'existe aucune relation intrinsèque de sens entre le nom et l'objet auquel il se rapporte. Le sens du langage est donc circonstanciel ou conditionné : non seulement il est limité, mais aussi impuissant à rendre réellement compte de ce que sont effectivement les choses. Dès lors, tout discours ne peut être que de l'ordre de la sophistique : ce n'est pas tant la vérité qui importe, mais le pouvoir d'argumentation susceptible de soutenir, convaincre et emporter l'adhésion de son auditoire sur la perception que l'on se fait des choses. Ce n'est alors qu'une affaire de rhétorique et d'éloquence.

La deuxième conséquence qu'entraîne cette hypothèse soutenant l'acte conventionnel du langage, peut être résumée par la maxime de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses » (Platon, 1955, 160d-e), de l'être de ce qui est et du non-être de ce qui n'est pas (Platon, 1988, 160d-e). Autrement dit, telles que je perçois les choses, telles qu'elles sont pour moi, et telles qu'autrui les perçoit, telles elles sont pour lui. Constituant alors la trame de la perception, la sensation devient le fondement de la connaissance. Par « sensation » on doit entendre donc, non seulement les affections des sens, mais aussi son mode cognitif inhérent, à savoir le sensualisme. Dès lors, le vrai et le faux n'étant que des notions relatives, la vérité ne reposerait que sur la force argumentative et persuasive, mais non sur un sens univoque, universel ou universalisable, devant susciter l'accord des esprits ou de l'arène scientifique.

Mises en parallèle, ces deux conséquences, à savoir, d'une part, que les noms ne relèvent que de la convention, et, d'autre part, que la vérité n'est que relative, induisent une troisième conséquence telle que, si le langage relève de la contingence, l'existence de l'homme en tant qu'être raisonnable n'a aucune raison d'être. Or, dit Platon (2011, 30c), « Notre monde, qui est un vivant doué d'une âme pourvue d'un intellect, a, en vérité, été engendré par suite de la décision réfléchie d'un dieu ». Et Celui-ci, poursuit-il (Ibid., 31a), « … a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature ». C'est dire donc que l'homme a une raison d'être, en ce

qu'il participe de la divinité. De ce fait, en tant que moyen dont dispose l'homme pour rendre compte de l'être du Monde et de son Auteur, le langage est porteur de sens. Telle est la deuxième hypothèse antithétique de la première, de laquelle découlent aussi quelques conséquences.

Premièrement, si, en tant qu'expression de la volonté du dieu, le langage a un sens, son sens est à chercher, non seulement dans le langage, mais également dans les choses en tant qu'elles font partie du Monde comme des diverses expressions de la volonté du Dieu ; ce qui signifie qu'il y a une essence ou un sens des choses, donc un être qui subsiste indépendamment de notre perception et dont le langage doit rendre compte.

Deuxièmement, étant chargés de signification, les noms rendent donc compte de l'essence et du sens des choses, et, c'est ainsi que le langage est, comme dit Heidegger (1989, p. 101), « la maison de la vérité de l'Être », de sorte que « l'homme est le berger de l'Être » (Ibid., p. 82).

Le langage n'est donc pas de l'ordre de la contingence, mais un moyen à partir de laquelle une relation intime entre l'homme et l'Etre devient possible.

Donc, comme une troisième conséquence découlant des deux premières, l'existence de la vérité est une norme universelle : elle est possible et envisageable !

Dans la perspective de la deuxième hypothèse s'inscrit la pensée platonicienne, en ce qu'elle voit dans la nature et le devenir de l'âme une planification du Démiurge. En effet, l'âme humaine porte, gravé au tréfonds d'elle-même, le souvenir des vérités éternelles qu'elle a contemplées dans le « monde intelligible » avant son incarnation dans un « corps sensible ». De ce fait, « chercher et apprendre c'est se ressouvenir », dit Platon (1986, 81d).

Toutefois, l'on peut opérer chez Platon une distinction entre « ressouvenir » et « réminiscence », à partir de l'éclairage qu'apportent dans le vocabulaire platonicien L. Bisson J.-F. Pradeau (2007, p. 131-132.) ; car, si sous le terme « ressouvenir » se comprend l'acte de se rappeler les vérités ou souvenirs d'expériences de l'âme dans le monde sensible, c'est-à-dire du passé de l'âme, tant de l'existence présente que des vies antérieures au cours desquelles elle s'est incarnée dans un corps sensible et mortel, par contre c'est à l'acte de la contemplation des vérités éternelles, celles qui relèvent du « monde intelligible » que conviendrait le terme « réminiscence ». Ainsi, l'acte de nomination est

« dualisé » : soit qu'il se réduit à la perception sensible, c'est-à-dire à la fluidité du devenir (dont la sophistique est le discours), soit à la contemplation des vérités intelligibles, donc à l'Être, à ce qui est le même, au-delà du temps et de l'espace (dont la dialectique ou la philosophie platonicienne proprement dite est l'objet). Par conséquent, doit s'opérer une distinction entre les « faux noms » des « vrais noms ». Si, dans le cas de ces derniers, le nomothète divin serait l'inventeur en fonction de la nature ou l'être des choses, par contre les « faux noms », relevant de la sophistique, apparaissent à partir du moment où les hommes se détournent de l'écoute du Logos.

1.2. Du Logos à l'écriture comme cristallisation du langage

Le terme *logos* se dit, tantôt de la « parole », tantôt de la raison ; mais, du point de vue mythique, il renvoie à la Pensée divine dont la raison et la parole humaines sont des expressions. Ainsi l'homme doit-il, en tant qu'être pensant et raisonnable, écrire et se mettre à l'écoute du Logos ? Mais, dans quelle condition l'écriture peut-elle servir de moyen de transmission du Logos, et dans laquelle ne peut-elle pas ?

Dans *Phèdre* (1989, 274b-c), Platon suggère le recours aux Anciens en tant que dépositaires de la sagesse ; car, « hommes simples d'esprit » (Ibid., 275b), ils connaissaient « le vrai » (Ibid., 274c). Or, recourir aux Anciens, c'est recourir au passé ; car « dans le passé, des sages, hommes aussi bien que femmes, ont traité de ces choses, oralement ou par écrit » (Ibid., 234b) ; et ce passé est généralement « mythique ». En effet, dans les mythes, les Anciens ont su tisser le « vrai », sous le voile du symbolisme, par des images et des codes. Est-ce dire que les vérités intelligibles se prêteraient-elles mieux au langage mythique qu'au langage discursif ? Pourquoi le mythe se joue-t-il sous la trame du symbolisme ? Un langage ordinaire ne peut-il pas rendre compte des vérités éternelles ? Quel est le sens de la vérité mythique ?

Au-delà du réquisitoire qu'il fait du mythe, notamment dans les livres II et III de la *République* (1966, 378c), sous l'angle de la poésie ou des fables comme procédé négatif en matière d'éducation des jeunes (destinés à la garde de la cité) dont l'intelligence ne saurait encore distinguer l'allégorie de ce qu'elle n'est pas ou le vrai du faux dans l'affabulation, Platon voit plutôt dans cette forme de discours le modèle d'une forme d'éducation propre à l'élévation de l'âme (Ibid., 376d-e). C'est sans doute dans cette perspective que Socrate affirme qu'il manquerait d'originalité s'il doutait, comme les doctes, de la véracité

du mythe (Platon, 1989, 229c) ; mais l'accès à l'intelligibilité du mythe exige au préalable, dit-il, une condition nécessaire : la « connaissance de soi-même », telle que l'indique l'inscription du Temple de Delphes (Ibid., 229d). Qu'entend-on par « connaissance de soi-même » ? En quoi consiste-t-elle ? Pourquoi Platon en fait-il reposer l'éducation du philosophe ?

La compréhension de la nature de la « connaissance de soi-même » exige quelque tremplin : le parallèle que Platon établit entre l'oralité et l'écriture dans *Phèdre* (1989, 274c-278e) ; car, si le langage, en tant qu'expression directe de la pensée, éprouve déjà des limites à rendre explicitement compte de la vérité ou de l'essence des choses, de quelle manière l'écriture, dont la construction est dépendante de la langue au second degré par rapport à la pensée, le saurait-elle ? Quelle fonction Platon confère-t-il à l'écriture ?

La réponse à cette question se trouve dans le « mythe de l'écriture ». Platon (1989, 275a-b) y met face à face deux personnages : le dieu Theuth, inventeur des arts et surtout de l'écriture, et Thamous Ammon, roi de Thèbes d'Egypte, à qui le dieu Theuth présente la valeur de son invention.

Un récit mythique se joue généralement dans une duplicité. Theuth et Thamous sont tout autant deux personnages historiques que deux facultés ou dimensions de l'âme humaine.

Inventeur des arts, Theuth les présente au roi Thamous, en vantant la valeur de chacun d'eux. Mais quand il en vient à l'écriture, il déclare (Ibid., 274d-e) :

> Voici, ô roi…, le savoir qui fournira aux Egyptiens plus de savoir, plus de science et plus de mémoire ; de la science et de la mémoire, le remède a été trouvé.

En effet, l'écriture comporte trois avantages majeurs :

- elle est un remède contre l'oubli : à travers des caractères dessinés sur un support elle permet de retenir et conserver ce que l'on sait et qu'on risque d'oublier ; c'est donc un aide-mémoire ;
- elle dispose l'esprit à une méditation réitérée et profonde : autant que l'on peut, elle offre l'occasion d'une critique avisée et pointue : ce qui permet de produire, d'approfondir et d'accroître le savoir ou la science ;

- elle est un support fiable de transmission de savoir, de connaissances ou des techniques d'une personne à une autre, d'une génération à une autre ; par l'écriture, un individu peut donc s'assurer une certaine immortalité.

L'humanité aurait-elle pu réaliser les pas de géant qu'elle a pu faire sur le plan des études et du développement des sciences et des arts, sans l'apport de l'écriture ? Sans écriture, aucun peuple ne saurait parvenir à la « science » et à la « technique », voire à la « technologie ». En d'autres termes, si la transmission du « feu prométhéen » aux hommes (Platon, 1986, 322c-b) n'avait pas donné lieu à l'invention de l'écriture, celle des autres arts serait de moindre importance ou intérêt, et peut-être qu'elle n'aurait même pas eu lieu, et le monde ne serait pas transformé autant qu'il l'est de nos jours, avec le développement des sciences et des arts, et notamment l'invention du plus grand outil que l'homme n'ait jamais conçu : l'ordinateur. Ce qui est encore une merveille du génie du dieu Theuth !

Mais, quelle est la portée de l'écriture et quelles en sont les limites quant à la « connaissance de soi-même » ?

2. De l'oralité dans le processus de la connaissance de soi-même

2.1. Des limites de l'écriture et la portée du dialogue intérieur de l'âme

Si sur le plan de l'acquisition des savoirs, des sciences et techniques en rapport avec la transformation de la « nature naturelle », l'écriture constitue un moyen, voire un pouvoir inestimable, mais sur le plan de la « connaissance de soi-même », elle ne saurait produire dans l'âme l'effet d'un acte d'oralité, celui d'une « parole dite », du « verbe » ou logos. Car dans la connaissance de soi-même, l'âme se trouve aux prises avec elle-même, sans quelque recours extérieur comme un écrit, un tableau de peinture... Les limites de l'écriture et le désagrément qu'elle peut causer, s'élucident dans la réplique que le roi Thamous fait au dieu Theuth (Platon, 1989, 275a-b). En effet, à Theuth le roi Thamous réplique :

> Cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes,

> qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède. Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignements, ils sembleront avoir beaucoup de science, alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science ; de plus, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants, au lieu d'être des savants.

Platon oppose dans ce passage certaines notions deux à deux : 1° « remémoration » et « mémoire » ; 2° « semblant de science » et « science » ; 3° « semblant de savant » et « véritable savant ».

Mais, si l'écriture n'a de valeur que du côté de la semblance et non de la réalité, par quel moyen accède-t-on à la « science » et à la « réalité » ? Ce moyen serait-il de l'ordre de l'oralité ?

Dans les passages des livres VI (1986, 511a-e) et VII (534a) de la *République*, qui s'inscrivent dans le même contexte que celui de la *Lettre VII* (1988, 341b-344d), Platon énonce cinq degrés ou facteurs de connaissance correspondant aux opérations que l'âme doit réaliser dans son effort d'élévation vers la connaissance proprement dite ou l'Intelligible : 1° le nom ; 2° la définition ; 3° la représentation ; 4° la science, et 5° la connaissance elle-même. Pour mieux en rendre compte, Platon se sert de l'exemple du « cercle » : voilà un mot, un nom, dit-il (1988, 342b), que l'on peut définir comme « ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre ». « En troisième lieu, il y a ce qu'on dessine et qu'on efface, ce qu'on fabrique au tour et ce qu'on détruit » (Ibid., 342c), c'est-à-dire la représentation. Or toutes ses affections, c'est-à-dire le fait d'effacer ou de détruire, ne touchent nullement le cercle en soi. Et, « en quatrième lieu, il y a la connaissance, l'intellection et l'opinion vraie relatives à ces choses. » (Id.). Ces trois éléments, la « connaissance », l'« intellection » et l'« opinion vraie », dit Platon (Idem), doivent être considérés comme étant un seul facteur, car ils appartiennent tous à une même sphère, celle de la pensée ; et, ce facteur, poursuit-il (Id.),

> … a son existence, non pas dans les sons, pas davantage dans les figures matérielles, mais dans les âmes, par où il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère, et de la nature du cercle en soi et des trois autres éléments…,

c'est-à-dire le nom, la définition et la représentation. Et, à partir de cette stratification des degrés dans le processus dialectique de la connaissance, on comprend que, si la langue est instable, l'écriture qui n'est qu'un produit de la langue ne l'est pas moins, d'autant qu'elle relève du troisième facteur.

D'ailleurs, l'écriture ne s'impose pas toujours à toute occasion. Dans les situations de « dialogue », elle est généralement occultée par la représentation dans l'âme de ce dont il s'agit. Aussi, de ces trois éléments, Platon souligne (Ibid., 342d) que,

> c'est l'intellection qui, pour ce qui est de la parenté et de la ressemblance, se rapproche le plus du cinquième, tandis que les autres s'en éloignent davantage.

Or, contrairement à l'écriture, l'oralité pourrait, tant dans des situations de dialogue intersubjectif que de monologue, de dialogue intérieur ou de méditation, intervenir jusqu'au quatrième facteur ; ce n'est qu'au cinquième degré, celui de la « contemplation », qu'elle cesse d'être évidente, car il s'agit d'un mode de perception qui s'opère dans le « silence ». En effet, au sujet de la connaissance de l'intelligible, sur laquelle repose la connaissance de soi-même, Platon (Ibid., 275b-d) affiche, contre l'écriture, l' « Oracle d'Ammon » :

> Celui qui se figure avoir laissé derrière lui, en des caractères écrits, les règles d'un art et celui qui, de son côté, recueille ces règles, en croyant que, de caractère d'écriture sortira du certain et du solide, ces gens-là sont tout remplis de naïveté et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, comme tout un chacun croit que les discours écrits sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler, à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit.

Et de Cela, qui est « en soi », c'est-à-dire l'Etre absolu ou l'Idée du Bien, Platon dit dans la *Lettre VII* (1988, 341b-d) :

> Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui

> bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais seul. Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose ; et que, à coup sûr, si l'écrit était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins la peine.

Quelle est donc la meilleure méthode d'exposition de « ce qui est » ou de cette « réalité » qui contribue à la « connaissance de soi-même » ? Le mythe n'est-elle pas porteur d'une trame méthodique susceptible de mener à l'*Aléthéïa*, au dévoilement de l'Etre ou à la connaissance de soi-même ? C'est ce que nous tenterons d'opérer à partir de l'herméneutique du conte mythique de Ng'oywêbê.

2.2. Du conte mythique de Ng'oywêbê et la connaissance de soi

2.2.1. Du récit du conte de Ng'oywêbê[1]

Il était une fois, un homme et une femme s'étaient mariés et avaient bâti un village. De leur union naquirent plusieurs enfants, parmi lesquels deux filles : *Naan*[2], l'aînée de tous, et *E'ntsianh*[3], la dernière. Naan était mariée et habitait un autre village assez éloigné, au-delà d'un grand fleuve. Quant à E'ntsianh, encore enfant, elle vivait avec les parents, dans le village natal.

Par la suite, le père vint à mourir, et puis la mère. Mais, avant sa mort, la mère lui fit une recommandation : « Après ma mort, tu iras chez Naan, ta sœur aînée, dans son village».

Après la mort de la mère, E'ntsianh arrangea ses petites affaires et se mit en chemin pour le village de Naan, sa sœur aînée. Seule à travers les savanes, forêts, ruisseaux et marigots. A la tombée de la nuit, elle aménageait une couche sous un arbre à côté du chemin. Quelques jours plus tard, de bon matin, elle atteignit un grand fleuve. Une merveilleuse belle fille, tout en haillons, en assurait le passage, à l'aide d'une pirogue ; son nom est *Oba-l'a-dzoh-ndzaa*[4]. E'ntsianh lui sollicita la

---

[1] Conte du peuple ngbœ-ngbœl (francisé en gangoulou), un sous-groupe ethnique téké du centre du Congo.

[2] Dans la langue ngbœ-ngbœl, *Naan* signifie « l'aîné (e) ».

[3] *E'ntsianh* signifie, d'une part, le « dernier », et, d'autre part, l'orphelin (e).

[4] De *Obah*, « la passeuse, le piroguier », *dzoh*, « conduire », et *ndzaa*, « grande rivière », *Obal-adzoh-ndzaa* signifie donc « celle qui, sur une grande rivière » ou un fleuve, en est la « passeuse », la piroguière. La tradition mythique en fait une activité féminine plutôt que masculine.

traversée du fleuve dans sa pirogue. Ce qu'elle accepta sans hésitation, mais à une seule condition : s'échanger les habits ! Ainsi, se pliant à cette exigence, E'ntsianh s'échangea les habits avec Obah, prix de son embarcation dans la pirogue qu'Obah mènera jusqu'à l'autre rive.

Mais, quand elles débarquèrent toutes les deux sur l'autre rive du fleuve, Obah se complut de garder sur elle la belle robe d'E'ntsianh. Aussi se proposa-t-elle de l'accompagner jusqu'aux voisinages du village de sa sœur, avant de lui restituer la robe et regagner sa demeure fluviale. Cependant, quand elles arrivèrent derrière le village, Obah se précipita et se pointa la première devant la case de Naan ; et, comme elle était bien habillée, Naan la prit pour sa cadette et l'embrassa. Ce faisant, elle ravala E'ntsianh au rang d'esclave.

Devenue esclave, E'ntsianh devait avoir pour résidence – comme le veut la tradition – l'encoignure des murs, au-delà des trois pierres du foyer, d'où la cendre devenait son vêtement quotidien et la fumée sa compagne familière, et pour victuailles les restes de poissons que projetaient en sa direction Naan et Obah.

Or, comme la plupart des femmes de cette époque mythique, Naan avait un champ de céréales (arachides, maïs, sorgho, etc.). Elle devait y veiller et lutter contre les oiseaux (notamment les pintades et les mange-mil) qui en dévastaient les récoltes. C'était alors pour elle une occasion de charger E'ntsianh à cette besogne : aller tous les après-midi, chasser les oiseaux des plantations.

Mais, chaque fois qu'elle arrivait dans les champs, pour chasser les oiseaux rapaces des plantations, E'ntsianh entonnait un chant si nostalgique qu'elle fondait en larmes :

A'nkaa tsa oh tsah !
A'mbenga tsa oh tsa !
Ngoywêbê[5]*, ngoywêbê,*
Ngu alia ndi assïh yein mpo a naanh w'okulu
Ngoywêbê, ngoywêbê,
Naan kaa me ngoywêbê, ngoywêbê nda[6].

[5] De *Oywêbê,* « l'étourdissement naissant du fait d'être perdu », *Ngoywêbê* est celui ou celle qui, dévoyé, est étourdi et, ne se reconnaissant plus par rapport au lieu où il se retrouve, est simplement réduit en esclavage.

[6] « Pintades, allez-vous en ! M*benga* allez-vous en ! Esclave, esclave /Maman mourant me dit d'aller chez grande sœur ! / Esclave, esclave / *Grande sœur me rend esclave* ».

Cependant, un jour, une voisine de Naanh était restée tard dans les champs. Au déclin du soleil, comme d'habitude, E'ntsianh vint chasser les oiseaux des champs. L'ayant entendue chanter, elle glissa furtivement dans les buissons et s'approcha d'elle, sans qu'elle ne l'aperçût, afin de mieux écouter son chant :

> Pintades, allez-vous-en !
> Mbenga[7], allez-vous-en !
> Dévoyée, dévoyée.
> Maman mourant me dit d'aller chez grande sœur !
> Dévoyée, dévoyée !
> Grande sœur m'a rendue dévoyée, rebue.

La voisine de Naan comprit alors que cette esclave de son amie était en fait sa véritable cadette. Et, quand elle arriva au village, elle alla voir son amie et lui dit de suivre son esclave, au moment où elle devrait aller dans les champs, afin d'entendre son chant.

Le lendemain, comme d'habitude, Naan envoya E'ntsianh dans les champs, l'après-midi. Pendant ce temps, elle la suivait derrière, se cachant dans les buissons, telle qu'elle ne put la remarquer. Et, quand elle arriva dans les champs, E'ntsianh se mit à psalmodier son champ mélancolique. Ainsi, à l'écoute des paroles de son chant, Naan s'aperçut alors qu'elle était assurément sa vraie cadette et non pas Obah. Sortant promptement du buisson où elle s'était cachée, elle bondit sur E'ntsianh, la caressa tendrement et essuya ses larmes, la priant de lui pardonner cette méprise. Et, E'ntsianh devant et elle derrière, les deux sœurs reconnues regagnèrent le foyer.

> Alors Naan fit chauffer de l'eau et doucher soigneusement E'ntsianh ; et elle l'enduit de kaolin[8], fit dépouiller Obah et habiller E'ntsianh, avant de lui servir un copieux repas. Ce faisant, elle rétablit E'ntsianh dans sa noblesse. Pendant ce

[7] *Mbenga* est une espèce de grand oiseau mythique, remarquable par son grand bec crochu, une grande crête de plumes se prolongeant à la base du crâne par de longues plumes pendant vers l'arrière, mais aussi sa longue queue se répandant tel un éventail.
[8] Un mélange d'argile, d'huile de palme et d'autres ingrédients, c'est une composition esthétique qui était utilisée par les femmes pour oindre leur corps, afin d'entretenir la douceur et l'éclat de la peau. Le terme « kaolin » utilisé, ne traduit donc pas exactement ce que la tradition nommait : *tou'ouh* [*tu'uh*] ou (*ngoola*, en la langue lingala).

> temps, retrouvant ses haillons, Obah redevint esclave, la passeuse.

2.2.2. De la connaissance de soi par la dialectique ascensionnelle et descendante

L'éducation antique a pour fonction essentielle la quête de soi-même. Elle repose sur un double processus d'auto-négation progressive de soi par la prise de conscience de sa propre ignorance et de ses limites ; ce n'est ainsi que l'âme peut se dissiper peu à peu de son égocentricité comme un voile qui l'enveloppe, afin de retrouver sa « pureté » originelle qu'elle a perdue par l'incarnation dans un corps sensible. C'est dans cette perspective que se détermine l'éducation antique comme quête de l'immortalité de l'âme à partir de laquelle se comprend le sens originaire du concept *philosophia* ou « amour de la sagesse ». Or, s'adressant à l'âme à travers des caractères extérieurs, l'écriture ne saurait accomplir une telle fonction. Par contre, même si la parole dite paraît aussi extérieure à l'âme, mais elle est liée à l'âme et peut l'atteindre directement ; car l'âme s'adresse à elle-même par un « dialogue intérieur ». D'ailleurs, même dans le cas d'un dialogue entre deux interlocuteurs, chacun s'adresse d'abord à lui-même, construit son discours dans sa propre âme avant de le dire à l'autre. Par cet exercice de « dialogue intérieur » l'âme opère donc en quelque manière une descente en soi-même vers son Etre, son Essence divine. En effet, penser, réfléchir ou raisonner, dit Platon (1988, 189e-190a), c'est entretenir un dialogue dans son âme, en silence avec soi-même ; c'est dans un tel « dialogue intérieur » que le « prisonnier de la caverne », c'est-à-dire l'âme dans le corps (ou le chercheur) peut s'engager dans cette ascension dialectique qui le conduira à la contemplation de l'Idée du Bien, à sa rencontre d'avec la belle Sophia, son âme divine. Et, pour amener l'amoureux ou l'aspirant à la sagesse au dialogue intérieur à partir duquel une telle rencontre peut être entrevue, les sages antiques ont inventé des récits mythiques. Car, le récit mythique consacre la sacralité, à la fois de la « parole » (ou de l'oralité) et du processus cognitif à travers une scène imaginaire dont les personnages ne sont au fond que des figures symboliques qui représentent les différentes facultés de l'âme. Le conte mythique se détermine donc comme une méthode originaire susceptible de conduire à la connaissance de soi-même.

Mais, comment parvient-on par l'écoute d'un récit mythique ou un conte sacré au « dialogue intérieur » ? C'est ce que je tente de démontrer, à la lumière de la pensée platonicienne, à partir de l'herméneutique du conte de Ng'oywêbê, à travers lequel se dégage la dimension pédagogique et cognitive de l'oralité.

Ng'oywêbê signifie : « celui qui, dévoyé et angoissé, se cherche une issue ». Telle est l'attitude permanente du « philosophe », du chercheur du sens des choses. Au départ, le conte ne le présente pas encore comme Ng'oywêbê, mais plutôt comme E'ntsianh, c'est-à-dire « cet enfant qui, dernier d'une famille, est, non seulement orphelin de père et de mère, mais aussi abandonné » ; ce qui fait qu'elle devient effectivement Ng'oywêbê ; cependant, au départ elle n'en est pas encore consciente ; elle ne se sait réellement Ng'oywêbê qu'à partir du moment où sa sœur la rend esclave. Tel est aussi l'état du « prisonnier de la caverne » de Platon.

En effet, dans la perspective platonicienne, le « village natal », en tant que lieu de naissance, peut être assimilé au « monde intelligible », et le « père » et la « mère » à la dualité du Monde composé d'une Ame et d'un Corps. Ainsi, la fonction de Démiurge, en tant qu'intelligence ou cause génératrice et ordonnatrice du Monde (suivant la cosmologie du *Timée* (2011, 27a et sq.) y est remplie par le père et la mère comme bâtisseurs du village. Or, si la distinction que la cosmologie platonicienne établit entre le « monde intelligible » et le « monde sensible », peut déjà se justifier à partir de la dissemblance entre l'Ame du Monde et Celle des Mortels, dans ce conte africain elle s'explique dans l'acte de la « mort » introduisant, non seulement la séparation entre le « village natal » et le « village de Naanh » (l'aînée des enfants), mais aussi la dissemblance de nature entre le géniteur et l'enfant. Platon joue sur cette dissemblance entre l'Ame du Monde et celle des Mortels pour justifier, non seulement l'existence des deux mondes, mais aussi le « ressouvenir » ou la « réminiscence » comme une fonction essentielle, non seulement de sa théorie de la connaissance, mais aussi de la quête de soi-même. Cette différence est déjà posée dans l'acte de formation du Monde et des Dieux, d'une part, et celle des Mortels d'autre part. Car, si le Monde est l'œuvre du Père des Dieux lui-même à l'aide d'ingrédients purs et originaux, à savoir les trois substances (le « même », l' « autre » et l' « intermédiaire ») d'une part, et les quatre éléments (le feu, l'air, l'eau et la terre) d'autre part, qui ont respectivement servi à la formation de l'Ame et de celle du Corps du Monde et des Dieux (Ibid., 35a-37b et 41a-52d), par contre, non

seulement le principe de l'âme des Mortels est un mélange de résidus du fond du « cratère » dans lequel le Démiurge a opéré la composition de l'Ame du Monde et de celle des Dieux, mais l'Etre des Mortels est l'œuvre des Dieux plutôt que celle du Père du Monde lui-même (Ibid., 53a).

Dans le conte de Ng'oywêbê, cette différence entre l'ordre des Dieux et celui des Mortels est exprimée par l'idée de la « mort » du père et de la mère ; car, en tant que cause génératrice le Démiurge et son Monde s'effacent naturellement aux yeux de l'être généré ; ce qui signifie que les deux types d'êtres appartiennent à deux ordres différents, idée qui est renforcée par l'image du « fleuve », à la fois comme limite et ligne de démarcation et/ou de séparation des deux mondes…

Dès lors, si l'ordre originel s'explique par et dans la trinité symbolisée dans le conte par les trois personnages : le père, la mère et la fille, comme trois dimensions de l'âme, l'ordre terrestre est déterminé, non seulement par la dualité que symbolise les deux jeunes filles : E'ntsianh et Obah, mais aussi par l'instabilité ou le changement perpétuel, traduit par l'idée du fleuve qui s'écoule sans cesse, comme chez Héraclite, et à travers lequel elles passent de la stabilité dans l'instabilité existentielle, du monde de la certitude dans l'incertitude où le bien et le mal se côtoient à tout instant. Si la traversée du « fleuve » signifie le passage de l'ordre divin dans l'ordre terrestre, elle implique également un changement d'état ou d'apparence d'être.

En effet, E'ntsianh et Obah représentent deux états de conscience, deux types d'âme. C'est ce qui transparaît aussi chez Platon, dans la cosmologie du *Timée*. Car, ayant reçu de leur Père le pouvoir de créer la race des mortels, les Dieux n'ont pas su unifier et stabiliser l'immuabilité de l'âme (tributaire des trois substances primordiales que sont le Même, l'Autre et l'Intermédiaire) avec la mobilité perpétuelle dépendant des quatre éléments que sont le feu, l'air l'eau et la terre qui participent du corps. C'est cette impossibilité d'unir l'âme au corps qui aurait conduit les Dieux à l'invention d'un corps allongé et vertical, au-dessus duquel ils disposent une partie sphérique : la « tête » ; et, dans celle-ci ils enferment les cercles ou les révolutions de l'âme immortelle. Pendant ce temps, ils forgent une âme naturelle dont le siège est dans l'épine dorsale ou la moelle épinière ; et cette âme est prédestinée à prendre en charge cet animal terrestre qu'est l'homme mortel. L'homme terrestre se trouve donc constitué de deux âmes : l'âme divine dans un état plus ou moins latent, et l'âme animale douée d'un intellect

qui participe en quelque manière de l'intelligence divine, celle de l'âme immortelle.

Ainsi, de même que l'âme divine, quittant le monde intelligible, s'incarne dans un corps sensible et devient la compagne d'une âme naturelle comme principe du véhicule terrestre, de même E'ntsianh, devenue orpheline, rencontre Obah sans laquelle la traversée du fleuve s'avère impossible. Ce qui se comprend à partir du moment où la condition ou le prix qu'Obah impose à E'ntsianh pour la traversée du fleuve est l'échange d'habits. C'est une manière mythique d'exprimer, d'une part la perte par l'âme de son état divin, et d'autre part la prise de conscience par l'âme terrestre de son existence ; car l'âme naturelle ne parvient à cette prise de conscience de son existence qu'à partir de l'activité de la raison comme faculté de connaissance qui, en quelque manière, participe de la divinité et imite l'intelligence divine. L'échange d'habits signifie donc que les facultés ou les possibilités d'existence au-delà du « fleuve » et dans le « village de Naan » sont, non pas une disposition d'E'ntsianh, c'est-à-dire de l'âme divine, mais plutôt celle d'Obah, l'âme ou la conscience naturelle ; c'est elle, la propriétaire de la « pirogue », c'est-à-dire du corps, véhicule dans lequel les deux âmes peuvent voguer sur le fleuve de la vie.

Mais, qui est Naan ? Si Obah est la conscience sensible qui se complaît de « loques », c'est-à-dire des désirs instinctifs et apparences illusoires, Naan est la conscience raisonnable, celle qui aspire et cherche le sens des choses ; c'est elle qui travaille, laboure et entretient le champ terrestre ou l'âme naturelle ; sans elle, l'existence ici-bas n'aurait pas de sens, au contraire elle serait rugueuse et rude.

Mais, que représente champ de Naan ? Naan ne peut pas reconnaître immédiatement sa véritable cadette ; elle la confond avec la forme qui lui est familière, celle du corps : celle de la belle apparence toujours trompeuse, symbolisée dans la légende grecque de Prométhée par Pandore, la porteuse de la boîte dans laquelle se trouvent enfermés tous les maux de la terre ! Le corps n'est-il pas sujet à la maladie et à la mort ? N'est-ce pas le corps et ses désirs qui attachent fortement l'homme à la « terre » ou au « monde sensible » ? En effet, dit Platon (1987, 66c) :

> Le corps nous cause mille et une difficultés par la nécessité où nous sommes à le nourrir ; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute

> sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme l'on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser.

Dans cette condition, Naan ou la conscience raisonnable ne peut pas soupçonner la vérité. Elle ne sait pas qu'Obah est une illusion, une apparence trompeuse. C'est ainsi qu'elle l'installe dans une noblesse qui n'est pas la sienne.

Mais, Naan a une « amie », une voisine. Qu'est-elle ? C'est l'intuition, l'Idée pure ! Elle reste toujours à travailler tard dans les champs ; autrement dit, c'est vers le soir, au coucher du soleil de la conscience ordinaire, que la conscience raisonnable éprouve réellement ses limites et prend conscience de ce qu'elle n'est rien par elle-même, tel l'« oiseau de Minerve » (Hegel, 1989, p. 45) qui prend son vol à la tombée de la nuit. Ce n'est qu'à ce moment qu'elle parvient à entendre le chant nostalgique de E'ntsianh ou Ng'oywêbê, l'âme divine. Ainsi la « voisine », l'intuition parle de plus en plus à Naan, à la conscience raisonnable, et l'incite au discernement.

Que représentent alors le « champ de Naan », les « récoltes » et les « oiseaux » qui viennent les ravager ? Le champ que défriche Naan et dans lequel elle sème des céréales est la conscience-moi, l'âme ordinaire ; c'est, d'un côté, le siège d'illusions du monde terrestre qui perturbent l'âme et l'empêche d'atteindre la vérité, et, de l'autre, le réceptacle des Idées et des Formes divines. Naan est chercheuse : c'est l'homme qui sait défricher son champ, polir sa conscience ordinaire, la rendre susceptible de recevoir les Idées, les intuitions pures. Ce n'est donc que dans son champ et non en dehors que la conscience raisonnable peut rencontrer E'ntsianh, le divin, l'âme divine.

Les semences du champ de Naan ne sont pas n'importe lesquelles ; ce sont des céréales, c'est-à-dire toutes ces plantes à grains : les maïs, les arachides, le sorgho, le blé. Les grains symbolisent, non seulement la vie, mais aussi et surtout dans la tradition africaine, la vision ; car, pour exciter et s'ouvrir à la vue supérieure ou tout autre pouvoir ou faculté, il faut manger des grains de certains fruits, notamment le piment sauvage.

En effet, l'homme dispose de trois facultés essentielles qui doivent être développées, à savoir : la sensibilité, la pensée et la raison. Ce sont les « trois pierres du foyer » derrière lesquelles E'ntsianh ou l'âme divine se réfugie, pour subir son esclavage et tenter de vaincre, par le feu du foyer, l'angoisse des nuits froides et le calme des journées

pluvieuses. Aussi est-elle couverte de « cendres », symbole de la pureté et de l'innocence.

Quant aux oiseaux qui ravagent les récoltes du champ de Naan, le conte n'en mentionne que deux espèces : *a'nkah* et *a'mbenga*. *A'nkah* (pluriel de *nkah*), ce sont des pintades. *A'mbenga* (pluriel de *mbenga*) est une espèce disparue, qu'on évoque plus que dans les légendes mythiques. La pintade, par son plumage noir tacheté de blanc, est l'image du fond d'un ciel étoilé. Elle symbolise l'invite à la méditation et à l'élévation, l'aspiration vers la divinité et surtout le ressouvenir ou la nostalgie de la terre d'origine ou du pays natal ; c'est l'appel à l'union avec le divin ! Quant au *mbenga*, grand oiseau mythique, au grand bec crochu, c'est le symbole, d'une part, de la terreur de l'existence ou du temps qui dévore tous ceux qui, comme dans le mythe du Sphinx, ne parviennent pas à résoudre ses énigmes, et d'autre part de la dimension épineuse et rocailleuse du chemin ou de l'ascension des sommets de la Vérité. Et, ce n'est qu'au crépuscule, lorsque le soleil naturel (le moi ordinaire) est dans son déclin que le soleil divin s'élève et émet ses rayons. C'est alors que, par l'entremise d'une amie, c'est-à-dire de l'Intuition, que Naan, la conscience raisonnable, reconnaît E'ntsianh, l'âme divine, et la rétablit dans sa noblesse. Ce qui implique en même temps la réduction d'Obah en esclavage.

Tel est le chemin de la descente et de l'ascension dialectique de l'âme : d'une part, celui de la chute de l'âme divine du monde intelligible dans le monde sensible, et, d'autre part, celui de son ascension (soutenue par l'âme naturelle) du monde sensible vers le monde intelligible. Une telle éducation se prête mieux dans une situation de dialogue, donc d'oralité, plutôt que d'écriture. Car, en éveillant la faculté d'imagination comme fondement de toute connaissance, le récit a le pouvoir de ramener celui qui en comprend le sens vers soi, de le plonger dans son propre univers ; et, ce qui apparaît dans le conte comme un périple imaginaire se comprend alors comme une odyssée de l'âme (impliquant les différentes facultés de l'homme), à travers les dimensions de l'être, vers un état de conscience sublime tel que la vérité se donne à la conscience, et que le sens des choses s'éclaire dans la Lumière des Idées.

Conclusion

Le langage est le fondement et la clef de tout savoir et de toute connaissance. De la pensée sous forme d'idées, il s'extériorise par la

langue à travers les mots. Le mot ou le nom est ce par quoi les choses de la pensée deviennent objets de la parole. Mais, les choses ont-elles une essence dont le nom aurait la charge de traduire le sens ? Les noms sont-ils conventionnels ou réglés sur la nature des choses ? Si le nom est conventionnel, alors on peut dire tout de tout et de rien, et le langage repose dans la sophistique dont le principe est : « l'homme est la mesure de toutes choses » : de l'être ce qui est et du non-être de ce qui n'est pas ; autrement dit, des choses il ne subsiste aucune réalité intrinsèque, et tout dépend de ce que l'on pense ; il s'ensuivrait alors que le non-être seul est, l'être n'est pas; et la vérité, comme une norme universelle, ne saurait être envisagée : elle ne serait que relative. Cependant, dans la perspective platonicienne, toute chose participe de l'Idée ou l'Etre inscrit dans sa nature. Ainsi, la fonction du langage serait de rendre compte de cette réalité des choses. Par conséquent, il existe deux types de noms : les faux noms (ceux qui, conventionnels, sont l'œuvre de la sophistique) et les vrais noms (ceux qui, divins, expriment l'être des choses). En effet, chez Platon, le nom est le premier degré du processus cognitif vers la connaissance véritable, la contemplation de l'Etre ou de l'Idée du Bien. Or, dans la pensée antique, la contemplation de l'Etre divin est le but d'une véritable éducation. Celle-ci exige que l'âme passe de la prise de conscience du monde et des choses ambiants à la connaissance de soi-même. Aussi un mythe africain, le conte de Ng'oywêbê, rend compte ce processus de la pensée vers la connaissance de soi ou de l'être divin à travers une mise en scène des facultés de l'âme, à savoir : la sensibilité, la pensée et la raison, sous les figures de *Obah, Naan et E'ntsianh*.

Références bibliographiques

BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, 2007, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses.

HEIDEGGER Martin, 1989, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, trad. Roger Munier, Paris, Gallimard.

HEGEL G.W.F., 1989, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard.

PLATON, 1955, *Théétète*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres.

PLATON, 1986, *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, trad. Emile Chambry, Paris, GF Flammarion.

PLATON, 1986, *République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF Flammarion.

PLATON, 1987, *Théétète*, Parménide, trad. Emile Chambry, Paris, GF Flammarion.
PLATON, 1988, *Lettres*, trad. Luc Brisson, Paris, Garnier Flammarion.
PLATON, 1989, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Garnier Flammarion.
PLATON, 2011, *Œuvres complètes* (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Garnier Flammarion.
PLATON, 1987, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion.