ISSN : 2709-7889



M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N°03 - Décembre 2020

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE
Publication annuelle du Parcours-Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi
BP 69, Brazzaville – Congo
E-mail : *makanisi.philosophie@gmail.com*
gankamalaurent@gmail.com

Makanisi, Revue congolaise de Philosophie

Directeur de publication : Evariste Dupont BOBOTO, Maître de conférences
Rédacteur en chef : Didier NGALEBAYE, Maître de conférences
Rédacteur en chef adjoint : Amen Krishna NDOUNIA, Maître de conférences

Comité de rédaction :
Akanis Maxime AKANOKABIA, Amen Krishna NDOUNIA, Anselme MBEMBA-MPANDZOU, Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME, Giscard Kévin DESSINGA, Laurent GANKAMA, Pierre Hubert MFOUTOU.

Comité scientifique et de lecture :
Charles Zacharie BOWAO (Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo) ; Jean-Luc AKA-EVY, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Dieudonné TSOKINI, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Omer MASSOUMOU, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Yvon-Pierre NDONGO-IBARA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Edouard NGAMOUNTSIKA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Auguste NSONSISSA, Professeur Titulaire/HDR, Université Marien Ngouabi, Congo ; Yaovi AKAPKO, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ; Aklesso ADJI, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ; Ignace Ayénon YAPI, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte-d'Ivoire ; Antoine KOUAKOU, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Ludovic FIE DOH, Professeur Titulaire Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Abou SANGARE, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Grégoire LEFOUOBA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Jean-Claude BAYAKISSA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Paul MIAMBOULA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Didier NGALEBAYE, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Claver BOUNDJA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Pamphile BIYOGHE, Maître de Conférences, Ecole Normale Supérieure de Libreville, Gabon ; Georges ZONGO, Maître de Conférences, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina-Faso ; Stevens Gbaley Bernaud BROU, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Komi KOUVON, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo ; Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo.

Infographie : Dreid Miché KODIA MANCKESSI

N°03 / décembre 2020

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N°03 / Décembre 2020

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi – Brazzaville – Rép. Congo

Éditions, 2020

ISSN : 2709-7889

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi
République du Congo

SOMMAIRE

Présentation
Evariste Dupont BOBOTO ...……..…..... P.11

1. Le rôle de l'art dans le combat nietzschéen contre l'idéalisme
Issaka YAMEOGO et Etienne KOLA ……..…..……... P.13

2. La métaphysique dans le corpus philosophique nietzschéen : un concept toujours d'actualité mais introuvable
Akanis Maxime AKANOKABIA…….27

3. Bergson et Levinas : de la double structure métaphysique de la rencontre de l'autre à l'institution d'une fraternité universelle
Amani Albert NIANGUI ……..…… P.43

4. Événement et sens : l'herméneutique de l'espace et du temps chez Paul Ricœur
J. C. MUNYANKUMBURWA et C. BOUNDJA …….. P.63

5. Du marxisme comme humanisme : positions de Sartre et Althusser
Grégoire LEFOUOBA……..…… P.77

6. Paul et Spinoza : une convergence de l'universalité et de la rationalité
Alain Gervais NDOBA …..…….……. P.91

7. Repenser le salut de l'homme à la lumière de l'éléatisme
P. H. MFOUTOU, A. MBEMBA-MPANDZOU et F. MALANDA KONZO ……..……...……... P.105

8. La légende du Mvett : sa raison graphique et ses usages conceptuels
Steeve Elvis ELLA …….. P.121

9. De la constitution métaphysique du discours dans la langue é'ngbœ-ngbœl
Amen Krishna NDOUNIA …..…… P.137

10. Exercice démocratique du pouvoir en Afrique Centrale : le jeu électoral, ses « joueurs » et ses règles du jeu
Alfred Romuald GAMBOU…..…… P.161

PRÉSENTATION

La dimension critique et historiale de la philosophie trouve son ancrage dans l'écriture dont la fonction première est, en tant que « remède contre l'oubli » (Platon, 1990, 275a-b), de consigner la pensée ou le discours, en vue de sa conservation à travers le temps, sa « re-pensée » et/ou son perpétuel examen critique. Or la pratique de la pensée et de l'écriture est aisée dans un cadre institutionnel approprié. D'où la création et la perpétuation de la revue MAKANISI comme outil de publication du Parcours-Type Philosophie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi. Comme, en langue lingala, *Makanisi* signifie effectivement « les pensées » ; certes, au sens large du terme, mais surtout dans la perspective philosophique, c'est-à-dire en tant que réflexion permanente et examen critique. Ce qu'exprime, non seulement la lettre grecque φ comme logo de cette revue, mais aussi cet objet d'art, symbole du pouvoir mental, du peintre espagnol Salvador Dali (1904-1989), qui trône sur sa couverture : une jarre en forme de tête humaine, pétrifiée de fentes et de lignes inextricables, à la fois ouverte au monde – par l'ouverture de son crâne – et centrée sur soi-même par son regard baissé. La philosophie n'est-elle pas une interrogation, ou mieux une méditation, sur le monde et sur soi-même ?

Après son premier numéro en 1986, son deuxième en 2019, ce troisième numéro de MAKANISI, qui paraît en décembre 2020, comprend les articles d'éminents chercheurs sur plusieurs thématiques. Ont contribué à ce numéro : Issaka YAMEOGO et Etienne KOLA, Akanis Maxime AKANOKABIA, Amani Albert NIANGUI, Jean Chrysostome MUNYANKUMBURWA et Claver BOUNDJA, Grégoire LEFOUOBA, Alain Gervais NDOBA, Pierre Hubert MFOUTOU, Anselme MBEMBA-MPANDZOU et Florent MALANDA KONZO, Steeve Elvis ELLA, Alfred Romuald GAMBOU, Amen Krishna NDOUNIA.

Que tous trouvent ici l'expression de notre gratitude mutuellement partagée.

Evariste Dupont BOBOTO
Directeur de publication

Référence bibliographique

Platon, 1989, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion.

Le rôle de l'art dans le combat nietzschéen contre l'idéalisme

Issaka YAMEOGO et Etienne KOLA
Université Norbert Zongo (Burkina Faso)

Résumé
Qu'est-ce que l'idéalisme selon Nietzsche ? Par quel moyen et par quelle méthode le combat-il ? Cette réflexion tente de répondre en trois moments à ces interrogations par une lecture des textes de Nietzsche lui-même. La première partie est une généalogie de l'idéalisme, système de pensée philosophique, moral ou religieux dans lequel la croyance à des idéaux conduit à un mépris de la réalité, de la vie terrestre et du corps. Farouche adversaire de l'idéalisme ainsi présenté, Nietzsche soutient que l'apparence est l'unique réalité et le corps est tout l'homme. Dans ce combat, l'art lui sert à la fois de moyen et de méthode. Par l'option des aphorismes pour rendre sa pensée, Nietzsche attaque l'idéalisme philosophique par son support méthodologique qu'est la dialectique. Contrairement aux thèses idéalistes, Nietzsche soutient que, mieux que la philosophie, l'art est habilité à donner un sens à l'unique existence terrestre. Mais un tel artistisme sensualiste résiste-t-il à la critique ?

Mots-clés
Aphorisme, Art, Corps, Dialectique, Idéalisme.

Abstract
What is Nietzsche's idealism ? By what means and by what method does it fight it? This reflection attempts to answer these questions in three moments by reading the texts of Nietzsche himself. The first part is a genealogy of idealism, a system of philosophical, moral or religious thought in which belief in ideals leads to a disregard for reality, earthly life and the body. A fierce opponent of idealism thus presented, Nietzsche maintains that appearance is the only reality and the body is all man. In this struggle, art serves as both a means and a method. By the option of aphorisms to render his thought, Nietzsche attacks philosophical idealism by its methodological medium that is dialectic. Contrary to idealistic theses, Nietzsche argues that, better than philosophy, art is empowered to give meaning to the only earthly existence. But does such sensualist artistism stand up to criticism ?

Keywords
Aphorism, Art, Body, Dialectical, Idealism

Introduction

Ce que j'appelle mensonge : refuser de voir quelque chose que l'on voit, refuser de voir quelque chose comme on le voit : que le mensonge ait lieu devant témoins ou sans témoinsne fait rien à l'affaire. Le mensonge le plus courant est celui par lequel on se ment à soi-même : mentir aux autres est relativement l'exception. – Mais ce refus de voir ce que l'on voit, ou de levoir comme on le voit, c'est aussi pour ainsi dire la condition première à remplir pour tous ceux qui sont d'un parti, dans tous les sens du terme : l'homme de parti devient nécessairement un menteur (F. Nietzche, 2016, §55).

Le mensonge qui est décrit ici est celui de l'idéalisme[1]. C'est en effet dans l'idéalisme qu'on refuse d'accepter que l'homme est corps, que le réel est un et se montre entièrement. Mépriser le monde des « apparences » au profit des « idées », mépriser la terre au profit d'un ciel problématique, mépriser les passions et les désirs au profit de la raison, mépriser l'art au profit de la science et de la philosophie, c'est « se mentir à soi-même », c'est se livrer à des clichés sans réalité propre, c'est approuver les « convictions » de l'idéalisme[2]. Selon Nietzsche, Platon le père de l'idéalisme est un menteur. « Être obligé de lutter contre ses instincts -voilà bien la formule de la décadence : tant que la vie suit une courbe ascendante, bonheur égal instinct » (F. Nietzsche, 2011, §11). Contre la duplication idéaliste du monde en deux, Nietzsche oppose un monde unique : le monde phénoménal. Il nie toute idée d'« arrière-monde ». Mais comment faire pour que l'homme reconnaisse et admette qu'il n'y a qu'une seule vie, une seule réalité, un seul monde et que lui-même n'est que corps ? En d'autres termes, par quel moyen et avec quelle méthode Nietzsche combat-il l'idéalisme ? D'ailleurs, Qu'est-ce que l'idéalisme selon Nietzsche ?

Dans son combat contre l'idéalisme, Nietzsche se sert d'une arme qui le démarque davantage de la tradition idéaliste : l'art. Tandis que chez Platon l'artiste est considéré comme un imitateur-menteur, chez Nietzsche, il est l'homme authentique qui incarne les valeurs de la vie généreuse. Nietzsche confère à l'art les mêmes attributions que Platon attribuait à la philosophie : donner un sens à l'existence. Il développe une esthétique anti-idéalisme dont la tendance est de faire de la philosophie un art et de faire de la création artistique une activité philosophique, avec pour objectif ultime de valoriser la vie dans

---

[1] « L'idéalisme est la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens le plus large du mot pensée » (A. Lalande, 2016, p.435). L'idéalisme est tout système de pensée philosophique, moral ou religieux dans lequel la croyance à des idéaux conduit à un mépris de la réalité.

[2] Chez Nietzsche, les convictions sont des mensonges qui, ayant bénéficié de croyances dans le temps, se sont transformées en « vérités ». C'est dire que les convictions sont pires que les simples mensonges ou les croyances prises seules. « Les convictions sont des prisons (…). Un esprit qui veut quelque chose de grand, et qui en veut aussi les moyens, est nécessairement un sceptique. Pour être fort, il faut être libre de toute conviction, savoir regarder librement » (F. Nietzsche, 2016, §54).

l'apparence et avec le corps. En trois parties, nous tenterons de donner corps à notre questionnement. La première partie sera consacrée à une généalogie de l'idéalisme dans la philosophie nietzschéenne. Dans une deuxième partie, nous montrerons que Nietzsche attaque l'idéalisme par sa méthode qu'est la dialectique et lui oppose une « méthode » artistique : l'usage des aphorismes. Dans une troisième partie, nous indiquerons qu'il prescrit à l'art la mission de valoriser le seul monde des apparences.

1. Brève généalogie de l'idéalisme

La métaphysique socratico-platonicienne a réussi à insérer l'existence dans des couples d'opposés : le bien et le mal, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le sensible et l'intelligible, le corps et l'âme, l'apparence et la réalité. À partir de Socrate, philosopher devient synonyme d'un engagement contre l'apparence et ses dérivés, une lutte contre le corps et ses exigences. Le scientisme, l'intellectualisme et le moralisme socratiques plongent la philosophie dans une froide dialectique. Pour Nietzsche, Socrate est le début de la décadence en philosophie parce qu'il a détesté « le désordre anarchique des instincts », s'est caractérisé par « l'hypertrophie de la faculté logique » et a procédé au meurtre du goût des Grecs au profit de la dialectique (F. Nietzsche, 2011, § 4 et 5). Chez Platon, pour mener une vie sensée, le philosophe doit engager une lutte âpre contre son propre corps pour faciliter la montée de son âme au monde intelligible.

Le christianisme que Nietzsche considère d'ailleurs comme un prolongement du platonisme n'a fait que justifier, amplifier et perpétuer la thèse platonicienne de la vie sensée. De la Grèce de Socrate à Rome, c'est le règne de l'idéalisme et le mépris de la vie sur terre. Cette façon de penser, perpétuée au Moyen âge par des philosophes comme Saint Augustin d'Hippone et entretenue à la période moderne par les grandes figures du rationalisme tels Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Malebranche, a connu son apogée à la période contemporaine avec surtout les idéalistes allemands : Kant, Fichte, Hegel, Schelling. Dans cette tradition, le mot d'ordre est le combat contre le monde sensible et le corps, avec comme méthode la dialectique et comme but, la compilation du savoir en système. Logiquement, l'art en tant que promotion de la sensibilité, de l'apparence et de la réalité, des puissances idylliques de la vie ne pouvait prospérer dans une telle entreprise[3].

Symbiose harmonique entre le rêve ordonné, le génie et les affects instinctifs de l'artiste, l'œuvre d'art est pour Nietzsche la résultante de deux forces contradictoires de la nature : Apollon et Dionysos. Cette référence aux divinités de la mythologie grecque est loin d'être

[3] Soulignons que Nietzsche ne fait pas mention de l'art abstrait. Il le considère d'ailleurs comme un art décadent.

fortuite. Elle marque la préférence de l'auteur de *La naissance de la tragédie* pour les productions de la tragédie grecque et son dégoût pour le dogmatisme rationaliste. Comme les Grecs, Nietzsche cherche par le moyen de l'art à réconcilier Dionysos (dieu du vin et de la vigne, de l'ivresse, de la démesure et de l'extase) et Apollon (dieu de la raison, de l'ordre, de la mesure, de la logique, des lois musicales et du jugement).

Ce qui de la tragédie enchante Nietzsche, c'est d'abord l'héroïsme des acteurs dont le courage est l'un des traits caractéristiques. Le héros de la tragédie est ce qui lui a inspiré son concept de surhomme. Il y a ensuite l'expression sans masque de la vie comme lieu de terreur, de lutte, d'affrontement sans pitié, de combat à mort. De là, Nietzsche retient que la vie est « terrible et problématique » et qu'il faut, pour survivre, une volonté de puissance. Enfin, le destin final du héros, à savoir la mort, convainc Nietzsche quant à l'incapacité humaine de dérouter l'ordre de la nature. En somme, la tragédie met crûment la vie en scène sans la déformer, sans chercher à plaire ou à déplaire, tout en incitant l'homme à prendre à bras le corps son destin, sans prétention de pouvoir le transformer.

> L'acquiescement à la vie, jusque dans ses problèmes les plus éloignés et les plus ardus ; le vouloir-vivre sacrifiant allégrement ses types les plus accomplis à sa propre inépuisable fécondité -c'est tout cela que j'ai appelé dionysien, c'est là que j'ai pressenti une voie d'accès à la psychologie du poète tragique. Ce n'est pas pour se libérer de la terreur et de la pitié, ce n'est pas pour se purifier d'une émotion dangereuse en la faisant se décharger violemment (…), mais pour, au-delà de la terreur et de la pitié, être soi-même la volupté éternelle du devenir- cette volupté qui inclut généralement la volupté d'anéantir (F. Nietzsche, 2011, § 5).

Ainsi, il n'y a pas d'explication possible des forces vitales de la nature. L'idée de Nietzsche est sans ambages : on ne peut pas rendre raison de la vie parce qu'elle est tragique. Tout ce qui est réel est loin d'être rationnel. Au lieu donc de s'engager à une vaine tentative d'expliquer la vie, il faut la célébrer avec l'art. Dès lors, la philosophie n'a pas le dernier mot sur le sens de l'existence. Nietzsche bat en brèche la distinction idéaliste du vrai et du faux, de l'apparence et de la réalité, du monde sensible et du monde intelligible, du corps et de l'esprit et proclame l'unité du réel : « Ah ! Mes frères, ce dieu que je créai fut ouvrage et délire d'hommes, comme sont tous les dieux !

Homme il était, et simplement un pauvre morceau d'homme et de je : c'est de ma propre cendre et de mon braisier que m'est venu ce spectre et véritablement ! Il ne m'est venu d'au-delà ! » (F. Nietzsche, 2016, pp.44-45). En d'autres termes, Dieu, l'au-delà, tous les arrière-mondes, toutes les valeurs sont de pures fictions, une invention des âmes faibles et incapables de supporter la dureté de la vie. Si la philosophie et la religion ont inventé des arrière-mondes, c'est par pessimisme, c'est par peur de la vie.

La philosophie nietzschéenne s'oppose point par point à cette longue tradition idéaliste. *La Naissance de la tragédie* accuse avec véhémence les « syllogismes » et la « dialectique optimiste » de dépouiller la tragédie de ce qui fait sa fécondité, à savoir son fond musical. Le septième principe de *La volonté de puissance* prescrit de valoriser la terre pour la gouverner. Et à cette fin, Nietzsche estime que « [...] construire des systèmes est un enfantillage. Il faut au contraire prendre des décisions de méthodes à longue portée, pour des siècles, car il faudrait bien que nous ayons un jour en main la direction de l'avenir humain » (F. Nietzsche, 1995, §8). Tout est précis : le succès contre l'idéalisme pour la direction de l'existence passe nécessairement par l'adoption d'une méthode anti-idéaliste. Pour marquer son dégoût de l'idéalisme, Nietzsche invente sa propre « méthode » philosophique.

2. Une méthode anti-idéaliste

Dans sa méthode même, la philosophie de Nietzsche se veut un art pour célébrer la vie. Contre la dialectique froide des philosophes, contre la théorisation systématique, Nietzsche préfère être fidèle à la vie en adoptant une démarche « poétique » qui ne se soumet cependant pas aux règles classiques de la versification. Il traite Socrate de figure emblématique de l'idéalisme ancien, d'homme théorique, de froid dialecticien et de meurtrier du style musical vivant. Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche dévoile qu'il doit à Salluste le style de son écriture : « Mon sens du style, de l'épigramme, conçue comme style, s'est éveillé presqu'instantanément au contact de Salluste. Concis, strict, toute la substance possible concentrée sur le fond, avec une rage froide contre « les beaux mots » et les « beaux sentiments », etc. C'est en cela que je m'étais trouvé d'instinct » (F. Nietzsche, 2011, §1). Dans cette même section, Platon est considéré comme un symptôme de « l'escroquerie supérieure », à savoir l'« idéalisme », parce qu'il bouleverse et confond les styles, à travers « cette espèce de dialectique scandaleusement complaisante et puérile ». En cela, Platon est « un des premiers décadents de style » (F. Nietzsche, 2011, §2). Quelle est alors cette méthode philosophique palliative que Nietzsche propose ?

Dans une section de *Ecce Homo* intitulé « Pourquoi j'écris de si bons livres », Nietzsche décrit son propre style et laisse clairement voir l'innovation méthodologique qu'il introduit en philosophie et la rupture qui s'opère avec l'idéalisme :

> Je veux dire à cette occasion encore, un mot d'ensemble sur mon art du style. Communiquer par des signes, un état, une tension intérieure propre à un état affectif y compris par le temps de ces signes - voilà le sens de tout style ; et, attendu que la multiplicité des états intérieurs est chez moi extraordinaire, il y'a chez moi de multiples possibilités de style - l'art du style le plus divers qu'homme ait eu à sa disposition. Est bon tout style qui

> communique effectivement un état intérieur, qui ne se méprend pas sur les signes, sur le tempo des signes, sur les gestes […] Le style bon en soi – pure nigauderie, simple « idéalisme », à peu près comme le « Beau en soi », le « Bien en soi », la « Chose en soi » » (F. Nietzsche, 1992, §4).

La méthode nietzschéenne vise la démarcation avec les choses en soi pour célébrer l'apparence, le sensible et le corporel. Pour se démarquer des idéaux idéalistes, il faut aussi se démarquer de la méthode idéaliste : la construction systématique. En avouant qu'il est contre le « Bon style en soi », Nietzsche désapprouve le système. D'un livre à l'autre, il varie de tonalité. Mais globalement, il adopte les aphorismes pour rendre sa pensée.

Du grec *aphorismos*, un aphorisme est une brève sentence utilisée pour exposer une théorie ou une pensée[4]. Les aphorismes sont plus artistiques que philosophiques, puisqu'ils permettent de penser dans un ton comique, c'est-à-dire de mêler pensée et comédie, comme pour dire que philosophie et art peuvent se réconcilier[5]. Cependant, avec la simplicité stylistique qui les caractérise, les aphorismes peuvent paradoxalement compliquer la compréhension de la pensée philosophique. Nietzsche en est conscient. Il dit dans *Humain, trop humain* que la compréhension d'un aphorisme nécessite une « rumination », une patiente pensée, et dans *Ecce Homo*, il se plaint d'avoir tout un art dont la compréhension n'est pas certaine :

> Et jusque-là, il ne se trouvera personne qui comprenne quel art a été ici gaspillé : personne n'a dû davantage gaspiller de moyens artistiques nouveaux, inouïs, vraiment créés exclusivement pour la circonstance. Qu'une pareille chose fût justement possible en langue allemande, c'est ce qui restait à démontrer : moi-même, auparavant, je l'aurais exclu avec la dernière énergie. Avant moi, on ignore ce qu'on peut faire de la langue allemande -ce qu'on peut même faire avec la langue tout court.- L'art du grand rythme, le grand style de la période pour l'expression de la montée et du reflux prodigieux d'une passion sublime, surhumaine, voilà ce que j'ai été le premier à découvrir ; avec un dithyrambe comme le dernier du livre trois de Zarathoustra, intitulé « Les sept sceaux », j'ai volé à mille lieues au-dessus de ce qui s'appelait jusque-là poésie (F. Niezsche, 1992, §4).

À travers donc le style qu'il adopte, Nietzsche entend faire de la philosophie un art. Contre le style des savants, contre le style de l'« Académie », il adopte un style artistique. Son style est artistique parce

[4] La référence aux Anciens dans l'adoption de l'aphorisme est nette, puisque Hippocrate, le père de la médecine, serait le premier à user d'aphorismes pour rendre sa pensée, et aurait même écrit un recueil sous le titre *Aphorismes*. La maxime célèbre « Aux plus grands maux les plus grands remèdes » serait un de ses aphorismes. Voir Hippocrate, *Aphorismes*, 1844, Traduction de Ch. V. Daremberg.

[5] Chez les moralistes français La Rochefoucauld et Vauvenargues, l'aphorisme prend le statut d'un genre littéraire.

qu'il se soucie de dépeindre les sentiments tels qu'ils s'expriment, tout en prenant cependant le soin de ne pas les corrompre par l'usage de mots poétiques, de beaux discours. Comme tout art, l'art de la philosophie doit être au service de la vie et du corps et non de l'idéal et de l'âme. La plainte de Nietzsche contre Wagner est claire à ce propos :

> Mes objections à la musique de Wagner sont des objections physiologiques : à quoi bon continuer à les travestir sous des formules esthétiques ? Le « fait » est pour moi que je ne respire plus avec aisance lorsque cette musique exerce son effet sur moi ; qu'aussitôt mon *pied* s'irrite et se révolte contre elle - il a besoin de cadence, de danse, de marche, il exige d'abord de la musique les enchantements que comportent l'*agilité* de l'allure, de la marche, du saut, de la danse. - Mais mon estomac ne se prosterne -t-il pas également ? et mon cœur ? ma circulation sanguine ? mes entrailles ? Ne suis-je pas entrain de m'enrouer imperceptiblement avec cette musique ? – Et je me demande donc : qu'est-ce que mon corps tout entier *attend* au juste de la musique ? Son allègement, me semble -t-il : comme si toutes les fonctions animales devaient être activées par des rythmes légers, audacieux, exubérants, sûrs d'eux ; comme si la vie d'airain, de plomb devrait être dorée par des harmonies en or, bonnes et tendre. Ma mélancolie veut se reposer dans les cachettes et abîmes de la *perfection* : c'est pour cela que j'ai besoin de musique (F. Nietzsche, 2007, §368).

Tout art qui ne met pas le corps en mouvement et en valeur est un art décadent en ce qu'il manquerait à sa mission fondamentale. Si Nietzsche prend ses distances avec le musicien Wagner qu'il a pendant longtemps admiré, c'est parce qu'il croit polémiquement que sa musique a sombré dans la décadence. Il lui reproche d'avoir adopté les principes d'une modernité porteuse d'une « maladie générale de l'organisme », d'une « décrépitude et d'une surexcitation de la mécanique nerveuse » (F. Nietzsche, 2011, § 5).

Tandis que le Wagner de *La naissance de la tragédie* est célébré comme une renaissance de la tragédie grecque, un réveil de l'ivresse dionysiaque, une expression de la naïveté créatrice, une figure emblématique de l'art pessimiste pour contrer la force dévorante de l'optimisme moderne, celui du *Gai savoir* est un meurtrier du « Grand style ». De musicien d'apothéose, Wagner se serait corrompu en comédien ou en homme de théâtre, trahissant ainsi sa liberté et sa vocation historique. Wagner aurait corrompu sa propre musique en la dégénérant en simple moyen au service d'autres fins. Comment ? A travers l'adoption de la méthode et des objectifs du théâtre. Or, il n'y a rien de plus condamnable chez Nietzsche que ce malheureux détournement du but originel de l'art à d'autres fins. C'est principalement pour cette raison que Nietzsche considère le XVIIIe siècle, non pas comme un siècle des Lumières, mais comme un siècle de l'obscurantisme, comparé au XVII^{ème} siècle.

> Le XVII^{ème} siècle cherche à effacer les traces de l'individu pour que l'œuvre ressemble autant que possible à la vie. Le XVIII^{ème} siècle cherche par l'œuvre à *s'intéresser à l'auteur*. Le XVII^{ème} siècle cherche de l'art dans l'art, un morceau de civilisation ; le XVIII^{ème} siècle se sert de l'art pour faire de la propagande d'ordre politique, en faveur des réformes sociales. L'" utopie ", l'" homme idéal ", la divinisation de la nature, la vanité de la miseen scène de sa propre personne, la subordination sous la propagande *sociale*, le charlatanisme, - c'est ce que nous a donné le XVIIIème siècle. Le style du XVIIème est *propre, exact et libre*. L'individu fort qui se suffit à lui-même ou qui s'efforce avec ardeur devant Dieu -et cette importunité moderne, cette indiscrétion d'écrivain - ce sont là des oppositions. " Se produire en public " - quel contraste avec les savants de Port-Royal ! (F. Nietzsche,1901, §27).

Avec sa méthode qui célèbre la beauté des apparences, du corps, du sensible, de la sensibilité, des passions, des instincts, des désirs, des états d'âme, Nietzsche cherche plus fondamentalement à valoriser le seul monde des apparences par l'art.

3. L'art au service du seul monde des apparences : explicitation, critique

Dans *La volonté de puissance*, à travers un procès rudement mené contre l'idéalisme, Nietzsche le tient pour cause de tous les malheurs humains :

> Si nous sommes des êtres « désenchantés », nous ne le sommes pas par rapport à la vie, mais parce que nos yeux se sont ouverts au sujet de toute espèce de « biens désirables ». Nous regardons avec une colère railleuse ce qu'on appelle « l'idéal » ; nous ne nous méprisons que pour ne pas savoir réprimer à toute heure cette émotion absurde qu'on appelle « l'idéalisme ». (F. Nietzsche, 1995, §34).

Chez Nietzsche, tout est apparence jusqu'à notre vie intérieure. Si l'idéalisme est la cause du désenchantement, en sortir passe par une lutte victorieuse contre celui-ci. Nietzsche appelle alors dans le *Zarathoustra* à une célébration de la vie terrestre en général et du corps en particulier :

> Le surhumain est le sens de la Terre. Que dise votre volonté dise : que le surhumain soit le sens de la Terre ! Je vous en conjure, mes frères, à la Terre restez fidèles et n'ayez foi en ceux qui d'espérances supraterrestres vous font discours ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non ! (F. Nietzsche, 2016, § 3).

Le corps est tout l'homme et l'âme n'est qu'un mot sans réalité. Ce qu'on nomme « l'âme », le « soi », « l'esprit » est une pure fiction dont la demeure est le corps : « En ton corps il habite, il est ton corps ». (F. Nietzsche, 2016, §3). Ce n'est pas la croyance au corps qui est une folie, mais la croyance à l'âme. L'unique patrie de l'homme, c'est la

terre. Il faut donc valoriser la terre, le corps et rendre la vie belle par l'art. Voilà pourquoi Zarathoustra pense peu et danse beaucoup.

Comme l'apparence a un sens, l'art aussi a un sens. Plus précisément, c'est à l'art de faire le sens de l'apparence. Contrairement à Platon, Nietzsche considère l'art comme l'activité intellectuelle par excellence. Chez lui, l'art n'est pas inférieur à la philosophie. Cette position est manifeste dans *Le gai-savoir*. Dans une section intitulée « Notre ultime reconnaissance envers l'art », Nietzsche écrit :

> Si nous n'avions pas donné notre approbation aux arts et inventé cette espèce de culture du non-vrai : la compréhension de l'universalité du non-vrai et du mensonge que nous offre à présent les sciences – la compréhension de l'illusion et de l'erreur comme conditions de l'existence connaissante et persévérante – nous serions totalement insupportable. La probité entrainerait le dégout et le suicide. Mais aujourd'hui, notre probité possède une contre-puissance qui nous aide à éluder de telles conséquences : l'art entendu comme la bonne disposition envers l'apparence (…). Comme phénomène esthétique, l'existence demeure toujours insupportable, et l'art nous offre l'œil, la main et surtout la bonne conscience qui nous donne le pouvoir de faire de nous-mêmes un tel phénomène (F. Nietzsche, 2017, §107).

Avec Nietzsche, le passage par l'art pour donner un sens à la vie n'est pas une simple option mais une nécessité. Il n'est pas sûr que l'homme puisse facilement intégrer la vérité selon laquelle la terre est l'unique monde. Pour cela, il appartient à l'art de convaincre l'humanité. Il n'y a ni apparence (copie) ni réalité : le monde est un. Le monde intelligible des philosophes est un monde fictif, une imagination pour consoler les « enfants », les faibles, ceux qui ont besoin de tuteur pour vivre. Même Descartes est tenu pour victime d'une illusion des mots et de la grammaire, puisque quand quelque chose pense en lui, il pense maladroitement que c'est lui qui pense et il tire illogiquement la conclusion de la certitude de son existence (F. Nietzsche, 2014, § 97). Tous les concepts métaphysiques sont des croyances, des convictions sans solidité.

> Mais bien celé pour l'homme est « ce monde-là », ce monde déshumanisé, ce monde inhumain, qui est un néant céleste ; et à l'homme jamais ne parle le ventre de l'être, sinon à titre d'homme. En vérité tout être est difficile à démontrer, et difficile à faire parler. Mes frères, dites-moi, de toutes choses, n'est-ce pas la plus merveilleuse qui encore est le mieux démontré ? […] Et cet être le plus loyal, le je – celui-là parle du corps et encore le veut, même lorsqu'il fabule et s'échauffe et de ses ailes brisées bat l'air. Toujours plus loyalement il apprend à parler, ce je : et plus il apprend, plus il trouve des mots et des honneurs pour le corps et la Terre (F. Nietzsche, 2016, pp. 45-46).

Penser et vivre autrement, c'est emprunter le chemin des « malades », des « décrépis ». Selon Nietzsche, les concepts

mensongers auxiliaires de la morale tels que « âmes », « esprit », « libre arbitre », « Dieu », poussent à la ruine physiologique de l'humanité. Le plus grave des péchés est le mépris du corps et des plaisirs corporels (F. Nietzsche, 2014). Avoir le courage d'accepter qu'on n'est que corps est le défi à relever par tout homme. C'est ce courage qui a fait défaut aux idéalistes, peureux sans pareils de la réalité. « Platon est lâche devant la réalité- par conséquent, il se réfugie dans l'idéal » (F. Nietzsche, 2011, §2). Avec Nietzsche, l'être se réduit au paraître, toute la réalité se réduit à l'apparence et l'homme n'est que son corps. La grave erreur de Platon a été la duplication du réel et la condamnation du sensible, de l'apparence, de l'art. C'est pourquoi Nietzsche s'oppose à lui :

> Je suis disciple du philosophe Dionysos, je préfère encore être un satyre plutôt qu'un saint. (…) Renverser les idoles (…) – voilà bien plutôt mon métier. On a fait perdre sa valeur, son sens et sa véracité à la réalité dans la mesure où l'on a inventé le mensonge d'un monde idéal… Le « vrai monde » et le « mode apparent » (…) Le mensonge de l'idéal a été jusqu'à présent la malédiction pesant sur sa réalité, l'humanité même en est devenue menteuse et fausse jusqu'au plus profond de ses instincts - jusqu'à adorer l'inverse des valeurs qui lui auraient garanti au premier chef la belle croissance, l'avenir, le droit éminent de l'avenir (F. Nietzsche, 2014, §2).

L'artiste est bien placé pour faire accepter la suppression de la dualité car la réalité n'est pas d'emblée belle ; c'est par l'art qu'elle le devient. L'art ne contourne pas la réalité par la déviation conceptuelle ; il l'affronte dans la création. En exerçant son naturel dionysiaque par l'art, l'homme affronte les choses terribles, cruelles et destructrices. L'artiste réconcilie le dionysiaque et l'apollinien dans la création ; il se réconcilie avec sa propre nature. Dans l'œuvre d'art, le dégoût de l'horreur et de l'absurdité se transforme en de belles représentations capables d'émouvoir. C'est pourquoi son agrément fondamental est l'élément dionysiaque. Sans l'élément dionysiaque, l'art chute dans la décadence comme la morale, la religion et la philosophie idéaliste.

Dans sa volonté d'expliquer le réel, la science est parfois confrontée à des impasses. Le réel étant complexe, sa saisie totale est impossible. À côté du rationnel, il y a l'irrationnel qui est par définition inexplicable. Face à l'inexplicable, la science est obligée d'admettre ses limites. Or, conscient que tout est apparence et qu'il n'y a pas de vérité, l'art échappe à ces impasses. L'impossibilité d'expliquer l'irrationnel crée une angoisse existentielle. Pour vaincre cette angoisse, l'art décide d'adopter tout simplement l'irrationnel en ne l'opposant pas à un prétendu rationnel connaissable.

La philosophie, elle aussi, a dupliqué le réel mais elle n'arrive pas à faire aboutir ses idéaux. Par exemple de l'avis même de Platon, non seulement le monde intelligible est difficile d'accès, mais son accès n'est même pas donné à tout le monde. Pourtant, il dit que le (vrai)

bonheur de l'homme s'y trouve[6]. Tout se passe comme si Platon pensait que seul le philosophe mérite le bonheur. Ainsi, depuis Platon, la philosophie idéaliste est une philosophie du pessimisme. Contre ce pessimisme idéaliste, l'art instaure une vie réaliste et optimiste. Tout homme possède la faculté de jouir de la beauté artistique. Si cette volonté nietzschéenne de libéraliser le bonheur et la créativité humaines est en soit généreuse, il ne serait pas vain de s'interroger sur l'opportunité de sa démarche d'« étantisation » radicale de l'homme et du réel, dans un monde déjà inféodé à la rationalité instrumentale et à l'idéologie matérialiste. En d'autres termes, Nietzsche n'a-t-il pas, par ce fait, contribué à pervertir le rapport de l'homme à l'Être ?

L'ontologie heideggérienne s'inscrit dans un paradigme de la réhabilitation de l'Être véritable en situation d'abandon et d'oubli. Au sens de Heidegger, la base épistémologique de la métaphysique classique n'est rien d'autre que celle d'une consécration de l'étant, c'est-à-dire des faits et de la réalité phénoménale. S'il fustige des philosophes comme Platon (1993, 361-362) qui identifie les formes idéelles (qui, en réalité, ne sont que des étants transcendants), à l'Être, comme Descartes (1951, p.183) dont la métaphysique repose sur la préséance du sujet pensant en tant que source unique de légitimation de toute autre réalité, Heidegger voit dans le nihilisme nietzschéen le paroxysme du mépris de l'Être. De façon précise, ce qu'il reproche à Nietzsche, c'est son effort forcené de consécration du sensible en général, y compris la physique (F. Nietzsche, 2011, p.74), c'est sa démarche de dévalorisation des rationalités d'obédience spirituelle ou éthique, c'est-à-dire son déni frontal de tout paradigme non praxéologique. Heidegger est convaincu que la cécité, sinon la vacuité spirituelle du monde contemporain a un lien avec la pensée du sensible, des faits et de l'utile. En effet, si la réalité humaine ne se réduit pas à sa matérialité neurobiologique et à la sensibilité, elle ne saurait cantonner son horizon axiologique dans de telles références sans s'auto-mutiler, sans se précariser.

En outre, c'est la légitimation nietzschéenne de la volonté de puissance cristallisée dans la liberté et la créativité illimitées (F. Nietzsche, 1995, p.148-149) qui tombe sous le coup de l'invective heideggérienne. Si l'humain dans sa vie privée ou l'humanité dans son ensemble n'a d'autre perspective que la conquête infinie via la créativité à la fois esthétique et technoscientifique, si l'idée d'un devenir humain n'est perçue qu'à l'aune de l'incommensurabilité de l'inventivité, aucune place ne serait finalement réservée à la vision de l'Être stable, au sens d'une idéalité archétypique, si nécessaire à l'équilibre de l'humanité. Si tout est ainsi voué à un devenir incessant et à l'expression de la puissance, peut-on encore espérer une humanité de stabilité et de valeurs comme la compréhension, la tolérance, la solidarité etc. ? L'altération contemporaine de l'altérité ne serait-elle

[6] On peut par exemple se référer au *Phédon*.

pas due au fait des personnes de plus en plus égoïstes, égocentriques voire égotistes, radicalement individualistes sinon narcissiques ?

L'intention exprimée dans la démarche de Heidegger pourrait s'identifier à un plaidoyer en faveur d'un retour de l'homme moderne à l'exégèse de l'Être véritable, seul viatique susceptible de combler son vide spirituel. Face à la crise du sens de l'Être manifestée dans l'acte d'« étantisation » tous azimuts, acte qui ramène la réalité du réel à la fabricabilité et à l'objectivation générale (M. Heidegger, 1968, p.73-74), Heidegger insiste sur la nécessité du retour à la pensée méditative, via le langage qui recèle le mystère de l'Être et incarne l'aiguillon humain véritable. Mais selon ce philosophe, il s'agit de décaper le langage de toute référence objectiviste et logique pour, en définitive, ne retenir que sa dimension dialogique, herméneutique et poétique. Sur ce point, Heidegger et Nietzsche semblent se rejoindre, sauf que l'orientation esthétique de ce dernier ne revêt aucune ambition ontologique. Parce que Nietzsche semble faire de la créativité le moyen par excellence de la jouissance égoïste de l'individu, Heidegger n'y voit que diversion et perversion. La fonction du langage poétique a, à ses yeux, un ancrage ontologique fondamental, car dit-il, « le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme » (M. Heidegger, 1957, p.25). Tout l'effort de Heidegger se résume ainsi en une volonté de sensibiliser à une réappropriation de l'agir méditatif, voie royale de retour à l'Être, puissant ferment de restauration de la structure mentale humaine obnubilée par l'écran d'un objectivisme et d'un sensualisme débridés.

Conclusion

Dans sa méthode même, la philosophie nietzschéenne de l'art est un anti-idéalisme. Contre la construction dialectique des systèmes, Nietzsche oppose la méthode artistique libre des aphorismes. Contre la tradition idéaliste Nietzsche réhabilite l'art, le corps, les forces instinctives, l'apparence, les sentiments esthétiques. Quant à l'homme, dit Nietzsche, il est tout entier corps et il est condamné à vivre dans le seul monde des apparences. L'homme est son propre rédempteur ; il n'y ni Dieu ni anges pour le sauver. Le moyen sûr dont il dispose est l'art. C'est l'art qui doit permettre à l'homme de vivre heureux dans son unique monde des apparences.

Avec Nietzsche, l'art retrouve ses lettres de noblesse. Il sert à dire oui à l'existence, à valoriser l'apparence et à affirmer l'homme dans sa dimension corporelle. Un monde où il n'y a plus de place pour les incertitudes et le possible est un monde mort ou, s'il vit, un monde triste. La complémentarité est nécessaire entre la philosophie, l'art et la religion pour mener une vie harmonieuse et équilibrée. Mais dans son obstination à réhabiliter l'art, Nietzsche ne le rabaisse-t-il pas en le considérant comme le lieu d'épanouissement des pulsions dangereuses ? Plus radicalement, un monde où tout est art est-il possible ?

Au sens de Martin Heidegger, le nietzschéisme est à inscrire sur le registre des pensées nocives à l'investigation ontologique. La propension nietzschéenne à l'inventivité infinie et au renouvellement personnel illimité ne cache rien d'autre qu'un individualisme forcené et un narcissisme pathologique propres à éloigner l'élan vital humain d'une vie de méditation et de profondeur. Il fait du langage poétique, dialogique et herméneutique l'un des moyens sûrs d'accès à l'Être véritable et d'ennoblissement du penser.

Références bibliographiques

DELEUZE Gilles., 1993, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.

DESCARTES René, 1951, *Discours de la méthode, suivi de méditations métaphysiques*, Paris, UGE.

DUFRENNE Mikel, 1992, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, tome 1, Paris, PUF, Col. « Epiméthée ».

HAAR Michel., 1993, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard,

HEIDEGGER Martin, 1957, *Lettre sur l'humanisme*, Traduit et présenté par Roger Munier, Paris, Ed. Montaigne.

----- 1968, M., *Questions I*, Traduction Henri Corbin et al., Paris, Gallimard.

----- 1971, *Nietzsche*, trad. P. Klassowski, Paris, Galimard.

JIMENNEZ Marc, 1997, *Qu'est-ce que l'esthétique ?* Paris, Gallimard.

LACOSTE Jean., 1981, *La philosophie de l'art*, Paris, PUF.

LALANDE André, 2016, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F.

NIETZSCHE Friedrich, 2016, *L'Antéchrist, Ecce Homo*, Trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard.

----- 2011, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, Col. Folio/Essai.

----- 2011, *Le gai savoir*, PDF, Traduction de Henri Albert, Edition numérique (ePub) V1, Les échos du Maquis.

----- 2016, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, Col. Folio/Essai.

----- 2013, *La naissance de la tragédie*, trad. Patrick Wotling, Paris, Livre de Poche.

----- 1995, *La volonté de puissance* I, Trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.

----- 1901, *La volonté de puissance*, In Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Volume, 13, Tome II, Trad. Henri Albert en 1903.

----- 1992, *Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, Paris, Traduction, notes et index par Éric Blondel, Paris, Gallimard.

----- 2017, *Le Gai savoir*, Trad. Patrick Wotling, Paris, G.F.

----- 2005, *Par-delà bien et mal*, Trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard.

----- 1996, *Généalogie de la morale*, Traduction inédite par Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Paris, Garnier Flammarion.

----- 1995, *Humain, trop humain*, traduction d'Alexandre Marie Desrousseaux et Henri Albert, Revue par Angèle Kremer-Mariétti, Paris, L.G.F, Livre de Poche.
----- 2011, *Aurore*, Trad. Julien Hervier, Paris, Col. Folio/Essai, Gallimard.
----- 1977, *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes*, Automne 1869-Printemps 1872, Traduction de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Luc Nancy ; Fragments posthumes Automne 1887-mars 1888, In 0euvres complètes, Traduction par Pierre Klossouwski ; Fragments posthumes, Début 1888-Début janvier 1889, Traduction par Jean-Claude Hémery, Klossouwski, Paris, Gallimard.
OVIDE, 1806, *Métamorphose*, Traduction nouvelle avec le texte latin, suivie d'une analyse de l'explication des fables, de notes géographiques, historiques, mythologiques et critiques par M.G.T. Villenave ; ornée de gravures d'après les dessins de MM. Lebarbier, Monsiau, et Moreau, Paris, F. Gay, Ch. Guestard.
PLATON, 1993, *La République*, Traduction de Pierre Pachet, Paris, Gallimard.
RANCIÈRE Jacques, 2004, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée.

La métaphysique dans le corpus philosophique nietzschéen : un concept toujours d'actualité mais introuvable

Akanis Maxime AKANOKABIA
Université Marien NGOUABI – Rép. Congo
akanismaxime@gmail.com

Résumé

Ce présent texte se propose de mettre en lumière l'épineuse question liée à l'absence récurrente du concept de métaphysique dans l'édifice philosophique nietzschéen, alors que Nietzsche est incontestablement ce philosophe de la tradition philosophique, qui à partir de la « mort de Dieu », annonce la fin de la métaphysique. Un concept qui devrait de part en part dominer son corpus philosophique, malheureusement, l'on note juste la présence de quelques occurrences rares tout au long de son œuvre. Cet abandon volontaire du concept de métaphysique au profit du concept de valeurs se justifie pleinement, et les occurrences qui militent en sa faveur dominent incontestablement le corpus philosophique de Nietzsche. En privilégiant la notion de valeurs en lieu et place du vocable de métaphysique, le philosopher nietzschéen se donne pour mission, de penser à nouveaux frais, la question de l'homme.

Mots-clés

Métaphysique, Monde, Idéalisme, Valeurs, Vie.

Abstract

This present text sets out to shed light on the thorny question linked to the recurring absence of the concept of metaphysics in the Nietzschean philosophical edifice, whereas Nietzsche is undoubtedly this philosopher of the philosophical tradition, who from the "death of God "announces the end of metaphysics. A concept that should dominate through and through his philosophical corpus, unfortunately, we just note the presence of a few rare occurrences throughout his work. This voluntary abandonment of the concept of metaphysics in favor of the concept of values is fully justified, and the occurrences which militate in its favor incontestably dominate the philosophical corpus of Nietzsche. By privileging the notion of values instead of the term metaphysics, the Nietzschean philosophizing gives himself the mission of thinking afresh, the question of man.

Keywords

Metaphysics, World, Idealism, Values, Life.

Introduction

Il peut paraître quelque peu étonnant aux yeux de certains esprits non nietzschéens, d'entendre parler d'une absence quasi certaine du concept de « métaphysique » dans l'édifice philosophique nietzschéen, du moment où le terme de « métaphysique » ne cesse de gagner en visibilité les spéculations philosophiques liées à sa fin ou à sa ruine, et que Nietzsche est ce philosophe de la tradition qui annonce cette fin à partir de la ″mort de Dieu″. Paradoxalement, nous constatons que le vocable « métaphysique », qui fait partie des préoccupations essentielles du philosopher nietzschéen, se trouve pratiquement absent dans son corpus philosophique ; un constat plus qu'étonnant dans la mesure où le philosophe de la « volonté de puissance » a fait du questionnement sur la métaphysique le coup d'envoi de sa philosophie de la vie. Cette attitude ne peut surprendre tout bon lecteur des textes nietzschéens, pour la simple raison qu'au lieu de privilégier un concept jugé « problématique », qui ne serait que l'expression de la valorisation d'un « délire imaginaire », Nietzsche préfère parler du concept de « valeurs » en lieu et place de « métaphysique ». L'abandon du concept de « métaphysique » s'explique par le fait que le concept de « valeurs » focalise plus le débat philosophique sur l'homme et son éducation, contrairement au concept de métaphysique qui ne travaille que sur les schèmes de pensées. Ce que fait remarquer Patrick Wotling (2008, p.84) : « La manière dont Nietzsche traite l'idéalisme indique bien qu'il porte le problème sur le terrain des valeurs, ce qui n'était pas parfaitement le cas lorsqu'il constituait et manipulait son concept de ″métaphysique″, qui travaillait au niveau des schèmes de pensée ». Faisant le choix d'épingler les occurrences qui justifient chez Nietzsche l'« abandon » du concept de « métaphysique » comme fil conducteur de notre réflexion critique, nous voudrions comprendre pourquoi ce concept, d'une actualité récurrente dans la pensée philosophique, puisse se faire anonyme dans le corpus de ce penseur. Pourquoi la métaphysique serait-elle chez Nietzsche un concept toujours recherché et toujours manquant ?

À partir d'une approche herméneutique, nous nous efforcerons de repenser, d'abord l'historicité « troublante » de la métaphysique comme un « concept anonyme », afin de comprendre, ensuite, la raison ou le signe de l' « introuvabililité » du concept de « métaphysique chez Nietzsche ; ce qui amènera, dans le dernier moment, à nous interroger sur la question des valeurs comme préoccupation majeure dans la philosophie nietzschéenne.

1. La métaphysique : l'histoire troublante d'un concept anonyme

Au Congrès international de 1998 organisé à l'Université Laval de Québec, consacré à la métaphysique, et qui avait pour thème : *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Luc Brisson (1999, p. 37) écrivait :

> Métaphysique » est un terme que l'on utilise sans prévention comme s'il renvoyait à un domaine de recherche constitué dès les débuts de l'histoire de la philosophie. Or, en Grèce ancienne, ce vocable ne semble avoir comme équivalent qu'une expression désignant le titre donné après coup à un traité attribué à Aristote. Une telle constatation amène à s'interroger sur ce point précis : à quelles conditions est-il possible de faire un usage rétrospectif du terme « métaphysique », quand on parle de philosophie en Grèce ancienne ? Seule une réponse à cette question permettra d'éviter ce piège qui consiste à partir de l'équivoque pour déboucher dans la confusion.

La métaphysique est certes un concept ambigu, parce qu'elle a une histoire mouvementé, à la fois complexe et anonyme, et pourtant les philosophes de la tradition et les commentateurs y compris, ne cessent de réfléchir, de spéculer sur cette notion trouble. *Ce* concept est trouble, parce qu'il ne cesse de nous échapper, et ceux qui l'emploient, l'utilisent très souvent à tort, et le colle parfois à un corpus qui lui est étranger. L'existence de ce vocable dans le corpus philosophique, et surtout chez les philosophes matinaux de la Grèce antique, à l'instar de Platon et d'Aristote brille par cette absence quasi certaine. Nous pouvons à cet effet, citer deux textes indicateurs prononcés au colloque de Québec consacré à la métaphysique[7]. Ces communications nous ont permis de déceler et de comprendre le même souci chez Nietzsche. Il s'agit du texte de Luc Brisson consacré au concept de métaphysique, dont l'intitulé est : « Un si long anonymat » (J-M Narbonne et L. Langlois, 1999, p.37) et du texte de Jean-Luc Marion qui, en parlant de la métaphysique comme science, s'est donné la mission d'interroger, cette « science toujours recherchée et toujours manquante » (ibid., p.12). Ces différentes occurrences ne sont en réalité que l'expression de la mise au jour d'une histoire d'un concept pratiquement absent, voire introuvable même si cette notion a gagné en spéculations parmi les préoccupations essentielles de la tradition philosophique. Mais bien avant cela, essayons de comprendre ce que signifie la métaphysique, et comment celle-ci se donne à voir depuis sa mise au jour par Andronicos de Rhodes. Après la mise au point définitionnelle du concept, nous parviendrons subrepticement à la thèse nietzschéenne qui consiste à mettre en avant le concept de valeurs en lieu et place du terme de métaphysique. Un vocable que l'on comprendra pourquoi il est pratiquement absent voire manquant dans l'édifice philosophique nietzschéen. Une absence que l'on qualifierait de surprenante pour un concept qui résonne de façon récurrente dans le corpus du philosophe de l'éternel retour.

---

[7] Il s'est tenu en août 1998 à Québec, le XXVII^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F), qui avait pour thème : « La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux ». Les actes de ce Congrès ont été publiés en 1999 par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois, chez Vrin et aux Presses de l'Université Laval.

À la question de savoir, « qu'est-ce que la métaphysique ? », certains esprits moins informés pourront penser que ce terme est d'Aristote, alors qu'il est inconnu chez le disciple de Platon. C'est bien plutôt, à son éditeur Andronicos de Rhodes que revient le mérite d'avoir mis pour la première fois en circulation ce vocable qui est devenu l'un des concepts essentiels de l'histoire de la philosophie. Ce concept est resté polémique, parce qu'à chaque fois qu'il est utilisé, il renvoie très souvent au monde des idées, au monde suprasensible, comme si la métaphysique ne s'occupait que des problèmes irréels. C'est ce qui explique d'ailleurs toute la volonté de Nietzsche à vouloir en découdre avec la tradition. Une tradition qu'il qualifie de décadente.

En séparant le monde en deux, tout en croyant qu'il y a un monde des idées qui serait l'expression du Bien, de la Bonté… au détriment du monde sensible qui serait l'expression même de la décadence, le philosophe de la volonté de puissance s'insurge tout en donnant le vrai statut du concept de métaphysique. Mais bien avant cela, essayons de revisiter les occurrences de la tradition qui circonscrivent le mot métaphysique. Autrement dit, comment la métaphysique en tant que telle se donne à voir dans la tradition philosophique ? Même si le concept n'est pas mis en circulation par Aristote, et compte tenu du statut que lui confèrent actuellement les philosophes, comment le circonscrire au plan définitionnel ?

Pour répondre à cette préoccupation et pour éviter d'y aller dans tous les sens, nous avons fait le choix de convoquer quelques occurrences qui nous permettrons d'avoir accès au sens réel du concept. En convoquant deux occurrences essentielles : Le problème de l'être chez Aristote de Pierre Aubenque et le texte de Martin Heidegger sur Kant et le problème de la métaphysique, notre lecture du concept gagnera plus en clarté et en précision. Le choix de ces deux historiens de la philosophie et de leurs textes respectifs, se justifie par le fait qu'en convoquant Aubenque, nous aurons l'une des meilleures lectures sur la position aristotélicienne de la question, et en dialoguant avec Heidegger, nous trouverons par là l'une des meilleures voies d'accès à la préoccupation nietzschéenne du concept. Autrement dit, si Pierre Aubenque nous permet d'éclairer le parcours du concept de métaphysique dans le corpus philosophique d'Aristote, tout en convoquant Andronicos de Rhodes qui en est l'inventeur même du concept, Martin Heidegger par contre, reste la voie d'accès à Nietzsche. Le philosophe de Fribourg nous indique le lieu de Nietzsche, parce qu'à partir de son interprétation du concept de métaphysique, tel qu'appréhendé par Kant, Heidegger nous permet incontestablement d'entrer en dialogue avec Nietzsche, qui apparaît à son tour comme l'opposé du kantisme. De la même manière que Nietzsche s'en prend à Socrate (Nietzsche, 1991, § 188) c'est aussi de la même manière qu'il s'en prend à Kant : « Scinder le monde en un « vrai » monde et un « apparent », que ce soit à la manière du christianisme, ou que ce soit à la manière de Kant (un chrétien

sournois, au bout du compte), n'est que suggestion de la décadence » (Nietzsche, 2005, §6).

En s'appuyant sur le texte de Pierre Aubenque pour clarifier à nouveaux frais le concept de métaphysique, « il convient d'abord de reconnaître comme un fait historique patent l'indétermination originelle du concept même de « métaphysique ». On sait qu'Aristote n'a lui-même jamais utilisé le mot « métaphysique ». C'est quatre siècles après sa mort que son éditeur Andronicos de Rhodes introduisit le premier la formule » (J.L Marion, 1999, p.16). Ce qui voudrait dire en termes clairs, que le vocable de métaphysique, désigne d'abord et avant tout un terme de classement, c'est-à-dire un terme bibliothécaire, parce qu'il s'agissait des œuvres d'Aristote qui traitaient des questions de l'au-delà et qu'il fallait absolument classer, tout en leur trouvant un nom au même titre que les écrits traitant des questions physiques. Il a fallu donc attendre le travail de son éditeur pour que ce qui était sans titre, possède désormais un titre. Autrement dit, ce qui était sans nom et qui traitait des questions suprasensibles porte actuellement un nom et s'appelle désormais *Métaphysique*, car il fallait bien trouver un nom à cette science qui s'intéresse aux objets de l'au-delà, même si cette science n'est pas la théologie. Comme disait Pierre Aubenque (1994, p.44) :

> Si la science recherchée n'est pas la théologie, on s'explique le caractère non théologique de ces écrits, mais une telle science reste innommée et doit conquérir sa justification et sa place dans le champ de la philosophie. D'un côté, une science connue, mais introuvable ; de l'autre, une science sans nom et sans statut, mais qui se présente à nous sous les dehors d'une recherche effective. Les commentateurs ont choisi de donner un nom à une science introuvable. Ne sera-t-on pas plus fidèle à la démarche d'Aristote en conservant à la « science recherchée » la précarité et l'incertitude que trahit son anonymat originel ?

En classant la métaphysique comme la science qui traite des questions intelligibles, on se rend compte que cette même science est restée aux yeux d'Aristote comme la science introuvable et innommée. Il s'agit bel et bien d'une science sans nom qu'il faille absolument légitimer, et cette science-là, c'est bien celle qui étudie l'être en tant qu'être, parce que « s'il y a quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est évidemment à une science théorétique qu'en appartient la connaissance : science qui n'est assurément ni la physique (car la physique a pour objet certains êtres en mouvement), ni la mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre » (Aubenque, 1994, pp.45-46). Par science antérieure, Aristote désigne celle qui est première, car l'antériorité renvoie d'abord au premier. Cette science qui ramène tout à elle, est bien celle que le stagirite qualifie de philosophie première. Comme le reprécise Pierre Aubenque (Ibid. p.54) : « La philosophie première d'Aristote est donc

« antérieure » pour la même raison qui avait conduit Platon à projeter dans une vie antérieure la connaissance des vérités premières ».

En dépit de nombreux commentaires que l'on peut retrouver autour du concept de métaphysique, il est important de repréciser que ce terme a été d'abord employé pour désigner les textes d'Aristote qui étaient sans nom et qu'il fallait bien leur trouver un nom. Ce qui signifie en d'autres termes, que le vocable « métaphysique » est un terme éditorial, une notion bibliographique, c'est-à-dire, un terme classificatoire. Même si les questions de l'au-delà font partie des préoccupations du concept au même titre que la théologie, il est important de préciser que les deux sciences ne sont pas à confondre. En d'autres termes, théologie et métaphysique ne sont pas à confondre. Comme le montre si bien Claudine Tiercelin en suivant l'intuition de Pierre Aubenque dans son commentaire sur Aristote :

> Or, ainsi que l'a montré Aubenque, ces deux termes, s'ils recoupent sur certains points, ne sont pas synonymes. Selon la seconde définition, la métaphysique paraît désigner un ordre hiérarchique dans l'objet ; la métaphysique est la science qui a pour objet ce qui est au-delà de la nature. Et s'il existe « quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé », c'est à la philosophie première, et donc à la théologie qu'il appartiendra de l'étudier (…) Si elle est première, ce n'est pas seulement par sa place dans l'ordre du savoir, mais aussi par la dignité de son objet, car « la science la plus éminente doit porter sur le genre le plus éminent » (…) Conçue comme science de l'être et de ses propriétés, la métaphysique voit son statut propre en tant que science défini par son sujet propre, et elle trouve sa place distincte entre la physique qu'elle transcende et la théologie qui la transcende. (C. Tiercelin, 1995, pp.412-421).

Même si la question de Dieu intéresse le métaphysicien, alors que le concept de Dieu constitue l'objet même de la théologie, mais il ne faut surtout pas confondre les deux sciences. La métaphysique comme disait Tiercelin, a un double statut : elle transcende la physique, et questionne la théologie qui à son tour la transcende. On voit clairement jusqu'à quel point cette notion qui, au départ disposait d'un statut strictement bibliographique, est devenue au fil du temps, une science à part entière. Elle questionne en direction de l'invisible et du visible. Ce qui signifie que ce vocable sort de son cadre strictement éditorial pour endosser le statut de science. L'occurrence la mieux aboutie qui nous permettra de légitimer pareille thèse, c'est le texte de Martin Heidegger intitulé : *Kant et le problème de la métaphysique.*

Nous épinglions deux occurrences essentielles pour mieux circonscrire la notion de métaphysique, et nous disions que ces deux occurrences se donnent à voir comme voies d'accès à la question Nietzschéenne de la métaphysique. C'est ainsi qu'après avoir clarifié ce concept à partir du texte de Pierre Aubenque, tout en épinglons le dialogue vivant et secret qu'il instaure avec les textes aristotéliciens, essayons maintenant d'entrer en discussion avec Martin Heidegger,

afin d'appréhender les contours de sa position sur la question. Il est vrai, que les textes heideggériens traitant de la question sont nombreux, mais nous avons porté notre choix sur *Kant et le problème de la métaphysique*. Ce choix se justifie par le fait qu'en lisant le texte heideggérien, nous entrons implicitement dans le corpus philosophique nietzschéen, parce que la position de Kant sur le statut de la métaphysique fait partie des thèses battues en brèche par l'auteur du *Gai savoir*. À ce propos, lisons le philosophe fribourgeois:

> On sait que l'expression *meta ta physika,* qui désignait l'ensemble des traités d'Aristote faisant matériellement suite à ceux du groupe de la *physique*, n'avait primitivement qu'une simple valeur de classification, mais se transforma plus tard en une dénomination expliquant le caractère philosophique du contenu de ces traités. Cette altération de sens n'est cependant pas aussi insignifiante qu'on le dit habituellement. Elle a, au contraire, orienté l'interprétation de ces traités dans une direction bien déterminée, et fait qu'il faut comprendre comme « métaphysique » ce dont traite Aristote. On peut néanmoins douter que le contenu des écrits aristotéliciens réunis sous le titre de Métaphysique soit vraiment une « métaphysique ». Kant lui-même cherche encore à attribuer directement un sens réel à l'expression : « En ce qui concerne le nom de la métaphysique, il n'y a pas lieu de croire qu'il soit né du hasard, puisqu'il correspond si exactement au contenu de la science (…) si nous pouvons parvenir à [la connaissance] des concepts de la nature que par l'expérience, alors la science qui fait suite à celle-ci s'appelle métaphysique. C'est cette science qui se trouve en quelque sorte hors, c'est-à-dire au-delà du domaine de la physique (M. Heidegger, 1953, pp.66-67).

En plaçant la métaphysique du côté d'un monde qui serait en dehors du monde physique, Kant ne fait que poursuivre l'intuition de ces philosophes traditionnels qui ont développé la thèse selon laquelle, il existe d'une part, un monde sensible dit physique ; et d'autre part, un monde suprasensible qui serait qualifié d'intelligible. Par conséquent, le concept de métaphysique en tant que tel a donné naissance à une scission du monde. Et c'est bien cette séparation entre le monde sensible (qui serait le duplicata du monde intelligible) et le monde suprasensible (qui serait le lieu par excellence de la vérité, du Bien et du salut) qui pose problème chez Nietzsche. Cette séparation pose problème, parce qu'elle crée les conditions d'émergence d'un nihilisme jugé décadent, voire d'une espèce de maladie qui embrase l'Occident. Une maladie, qui n'apparait pas ex-nihilo, puisqu'elle tire ses origines depuis Socrate. L'une des lectures les plus fines qui décrivent ce type de philosophe, c'est bien *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Dans ce texte, Nietzsche décrit parfaitement l'une des caractéristiques de ces philosophes, en commençant d'abord par souligner ce qui devrait être leur mission: « Le philosophe protège et défend sa patrie. Or, désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. Il est vraiment malheureux qu'il nous reste

si peu de chose de ces premiers maîtres de la philosophie et que tout ce qui était achevé nous ait échappé. » (Nietzsche, 1975, p.18). La patrie du philosophe dont parle Nietzsche, c'est le monde sensible qualifié de faux par le platonisme. Du moment où cette patrie n'est plus honorée et défendue, mais plutôt avilie au profit d'une vie hors vie, c'est-à-dire d'une vie en dehors de la vraie vie, du monde sensible, nous constatons clairement les indices de la décadence, d'une métaphysique au service de la maladie. Avec Nietzsche, la métaphysique classique est décadente, elle est l'expression même de la pathologie, à commencer bien sûr par leur maître Socrate, qui « lui-même a été longtemps malade » (Nietzsche, 2007, §12). Socrate est le symbole, la caractéristique même de cette maladie, et c'est bien lui qui exprime en toute clarté l'image de cette métaphysique décadente, parce qu' « Être forcé de combattre les instincts, c'est la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante,* bonheur égale instinct. » (Nietzsche, 2007, §12).

Si la métaphysique est appréhendée comme l'expression de la scission du monde et la célébration de cette vie en exil (Nietzsche, 1975), puisqu'il est question d'aspirer à une vie dans un monde hors monde, c'est-à-dire dans un monde étranger qui en réalité n'existe pas. En célébrant cette vie d'exil, les métaphysiciens deviennent par conséquent des philosophes apatrides. Pour ces philosophes apatrides, les instincts, les pulsions, les passions et la souffrance loin d'être le moteur de la vie ne sont en réalité que des indices qui exprimeraient la fausseté de l'ici-bas. L'ici-bas est faux, parce que le sensible n'est rien d'autre que le duplicata du monde suprasensible. Pareille thèse ne fait que détruire et rabaisser la vraie vie au profit d'un délire imaginaire :

> la métaphysique produit des propositions dénuées de référents, ou plutôt des propositions qui posent comme réelles des entités imaginaires (et en cela, la critique de la métaphysique relève de la philologie pour Nietzsche) ; mais ces propositions, pour être dénuées de référents, ne sont pas dénuées de sens, bien au contraire : elles débordent de sens, tout au contraire, et c'est du reste en cela qu'elles confirment à leur insu le caractère artiste, créateur de formes, mais de formes qui n'ont rien de gratuit, qui est le trait caractéristique de l'homme pour Nietzsche (P. Wotling, 2008, pp.72-73).

2. Nietzsche et l'introuvable concept

Le texte de Luc Brisson consacré à « l'anonymat » du concept de métaphysique et celui de Jean-Luc Marion sur « la science toujours manquante » au Congrès de Québec de 1998, constituent incontestablement l'intuition fondatrice de ce travail. Ces deux occurrences nous ont permis de tester la même thèse dans l'édifice philosophique nietzschéen, car tout le monde en parle, et des expressions comme « fin de la métaphysique », « inversion de la métaphysique », « dépassement de la métaphysique » constituent

l'actualité dominante du corpus nietzschéen. Cependant, le texte qui nous a permis de chercher à comprendre et d'entrée en discussion avec Nietzsche, c'est bien celui de Patrick Wotling : *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche.* Cet ouvrage est parmi les occurrences qui nous ont permis de déceler et de comprendre cette préoccupation dans les textes nietzschéens, et pourtant tout le monde en parle et croient fermement que ce concept est d'une abondance réelle dans le corpus de l'auteur du *Gai Savoir*. Malheureusement, l'on note la présence de quelques rares occurrences tout au long de ses ouvrages. Ce texte de Patrick Wotling, vient donc appuyer l'intuition première de notre réflexion qui a pour coup d'envoi, l'article de Luc Brisson (1999) et celui de Jean-Luc Marion(1999). Il s'agit en d'autres termes, de chercher à clarifier la présence d'occurrences rares ou le manque d'abondance du vocable de métaphysique dans l'édifice philosophique de Nietzsche. La clarification de cette situation a été renouveler et penser à nouveaux frais par Patrick Wotling :

> Essayons donc de clarifier cette situation, et reprenons l'examen par ordre, en quelque sorte. Plusieurs éléments sont à considérer ici : d'abord le fait que les occurrences du terme de « métaphysique » présentent cette particularité remarquable de n'être pas très nombreuses sous la plume de Nietzsche. Si l'on cherche, c'est un fait que l'on en trouvera, bien évidemment, mais non pas dans des proportions qui soient significatives si on les juge selon les normes de l'usage nietzschéen – par exemple, pour nous en tenir à quelques ouvrages des années 1880 : 8 occurrences dans *Le Gai Savoir*, 8 également dans *Par-delà bien et mal*, 4 dans les *Eléments pour la généalogie de la morale*, ou encore 3 dans le *Crépuscule des idoles* : c'est-à-dire quasiment rien, comparé aux occurrences de « morale », « philosophie », « raison », « instinct », « pulsion », etc., que l'on parvient même pas à recenser tant ces termes fourmillent dans les textes. Il semble donc bien que la « métaphysique » ne soit pas une notion qui ait les faveurs de Nietzsche. (P. Wotling, 2008, pp. 56-57).

Le vocable « métaphysique » souffre d'une réelle omniprésence sous la plume de Nietzsche pour des raisons simples. Tout d'abord, du fait que Nietzsche s'autoproclame antimétaphysicien (Nietzsche, 2007, § 344), parce que la métaphysique instaure une coupure et ne parvient pas à penser un lien entre les objets, tout en les opposant les uns après les autres. Ensuite, la métaphysique est l'art d'inventer et de poser des entités imaginaires sous la pression d'un besoin, et ce, « selon Nietzsche, parce que l'on s'est enfermé soi-même dans une logique qui y conduit – celle de l'atomisme, du besoin d'unité – mais un art d'inventer qui prétend toutefois se faire passer pour un art de découvrir » (P. Wotling, 2008, p.70). Sur ce point, Nietzsche s'en prend sérieusement à la métaphysique classique qui a toujours pensé le monde comme une collection d'unités, d'entités secrètes tout en instaurant des oppositions sans intérêt. Des oppositions qui permettent

aux métaphysiciens de privilégier tout ce qui est stable, fixe, immuable au détriment du devenir. Comme dit Wotling (Ibid, p. 64) : « Dans ces couples, la préférence est accordée au fixe, au stable : l'erreur est pensée d'emblée comme multiplicité, comme absence d'identité à soi, comme pluralisation. En ce sens, la métaphysique veut instaurer la vérité (…) la différence d'avec soi, est pensé comme échec ». On comprend parfaitement, ce que Nietzsche reproche à la pensée métaphysique, parce qu'elle est d'abord et avant tout dualiste et fonctionne par des oppositions qui constituent d'ailleurs sa caractéristique fondamentale. Comme on peut le constater dans *Par-delà bien et mal* : « La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance aux oppositions de valeurs. Même les plus prudents d'entre eux n'ont pas eu l'idée de douter ici, dès le seuil, là où c'était pourtant le plus nécessaire » (Nietzsche, 2000, § 2).

En considérant le jeu des oppositions comme l'une des caractéristiques principales de la pensée métaphysique, Nietzsche énumère ici les grandes erreurs de cette même métaphysique, tout en épinglant le délire incroyable de certains philosophes qui se mettent à surestimer un monde imaginaire qui serait l'expression même de la vérité, alors que la volonté de Nietzsche, consiste à surmonter ces oppositions afin de mettre en place une philosophie des valeurs. Il s'agit là, en d'autres termes, d'un questionnement en direction des valeurs, tout en surmontant le dualisme ou le jeu des oppositions considéré à juste titre comme le point nodal de la métaphysique, parce qu'

> On est en effet en droit d'avoir des doutes sur la question de savoir, en premier lieu s'il y a des oppositions en général, et en second lieu, si ces évaluations et oppositions populaires sur lesquelles les métaphysiciens ont apposé leur sceau ne seraient pas de simples appréciations de surface, de simples perspectives provisoires, peut-être, de surcroît, obtenues à partir d'un angle particulier (Nietzsche, cité par M. Dixsaut, 2012, p. 21).

Ce texte de Nietzsche tiré de *Par-delà Bien et Mal*, et cité par Monique Dixsaut, montre toute la pertinence de la thèse défendue par Dixsaut lorsqu'elle tente de justifier la parution de son *Nietzsche, par-delà les antinomies* : « *Par-delà les antinomies* : le titre de ce livre se veut évidemment l'écho d'un titre de Nietzsche (*Par-delà Bien et Mal*). Mon intention n'est pas en effet d'exposer les grands thèmes de la philosophie de Nietzsche - d'excellents ouvrages le font mieux que je ne saurais le faire -, mais d'essayer de montrer en quoi Nietzsche est éducateur » (M. Dixsaut, 2012, p. 21). Comme nous pouvons le constater, Monique Dixsaut s'inscrit fondamentalement dans l'intuition philosophique de Nietzsche, qui questionne en direction des valeurs. Par conséquent, la question des valeurs constitue le problème fondamental de la philosophie de Nietzsche. Ainsi, interroger les valeurs, c'est se préoccuper de l'homme, c'est soulever la question de son éducation et de sa transformation. Autrement dit, comment

transformer l'homme ? Comment faire de ce dernier un être supérieur, complet et achevé ? En se préoccupant de la problématique des valeurs, Nietzsche préfère ne pas trop utiliser le concept de métaphysique. Voilà pourquoi, cette notion ne bénéficie pas trop de ses faveurs, et que les occurrences qui légitiment son abondance se font de plus en plus rares à comparer aux concepts comme les pulsions, les passions, les instincts qui dominent de part en part son corpus philosophique. Nous saisissons clairement, ce qui explique et justifie l'abandon du vocable « métaphysique » au profit du concept de « valeurs ». Autrement dit, Nietzsche préfère utiliser le terme de valeurs en lieu et place du concept de métaphysique, parce qu'il trouve ce concept trop tendancieux et bien problématique. Nietzsche ne trouve aucun intérêt de privilégier l'utilisation d'un terme qui ne s'inscrit pas strictement dans son projet philosophique. Le philosophe de la volonté de puissance critique cette philosophie basée essentiellement sur le jeu des oppositions entre le sensible et l'intelligible, le bien et le mal, le vrai et le faux afin d'instaurer une philosophie qui serait par- delà le bien et le mal. Comme il nous le rappelle dans le *Crépuscule des idoles* : « On sait ce que j'exige du philosophe : se placer par-delà Bien et Mal, être au-dessus de l'illusion moral. » (Nietzsche, 2007, §1)[8]. Cette philosophie, c'est bien celle qui place l'homme au centre de tout, celle qui réfléchit sur la situation de l'homme, et c'est bien la mission qu'incombe à cette nouvelle espèce de philosophes. Comme le stipule Nietzsche (2000, § 44) lui-même : « Une nouvelle espèce de philosophes est en train de se lever : je me risque à les baptiser d'un nom qui n'est pas sans danger. Tels que je les devine, tels qu'ils se laissent deviner (…) ces philosophes de l'avenir pourraient avoir le droit, peut-être aussi le tort, d'être qualifiés d'hommes de tentative et de tentation ».

Comme l'interrogation nietzschéenne tourne essentiellement autour des valeurs, et que la question des valeurs se donne à lire comme le fil conducteur de sa pensée, alors, essayons de comprendre ce que vise Nietzsche en mettant cette problématique au cœur de son philosopher.

3. La question des valeurs comme préoccupation philosophique

Dans Humain, trop humain I, Nietzsche (§ 20) déclare :

> Un stade, certes très élevé, de formation est atteint lorsque l'homme parvient à dépasser les concepts et les peurs de nature superstitieuse et religieuse et, par exemple, cesse de croire aux chers petits anges ou au péché originel, et qu'il a aussi désappris de parler du salut des âmes : s'il est à ce stade de libération, il lui faut encore, par la plus haute tension de sa réflexion, surmonter la métaphysique. Mais ensuite, un retour en arrière est nécessaire : il doit saisir la justification historique, tout comme la justification psychologique de telles représentations, il doit reconnaître que la plus grande

[8] Les « amélioreurs » de l'humanité.

> promotion de l'humanité est partie de là, et que, sans un tel retour en arrière, on se priverait des meilleurs résultats acquis jusqu'à présent par l'humanité.

Ce texte nietzschéen est d'une portée décisive, parce qu'il pose non seulement la question du dépassement de la métaphysique à travers la critique qu'il formule, mais aussi celle de sa compréhension comme symptôme, et qu'il faille faire la généalogie, c'est-à-dire, en défaire les articulations secrètes, montrer comment elle fonctionne mais également comment on en est arrivé là. Cette critique comme disait Wotling (2008, p.70-71), n'est rien d'autre que « l'invention d'entités imaginaires (…) reproche d'abstraction, auquel s'ajoute le reproche (c'est celui que l'on retrouve ici) de délire imaginaire, de créer (en se laissant abuser par elles) des entités imaginaires ». Toutes ces critiques montrent jusqu'à quel point, le concept de métaphysique n'avait plus les faveurs de l'auteur du *Crépuscule des idoles*, et que toute son attention était focalisée sur la question des valeurs. Cette interrogation en direction de la nouvelle table des valeurs, n'est rien d'autre qu'une préoccupation sur l'homme. Se préoccuper sur l'homme, c'est se préoccuper sur son avenir, sur sa condition en tant qu'être de valeurs.

Deux aphorismes importants tirés de *Par-delà Bien et Mal* montrent manifestement toute l'importance que Nietzsche accorde à la question de l'homme. Il s'agit des aphorismes 62 et 295. Au travers de ces aphorismes, Nietzsche souligne à grands traits l'objet essentiel de sa pensée, qui n'est rien d'autre que l'homme, car il faut réfléchir sur l'homme et que cet être encore instable, a besoin d'une méditation sur lui. Comme on peut le constater à l'aphorisme 62 de *Par-delà Bien et Mal :* « L'homme connaît, comme toute autre espèce animale, une surabondance de ratés, de malades, d'êtres en dégénérescence, d'infirmes, nécessairement en proie à la souffrance ; les cas de réussite sont toujours d'exception, chez l'homme aussi et même, eu égard au fait que l'homme est l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable, l'exception rarement vérifiée ». Un peu plus loin à l'aphorisme 295 du même ouvrage, l'on peut lire : « Il m'arrive d'aimer l'homme(…), je tiens l'homme pour un animal agréable, courageux, inventif, qui n'a pas son pareil sur terre, il sait même retrouver son chemin dans tous les labyrinthes. Je lui veux du bien : je réfléchis souvent à la manière dont je pourrais le faire progresser encore et le rendre plus fort, plus méchant et plus profond qu'il ne l'est ». Ces deux textes indicateurs constituent le fil d'Ariane de la pensée de Nietzsche, parce qu'il est question de la problématique de l'homme, de penser à nouveaux frais la question des valeurs pour que l'on parvienne à une espèce humaine plus forte et plus stable.

Le philosophe à coup de marteau, exige à ce que l'on réfléchisse sur la situation de l'homme, parce que ce dernier est encore un être incomplet, inachevé et donc instable. Par conséquent, il reste encore un être à redéfinir, à reformer afin qu'il atteigne son véritable niveau et devenir enfin, un être complet et achevé. Pour parvenir à ce stade, il

suffit par conséquent, de mettre en place une nouvelle échelle des valeurs, car cette nouvelle table des valeurs favorisera la transformation de cet être encore inaccompli en un être éduqué et accompli. L'accomplissement de ce nouveau type d'homme dont le développement se trouve ainsi favorisé a permis à Nietzsche de mettre en place sa philosophie de l'élevage. Cette nouvelle espèce humaine, c'est ce que Nietzsche appelle par « la plante-homme, dont l'aspect, la nature, la croissance varient selon les sols et les climats, c'est-à-dire les valeurs à partir desquelles elle s'oblige à vivre » (Nietzsche, 2000, introduction, p.30). C'est par la création ou l'élaboration d'une nouvelle échelle des valeurs, mission assignée au philosophe de l'avenir[9] que va s'opérer la transformation de l'homme. Cette élévation de l'homme en un être complet, constitue incontestablement la mission essentielle du philosophe. Une mission basée essentiellement sur l'éducation et la transformation de l'homme, qui constituent à leur tour le socle même de la pensée nietzschéenne. Comme dit P. Wotling (2016, p.14) :

> Touchant aux valeurs, c'est inévitablement aux formes prises et susceptibles d'être prises par la vie humaine que touche la philosophie. C'est ce qui explique la caractérisation que Nietzsche donne du philosophe, trop longtemps confondu avec un savant – caractérisation rigoureuse, qui découle directement de la découverte de la fondamentalité du conditionnement par les valeurs.

La mission du philosophe c'est de comprendre que l'homme est à la fois essai et passage. Il est essai, parce qu'il est encore au stade de son expérimentation et de sa tentation. Il se cherche encore parce qu'il n'est pas encore arrivé. Mais pour arriver au stade attendu, il doit forcément se transformer en passage. Il est un passage, parce qu'il constitue le lieu de sa propre transformation et de sa véritable progression. C'est pour cette raison qu'il est jusque-là considéré comme un essai et un être en chantier. À ce propos, P. Wotling (2016, p.16) écrit :

> Il y a philosophie lorsque l'on comprend que l'homme fut un essai opéré sur les possibilités de vivre : la philosophie elle-même prend ultimement la forme de cette tâche transformatrice que Nietzsche appelle métaphoriquement « élevage » (…) c'est pourquoi la philosophie de l'avenir se présente comme étroitement liée à cette tâche d'élevage (…) la tâche qui s'impose véritablement au philosophe est de créer, puis d'imposer, des nouvelles valeurs, geste qui se justifie, on l'a dit, non pas en ce que ces valeurs seraient plus

[9] « Le terme « avenir » ne renvoie donc pas uniquement au cours des événements situés au-delà du présent, mais bien plutôt à la capacité d'une manière particulière de vivre, à perdurer, à se développer et surtout à s'intensifier, c'est-à-dire à s'épanouir. C'est du fait même de son exigence de radicalité que la philosophie se découvre orientée vers l'avenir. Et c'est aussi pourquoi elle est conduite à considérer l'homme, tel qu'il a existé jusqu'alors, comme une expérimentation » (P. Wotling, 2016, p. 13-14 ».

> vraies, ni plus justes, mais en ce qu'elles feront advenir un renforcement de l'homme, en ce qu'elles susciteront – à long, à très long terme – l'apparition d'un type humain nouveau, tirant les leçons de « l'essai » que fut l'homme jusqu'alors, un type plus sain et plus fort.

De ce qui précède, nous pouvons clairement affirmer que la question de l'homme demeure le problème central de la philosophie de Nietzsche. Pour le philosophe de la volonté de puissance, il n'y a pas d'autres questions qui seraient au-dessus de la question de l'homme, et que réfléchir sur cet être, c'est méditer sur la problématique des valeurs, qui apparaît comme l'interrogation essentielle de tout philosopher. C'est pour cela, qu'entrer dans le corpus nietzschéen implique d'abord et avant tout la compréhension de ce déplacement, de cette transformation de l'homme d'essai en surhumain. Le passage de l'essai en un être complet, signifie en d'autres termes, que l'homme quitte la phase inférieure pour accéder au surhomme, parce que « toute la problématique philosophique de Nietzsche s'appuie sur cette idée, déjà présente (…) que l'homme n'est pas l'incarnation d'une essence stable, que l'homme n'a pas d'essence, ni de nature propre déterminée, mais qu'il est une forme variable, toujours en cours de métamorphose » (P. Wotling, 2016, p. 268).

Conclusion

Au terme de notre réflexion, nous pouvons retenir que l'histoire du vocable de métaphysique, est restée une histoire mouvementée et complexe, à tel point les philosophes ne cessent de s'interroger sur son statut réel. En traversant le corpus philosophique de Nietzsche, on s'aperçoit que la métaphysique en tant que concept est pratiquement absente, en dépit de quelques rares occurrences que l'on peut retrouver dans quelques ouvrages du philosophe. On constatera d'ailleurs que ce concept n'est pas trop utilisé par Nietzsche, et qu'en lieu et place du terme « métaphysique », Nietzsche préfère utiliser la notion de valeurs, parce que ce vocable nous conduit inévitablement à la question de l'homme. Par conséquent, la question « qu'est-ce que l'homme ? » et comment faire pour le transformer, occupe une place centrale dans la philosophie de Nietzsche. Pour l'auteur d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, l'homme est un être en chantier que l'on doit absolument transformer. Cette transformation de l'homme en surhomme se fera par le biais de l'élevage, entendu comme processus éducatif qui permettra à l'homme de devenir un être complet et stable. L'intérêt de cette réflexion consiste à montrer toute l'importance qu'occupe la question de l'homme dans la philosophie de Nietzsche. Autrement dit, en privilégiant le mot « valeurs » au détriment du concept « métaphysique », Nietzsche réinterroge une problématique qui est restée jusque-là au cœur de toute interrogation philosophique.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1974, *La Métaphysique*, Tome 1, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin.

AUBENQUE Pierre, 1994, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.

BRISSON Luc, 1999, « Un si long anonymat », in Jean- Marc Narbonne et Luc Langlois, *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin.

CAMBIER Alain, 2016, *Qu'est-ce que la métaphysique* ? Paris, Vrin.

DIXSAUT Monique, 2012, *Nietzsche. Par-delà les antinomies*, Paris, Vrin.

GREISCH Jean, 1988, *Etre et Langage, I, Introduction à l'ontologie. Le temps des fondations*, Institut catholique de Paris.

GRONDIN Jean, 2013, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, P.U.F.

HAAR Michel, 1993, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris : Tel Gallimard, 293 pages.

HEIDEGGER Martin, 1953, *Kant et le problème de la métaphysique*, Tr, fr, Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris : Gallimard.

----- 1958, *Essais et conférences*, Trad, fr, André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris : Gallimard.

----- 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard.

----- 1971, *Nietzsche I*, trad, fr, de Pierre Klossowski, Paris : Gallimard.

MARION Jean-Luc, 1999, « La science toujours recherchée et toujours manquante », in *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, sous la direction *de* Jean- Marc Narbonne et Luc Langlois, Paris, Vrin.

NIETZSCHE, Friedrich, 1975, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris : coll., folio essais, Gallimard.

----- 1991, *Le livre du philosophe*, Présentation et traduction par Angèle Kremer-Marietti. Paris, GF Flammarion.

----- 1994, *Les philosophes préplatoniciens*, textes établis d'après les manuscrits par Paolo D'Ioro, présentés et annotés par Paolo D'Ioro et Francesco Fronterotta, trad. de l'allemand par Nathalie Ferrand, Edition, l'éclat.

----- 2000, *Par-delà Bien et Mal*, traduction et présentation par Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion.

----- 2007, *Le Gai savoir*, traduction et présentation par Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion.

----- 2007, *Crépuscule des idoles*, traduction originale et analyse d'Éric Blondel, Paris, Hatier.

----- 2012, *Aurore*, traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, Paris, GF Flammarion.

----- 2019, *Humain, trop humain I*, traduction inédite et présentation de Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion.

----- 2019, *Humain trop humain II*, traduction inédite d'Éric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, Paris, GF Flammarion.
TIERCELIN Claudine, 1995, « La métaphysique », in *Notions de philosophie, II* sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard.
WOTLING Patrick, 1995, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, collection « Quadrige».
----- 2008, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche,* Paris, Flammarion.
----- 2013, *Le vocabulaire de Nietzsche,* Paris, Ellipse.
----- 2016, *« Oui, l'homme fut un essai » : La philosophie de l'avenir selon Nietzsche,* Paris : PUF.

Bergson et Levinas : de la double structure métaphysique de la rencontre de l'autre à l'institution d'une fraternité humaine universelle

Amani Albert NIANGUI
Université Alassane Ouattara
nianguia_albert@hotmail.com

Résumé
La socialité de l'homme qui le destine à la coexistence avec ses semblables dans un espace donné, l'implique dans la logique existentielle de l'intersubjectivité. Mais, du seul fait que les consciences sont qualitativement animées de l'intérieur par l'intentionnalité, le vivre-ensemble ne peut se réduire à une simple juxtaposition spatiale des individus. Cette réalité donne aux rapports sociaux ou intersubjectifs de nous introduire à une philosophie de type personnaliste qu'on retrouve sur la même trajectoire métaphysique des philosophies bergsonienne et lévinassienne. Or le point d'ancrage éthique de ces dernières, est la réalisation d'une fraternité universelle gage de relations humaines paisibles.

En nous inscrivant dans un cadre comparatif, il nous appartient alors, de révéler les points de discordance et de concordance des deux philosophies. Toutefois, cela ne peut se comprendre qu'à partir de ce qui est révélé en elles comme la double structure métaphysique de la rencontre d'autrui et de la liberté dans les relations intersubjectives.

Mots clés
Amour, Autrui, Fraternité, Humanité, Rencontre.

Abstract
The sociality of man who destines him for coexistence with his fellows in a given space involves him in the existential logic of intersubjectivity. But, just because consciousnesses are qualitatively animated from the inside by intentionality, living together cannot be reduced to a simple spatial juxtaposition of individuals. This reality allows social or intersubjective relationships to introduce us to a personalist-type philosophy that we find on the same metaphysical trajectory of the Bergsonian and Levinassian philosophies. However, the ethical anchor of the latter is the achievement of a universal brotherhood, a pledge of peaceful human relations. By inscribing ourselves in a comparative framework, it is then up to us to reveal the points of discordance and agreement of the two philosophies. However, this can only be understood from what is revealed in them as the double metaphysical structure of the encounter with the other and of the freedom in intersubjective relations.

Keywords
Love, Others, Fraternity, Humanity, Meeting together.

Introduction

La dépendance naturelle des individus les uns des autres justifiant dans le cadre de l'existence sociale, l'intersubjectivité, est restituée par l'idée que l'individu n'est pas simplement avec, mais pour-autrui. De là, est évoquée l'idée de la prégnance et surtout de la priorité de la vie communautaire sur la vie individuelle ou insulaire comme celle du repli sur soi. Mais que la rencontre et l'existence des uns et des autres dans l'espace social soient potentiellement ou effectivement conflictuelle, cela est un fait qui paraît être un droit d'une nature humaine reconnue comme potentiellement et effectivement agressive. Cet état de chose nous conduit à dire que la possibilité d'une existence sociale paisible relève du devoir-être comme d'une espérance sociétale universelle. Pour nous, cela signifie que la vie en société doit être structurée horizontalement par un fondement éthique susceptible d'entretenir la flamme du sentiment d'amitié à l'état germinal dans la nature de l'homme perfectible.

Dans tous les cas de figure, la relation amicale et conflictuelle est, dans une perspective bergsonienne, symptomatique de la double tendance naturelle des individus à l'égoïsme et à la socialité. Mais toujours est-il que l'individualité qui génère ledit égoïsme a plus de réalité ontico-phénoménologique que la société considérée comme un tout structurée par l'intelligence spatialisante. C'est pourquoi, il faille se rendre à cette évidence que l'existence sociale des hommes se joue sous le mode de la distance spatiale et physico-corporelle. Toutefois, la distance spatiale tout aussi naturelle entre les hommes, donne à leur existence sociale, d'être fondamentalement coexistence. Il y a la séparation spatiale entre les hommes que consacre à l'échelle individuelle, leur corporalité respective en même temps que leur disposition idiosyncrasique. Mais, il se trouve que celle-ci dans ses manifestations, et ce sous le rapport de l'intersubjectivité, se mue en une sorte de phénoménologie de la distanciation sociale, œuvre de l'intelligence séparatrice et égoïste. Son mode effectif est le retour réflexif sur soi qui se mue sur le plan social, en repli sur soi impliquant une fermeture à l'autre.

Cependant, force est de savoir que c'est la distance naturelle due à notre singularité corporelle et la distanciation sociale, œuvres de l'intelligence égoïste, qui nourrissent, à rebours et ce dans les consciences, le désir métaphysique de rapprochement amical natif les unes des autres. Envisagée sous le rapport de la transcendance, la rencontre de l'autre dans l'espace social, se double d'une exigence éthique dont la nature pour être essentiellement métaphysique, n'a pas moins une portée spirituelle. C'est bien-là, la thèse que nous voulons défendre dans cette étude comparative entre Bergson et Levinas. Elle s'inscrit dans l'épaisseur métaphysique de la thématique de la rencontre communicative et communionnelle des consciences.

En fait, en partant de Bergson à Levinas sur la ligne de la rencontre de l'autre, il y a un point de rupture corrélatif à un point de

complémentarité. C'est que, d'un point de départ différent, on arrive néanmoins avec eux, à un point d'arrivée pour ainsi dire à une finalité éthico-spirituelle commune : il s'agit de hâter à l'avènement d'une fraternité humaine où l'amour des uns pour les autres puisse se réaliser. Tel est l'objectif heuristique de cette étude.

De ce point de vue, notre étude ne manque pas d'intérêt pratique dans un monde où l'exigence de paix et d'amour rend compte à rebours, d'un univers social crisique parce que cassé et séparé. Cela est thématisé de part et d'autre chez Bergson et Levinas comme la réciprocité d'une rencontre d'autrui souvent conflictuelle qu'ils essaient de justifier et surtout d'en esquisser la solution concrète. C'est de là que, se fait jour d'une part, chez Bergson, une relation éthico-sociale à partir de l'expérience de la durée au-delà du temps ordinaire, et d'autre part, chez Levinas, à partir du Visage de l'autre au-delà du simplement visible. Tout compte fait, il y a chez Bergson et Levinas, une sorte de transcendance immanentiste qui structure métaphysiquement leur éthique respective.

Dès lors, cette éthique basée sur la transcendance en forme d'immanence à partir de cette Durée au-delà du temps spatialisé chez Bergson, et de ce Visage au-delà du visage corporel chez Levinas, ne nous achemine-t-elle pas vers une spiritualisation des relations intersubjectives ? Mais ce point d'arrivée en termes de finalité commune, peut-il justifier un cheminement méthodologique et philosophique similaire chez les deux philosophes ? Par ailleurs, si le cheminement pour ainsi dire la méthodologie n'est pas la même, n'est-il pas, à l'analyse, indiqué que ces derniers font la promotion de l'amour de l'autre sur la base d'une fraternité humaine universelle ?

Notre méthode est de type phénoménologique et comparatif. Elle nous donnera de mettre en perspective critique, la thématique de la rencontre de l'autre telle qu'elle se fait jour dans la philosophie de Bergson et celle de Levinas pour en dégager l'originalité de chacune. Cela se fera à partir de l'idée qu'il y a chez ces derniers, une double structure de la rencontre sociale d'autrui qui s'achève dans une éthicité dont la trame métaphysique et spirituelle nous rapproche de la transcendance, si ce n'est de Dieu lui-même.

Par ailleurs, ladite méthode usitée, nous permettra de montrer en quoi la position de l'un et celle de l'autre laissent se dévoiler des points de discordance. Cela se joue en regard de leur approche respective d'autrui et surtout de sa responsabilité actancielle adossée à sa liberté qui s'enracine dans un univers social où les consciences sont données les unes extérieures aux autres. Mais, il faut comprendre avec Levinas (2019, p.75) que « l'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifeste par l'extériorité spatiale ». Cela s'explique par le fait que nous sommes dans la sphère des relations intersubjectives où les sentiments qui les qualifient sont de trame éthique.

1. De l'idée d'une existence humaine inauthentique chez Bergson et Levinas

Autant les philosophes politiques comme ceux du contrat social ne peuvent concevoir une société sans organisation étatique, autant ils ne peuvent se l'imaginer sans un agrégat d'individus. Mais, si on parle d'unité agrégative d'individus, il est exprimé-là, implicitement l'idée d'un lien qui les unit. En envisageant ainsi ce lien et sa fonction, on peut arguer qu'ils ne sont pas réductibles à de simples objets qui, entretenant une relation d'extériorité entre eux, n'ont rien en commun si ce n'est l'espace physico-social. En effet, les individus réunis dans un cadre socio-spatial, ne le sont pas comme le sont les objets, réduits à l'« il y a »[10] anonyme. Ils sont au moins liés par la fraternité consanguine, l'amitié et par des intérêts quelconques.

L'ensemble des individus peut être considéré comme un seul individu sous l'identité d'un moi sensible. Il n'est pas simplement en rapport factuel avec les autres, mais en relation vivante avec ces derniers. Toujours est-il que selon C. Pelluchon (2012, p.288), « le moi est localisé, il est ici, ce qui signifie qu'avant toute projection, je me saisis par le fait de me tenir. Cette référence de soi à soi que décrit le fait de se tenir est le point de départ, le point zéro de toute expérience » existentielle. Le moi sensible et vivant nous tient et retient dans ce que Levinas a appelé *l'élémental*, entendu comme le fond commun des choses sans propriétaire. N'est-ce pas cela qui apparaît chez Bergson comme la matière, support de la vie et de tout existant se présentant comme l'élément matriciel dans lequel l'intelligence opère à son aise ?

En effet, le monde social bergsonien étant celui de l'intelligence innervant un Moi égoïste arrimé aux pesanteurs de la matérialité, il est chez Levinas, un monde de l'intéressement jouissif qui s'achève dans l'insouciance vis-à-vis de l'Autre. Mais, chez Levinas, l'individu est, par son visage, une subjectivité dont la présence imposante se fait par la radicale présence de sa corporéité qui, cependant, ne manque pas moins de qualité métaphysique. Or cela, du point de vue bergsonien, est la configuration d'une existence des hommes vue du dehors dans le prisme de l'intelligence spatialisante.

1.1. De la corporéité du visage lévinassien comme produit de l'intelligence spatialisante chez Bergson

Comme chez Aristote, la philosophie bergsonienne est d'abord et avant tout, une philosophie de la vie et plus précisément de la genèse ontico-ontologique des êtres vivants. Selon Bergson, si la vie est naturellement évolutive, c'est en raison d'une énergie qu'il a appelée de façon atypique, l'Élan vital générant par un mouvement de liberté, lesdits êtres vivants. Et pour cause, dit-il, « c'est en suivant d'aussi près que possible les données de la biologie que nous étions arrivés à la

[10] Le monde des objets captant et accaparant les désirs des individus dans une jouissance qui favorise l'insouciance en regard de l'autre.

conception d'un élan vital et d'une évolution créatrice » (H. Bergson, 1995, p.264).

Mais, parce que Bergson n'a pas observé de l'extérieur, les êtres vivants, il a pu découvrir au-delà de l'empiricité de l'évolution, la réalité irrépressible du changement qui leur est intérieur et consubstantiel. Celui-ci, considéré par sa trame métaphysique, a été élevé à une réalité spirituelle sous le nom de durée créatrice de l'imprévisible nouveauté du fait de l'élan vital qui l'anime. Toutefois, la vie évolutive en tant que durée, témoigne de son caractère dynamique dans son rapport avec la matière. C'est ce qui fait que dans son extériorisation dans cette dernière, il se crée une pluralité infinie de formes viables et vivantes. Comme

> …un obus qui a éclaté, ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive - due à un équilibre instable de tendances - que la vie porte en elle » (H. Bergson, 1996, p.99).

Or de l'évolution de la vie qui a abouti à l'homme, se sont développées deux facultés distinctes et complémentaires, à savoir l'intuition et l'intelligence. Leur différence ontologique, se double d'une différence épistémique. Ainsi, tandis que l'intuition est tournée vers l'intériorité de la vie, l'intelligence quant à elle, est orientée vers son extériorité, vers la matière, principe d'individuation.

En effet, l'individuation, l'égoïsme et le conflit étant des tendances immanentes à l'intelligence, il faut dire qu'ils sont symptomatiques du vivre-ensemble qui suppose un enracinement social commun sur un territoire donné. C'est pourquoi, selon Bergson, « s'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres intelligences. Or, il est difficile d'imaginer une société dont les membres ne communiquent pas entre eux par des signes » (H. Bergson, 1996, p.158). Ces signes par la médiation desquels les individus, dans le cadre social, communiquent, participent selon Levinas, d'un appel adressé à l'autre en rappel de sa présence éthique et signifiante à partir de son visage. De ce point de vue, on peut affirmer que c'est l'intelligence qui, par son extériorité, nous introduit à la rencontre de l'autre par son visage.

De Bergson à Levinas, il y a deux approches de la socialité de l'homme. Elles sont différenciées mais leur l'intelligibilité les rend complémentaires par cercles concentriques. Chez Bergson, l'existence sociale de l'homme découle de l'évolution de la vie du côté de l'intelligence. Quant à Levinas, il part de cette existence sociale comme une réalité de fait. Dans les deux cas, *individu* et *société* sont deux réalités génétiquement réductibles l'une à l'autre. La socialité est ainsi, « à l'état de simple tendance, elle est partout dans la nature. On a pu dire que l'individu était déjà une société (…) » (H. Bergson, 1996, p. 121).

De cet état de choses, même une approche ontologique de la vie sociale doit se référer à l'existant comme un individu concret. C'est dans ce sens que Levinas propose un dépassement de la phénoménologie ontologique qui ne saisit l'individu que dans son ipséité (sujet abstrait) plutôt que dans son étance. Cela n'est-il pas justifié chez N. Berdiaeff (1936, p. 49) pour qui, « la vérité est bien dans le sujet, mais ce n'est pas dans un sujet qui soit vis-à-vis de l'objet et par suite se détourne de l'être, c'est dans le sujet en tant qu'existant » individuel ?

1.2. De la prégnance de l'existence individuelle sur l'existence communautaire : tendance de l'individu à la clôture sur soi

Si nous passons de l'existence à l'existant, il faut convenir avec Bergson et Levinas tout comme avec les philosophes individualistes, que l'existence humaine et la notion d'humanité n'ont de sens et de réalité qu'à travers les individus. Il en est ainsi des rapports de ces derniers à la société considérée comme un Tout dont ils sont les parties constitutives, lui donnant une existence concrète. D'ailleurs, on ne peut pas s'imaginer une société humaine sans individus vivants sans immersion dans le monde des nourritures (Levinas) ou de la matérialité (Bergson). Bergson dira que l'élan vital dans sa spiritualité, n'a d'effectivité que dans son rapport avec la matière qu'elle traverse en l'impactant.

Cette traversée de la matière par la vie évolutive, a une portée ontologique. Elle produit la multiplicité quantitative des êtres vivants sur notre planète. Sur le plan socio-anthropologique, il s'agit des individualités ordinaires et exceptionnelles. Ce sont elles dont l'élan vital se sert à l'échelle éthique pour insuffler à la société humaine structurée par l'intelligence, la spiritualité dont elle a besoin pour aller plus loin. Mais, en tant que faculté structurante des sociétés humaines, l'‘intelligence fait que ces dernières sont toutes closes.

En effet, l'intelligence qui nous destine à la vie sociale, est le moteur métaphysique de l'égoïsme de l'homme. C'est la vie qui évolue dans la matière, qui produit et reproduit par sa dynamique interne, les individus, eux-mêmes animés de l'intérieur par l'égoïsme naturel de l'intelligence. Il y a alors une prégnance de la vie individuelle minée en creux par notre égo. Cela fait que vivre en société ne va pas de soi, et n'est pas tout aussi paisible qu'on le pense. C'est cela qui fait que l'existence individuelle a plus de poids sur la balance quant au rapport entre l'intérêt de l'individu et ceux de la vie communautaire.

Mais que la présence de l'individu soit socialement conflictuelle, cela laisse entrevoir l'exigence d'une relation éthique dans laquelle, « […] une façon nouvelle du Moi de se comprendre et de se comporter selon l'ouverture positive à l'Autre dans sa radicale différence » (S. Banaba, 2017, p. 49) est envisagée pour être en projet dans toute forme de philosophie de l'existence.

2. De l'exigence de relations humaines éthiques : une invitation bergsonienne et lévinassienne à un dépassement de l'extériorité sociale

Les relations interindividuelles sont plus conflictuelles que pacifiques. C'est ce qui fait que l'exigence de les fonder éthiquement reste un enjeu et une préoccupation majeurs au cœur de la philosophie politique et existentielle. Mais le pouvoir politique a beau être légitime ou fort, le fait que son action soit exécutée comme une force extérieure aux individus-citoyens, laisse entrevoir des préoccupations éthiques qui sont très souvent analysées sous l'angle des droits de l'homme. Mais chez Levinas, il faut partir du visage pour aller au-delà et cerner en lui, l'Infini comme son point d'ancrage éthique. C'est à cette condition qu'on peut selon lui, fonder éthiquement les relations intersubjectives. Le principe est que selon lui (2016, p.79), « l'accès au visage est d'emblée éthique » : autrui me parlant et même par sa simple présence à moi, se révèle en lui, une injonction éthique. Pour nous, cela implique qu'il faille parvenir à surmonter l'égoïsme de l'homme intelligent de type bergsonien.

De ce qui précède, on voit qu'en partant de Bergson à Levinas, on évoque une extériorité propre à l'individu. Ce dernier, parce qu'il est surdéterminé par son intelligence égoïste, la signifiance éthique du visage de l'autre ne l'émeut pas. En fait, vu l'insuffisance de l'extériorité de l'intelligence et du visage de l'autre à rendre éthiquement authentique son rapport à son semblable, certaines thèses bergsonienne et lévinassienne sont comme une invite à une prise en compte de l'intériorité du soi. Elle est comme la voie indiquée pour une ouverture effective à l'autre homme. C'est que selon N. Berdiaeff (1936, p.96), « en moi et en autrui, le corps n'appartient pas seulement au monde objectivé, il relève de l'existence intérieure ; et en moi et en autrui l'existence interne ne dépend pas seulement de sa projection dans le monde, elle manifeste l'intimité de l'être même ».

2.1. De l'intériorité du soi à la découverte bergsonienne de l'éthicité métaphysique de l'autre homme chez Levinas

La vie qui évolue sur notre planète et charrie les êtres vivants a, selon Bergson, une double facette. Elle a une intériorité et une extériorité qui sont opposées. Mais, dans leur opposition, elles se complètent comme il en est des facultés d'intuition et d'intelligence. Du point de vue épistémique, elles se prêtent un mutuel secours dans la connaissance des facettes intérieure et extérieure de la vie. Elles sont des facultés de connaissance qui se présentent comme des dualités qui ne peuvent réciproquement s'exclure, car ontologiquement, elles se compénètrent.

L'évolution générale de la vie est celui d'un élan vital dont l'énergie est l'amour avec la durée comme sa trame spirituelle. Il pourrait, dans sa dynamique évolutive, ressembler à un mouvement créateur en une double nature. L'une, qui, devenant de moins en moins

matérielle, va revêtir une spiritualité, et l'autre, devenant de moins en moins spirituelle, va s'envelopper d'une matérialité. Tout se passe comme si de l'extériorité à l'intériorité de la vie, ledit mouvement créateur passe de la matérialité à la spiritualité et inversement.

Si la différence entre la nature matérielle et spirituelle du mouvement créateur de la vie évolutive est de degré ou de proportion, sur le plan anthropologique, il n'en est pas de même. En effet, il y a entre les deux, une différence ontologique tranchée. Mais, celle-ci est fonction de l'intelligence et l'intuition qui sont des facultés qui rendent l'individu capable de dépasser son humaine condition ; l'une par la technique et l'autre par la spiritualité.

En effet, sur le plan anthropologique, on peut dériver, à partir de l'intelligence et l'intuition, deux types de personnalités de nature différente et opposée. Cette opposition est si radicale entre les deux si bien que pour passer de l'une à l'autre, il faut une sorte de mutation ontologique. Cela n'est possible que par un effort philosophique qui permet, selon Bergson, de dépasser la condition humaine. Et d'ailleurs, n'est-il pas indiqué que « le but de la vie est de se libérer de la matière » (D. Tellier, 2018, p.145). Libérée de la matière (son contrepoids), en effet, la vie atteint un niveau de spiritualité élevé qui justifierait l'idée bergsonienne selon laquelle l'univers est comme « une machine à faire des dieux » (H. Bergson, 1995, p.388), des personnalités mystiques. Par contre, l'homme intelligent chez Bergson, est l'homme ordinaire. Incliné vers la vie jouissive, et égoïste, il est sans souci de l'autre. Voué aux pesanteurs de la matérialité de l'existence, il mène une vie extérieure à lui-même. Et étant extérieur à lui-même, il est sans personnalité intérieure et sans liberté pour être responsable de lui-même et d'autrui. Tout compte fait, « il se satisfait du monde extérieur dont il dépend et qui le nourrit, et de plus il aime cette dépendance » (F. Perez, 2016, p.107-108). L'homme ordinaire, ne faisant pas l'expérience de la vie dans la durée et par conséquent, celui de l'amour qui est sympathie avec autrui, ne peut savoir qu'au-delà de la matérialité du visage, il y a toute la pesanteur spirituelle de la personne humaine. La spécificité ontologique de cette dernière est qu'elle « s'individualise de l'intérieur comme un moi, se présentant ainsi de face (…) » (F. Perez, 2016, p.80). Il appréhende le visage de l'autre objectivé par le schème de la quantité. Tournée vers l'extériorité bergsonienne et l'élémental lévinassien, l'intelligence opère « une véritable matérialisation du soi qui donne une allure relâchée à son existence » (N. Kisudiki, p.168). Ainsi cerne-t-il le visage de l'autre comme une réalité chosique et simplement comme l'attribut d'un individu. Or, le regard ne se laisse pas saisir. Il n'est pas objet de connaissance comme une réalité extérieure car,

> l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même

> remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas (E. Levinas, 2016, p.79-80).

Le monde social bergsonien est celui de l'intelligence de l'homme ordinaire. Ayant une affinité élective avec la matière, l'intelligence ne peut pas nous donner d'accueillir l'autre sans intérêt ou sans le réduire à l'avoir. Or pour Levinas, ''habiter'' signifie toujours « une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain" » (E. Levinas, 1971, p.166-167). Dans une perspective bergsonienne, cet ''habiter'' commence dans la durée intérieure lieu métaphysique de la maturation de notre personnalité qui est création de soi par soi. L'extériorité du visage qui m'ouvre spatialement au monde doit être admise comme le reflet de son intériorité spirituelle. Celle-ci doit être ce qui (r)anime l'émotion d'amour qu'on a pour lui. Il y a ce que Bergson appelle une connaissance par le dedans de la durée des choses[11]. C'est cette connaissance par le dedans qui me donne de rentrer en sympathie avec autrui. Elle est bien différente de celle opérée de l'extérieur, par l'intelligence humaine. Et pour cause, selon Bergson (2013, p.181),

> [l'] intuition [est] la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle.

Corroborons la pensée de Levinas par celle de Bergson. Le faisant, nous admettrons que le sens commun qui réduit tout l'individu à la matérialité (de son visage), fait l'office de l'intelligence. En effet, celle-ci procédant par analyse, saisit du visage d'autrui, son extériorité attributive à laquelle il ne peut se réduire. Il faut nécessairement se mettre en rapport d'intériorité avec lui, dans la durée. Avec Bergson ainsi que le dit J.L. Vieillard-Baron (2010, p.475), « l'élan vital n'est pas l'ultime signification du temps de la durée bergsonienne. Dans *Les deux sources,* la durée devient vie interhumaine. La durée devient le fait qu'un homme peut lancer un appel à l'intériorité de l'autre homme » et auquel il doit répondre : « me voici ! », selon les mots de Levinas. L'intériorité spirituelle du soi, de cette expérience épurée de la matérialité et de la sensualité, est centrale chez Bergson et Levinas quant à l'accès éthique à autrui. Elle conduit à la découverte métaphysique du visage autre que chosique et de la personnalité de l'autre comme durée intérieure fondant éthiquement les relations

[11] L'intuition de la durée, selon Vieillard-Baron (2010, p.460), Levinas la reconnaît comme « le lieu de la réhabilitation de la vie intérieure » même si Bergson parle d'intériorité de la durée.

intersubjectives. Tout commence par l'élan sympathique qui m'enjoint d'avoir une communion vitale avec l'autre.

2.2. De la sympathie pour l'autre homme comme principe bergsonien d'accès éthique au visage lévinassien

Il est certes, hors de sens d'imaginer une société sans individus. Mais si ceux-ci sont envisagés sans intériorité spirituelle, ils sont comparables à des objets sans vie. Lesdits individus ne peuvent, dans ce contexte, être dits sujets éthiques ou personnes. Leur présence et leur visage n'auraient pas de sens et de valeur éthico-morale du point de vue lévinassien. Aussi dans une logique bergsonienne, peut-on justifier cela par le fait même qu'ils sont surdéterminés par l'intelligence objectivante et réificatrice. Et égoïste et réflexive, elle fait que lesdits individus sont fermés les uns aux autres. Comment alors trouver un trait d'unité métaphysique entre eux pouvant fonder une éthique de l'agir humain ?

En effet, les relations intersubjectives sont moins paisibles. Cela est dû à la séparation ontologique induite par la prégnance de l'égo ou de l'individualité pure et dure. La vie évolutive produit, par le biais de l'intelligence spatialisante, la multiplicité quantitative par son affinité ontologique avec la matière. Dans le contexte social, elle génère des individualités exceptionnelles ou non, par lesquelles l'élan vital s'exprime anthropologiquement.

Dans la création propre à l'élan vital ainsi qu'elle se manifeste dans le monde social, on sait qu'entre la tendance à l'individuation à l'association, il y a convergence de deux forces opposées : « chaque actualisation de l'élan en une espèce est marquée par deux tendances antagonistes : une tendance à s'individuer et une tendance à s'associer » (N. Kisudiki, 2013, p.81). Tout se passe comme si dans la perspective de la création chez Bergson, les deux tendances bien qu'opposées, sont liées, comme le problème à sa solution. C'est de ce point de vue et surtout dans le contexte social que, « dans cette pensée de la création, l'humanité apparaît comme une des solutions proposées par la vie pour déjouer, avec des moyens finis, sa propre finitude » (N. Kisudiki, 2013, p.35). Mais, il faut que cette condition humaine de la division entre les hommes, soit surmontée pour créer un environnement social paisible.

Jusqu'ici, l'idée qu'à l'origine de la séparation sociale entre les individus, se trouve l'intelligence est largement démontrée. Cette dernière est en ce sens, comme le problème que la vie évolutive qui est durée, crée elle-même dans son rapport avec la matière. Or le problème en question, est le fait de l'intelligence elle-même. Dans ce cas, il est tout à fait indiqué que la solution ne peut que relever d'une vie intuitive implémentée par les personnalités mystiques. Et pour cause, ainsi que le signifie N. Kisudiki (2013, p.25), « (…) la dimension créatrice de la vie se concentre sur un problème précis, problème pour lequel la thématisation du niveau anthropologique

forme l'esquisse d'une solution ». Ces personnalités mystiques sont plus qu'humaines parce qu'elles ont pu surmonter leur humaine condition à force de vie intuitive. Elles ont pu dominer les pesanteurs de matérialité séparatrice inhérentes à l'intelligence égoïste.

Or cela n'est effectivement possible que par la sympathie qui est l'énergie d'amour. Seule celle-ci peut me donner de vouloir coïncider ontologiquement, si on ne s'en abuse, avec autrui. Et pour cause, l'intuition qui est négation de la matérialité est,

> communion sympathique avec l'ensemble du vivant. La sympathie est la capacité d'appréhender quelque chose d'extérieur du dedans et de ressentir avec (*syn-pathos*). La possibilité de cette communication vient de ce que nous pouvons être d'abord en contact avec nous-mêmes (…). Pour peu que nous suivions alors cette direction, nous pouvons entrer en contact avec le vital, c'est-à-dire avec ce qu'il y a d'élan de vie au fond de nous, et dès lors notre conscience s'élargit. Elle embrasse plus que notre seule existence, elle atteint les autres consciences qui ont le même principe qu'elle, savoir l'élan vital. Se dévoile alors, par cette communication sympathique, le domaine propre de la vie qui échappe à l'intelligence : compénétration réciproque (…) (D. Tellier, 2018, p.45).

À ce stade de notre analyse, il apparaît que la destination sociale de l'homme est chez Bergson, le fait de l'intelligence. Mais la matérialité partitive (multiplicités distinctes) qui lui est immanente, donne aux individus d'être égoïstes et socialement séparés. C'est cela qui fait que l'accès au visage d'autrui ne peut être éthique ainsi que Levinas le constate. Mais, Bergson évoque une vie intuitive en position de domination sur la matérialité et l'élan égotique de l'intelligence. Il s'agit de la sympathie par laquelle je peux coïncider avec autrui, dans l'intimité de son être. La sympathie dont la force vivante est l'amour, est le principe d'unité des consciences rendant possible la réciprocité d'une relation éthique entre elles.

Au demeurant, si sous ce rapport, la thématique de l'amour d'autrui rapproche Bergson et Levinas dans une sorte d'« intuition existentielle de la présence de l'autre attestée par le visage (…) » (J. L. Vieillard-Baron, 2010, p.470), il ne manque pas des points de discordance qui les séparent. Il s'agit de la question de la liberté qui est strictement personnaliste chez Bergson. Mais, chez Levinas à partir de la responsabilité éthique de l'humanité sur l'épaule de chacun, je dois assumer à partir du principe de la substitution, son acte libre. Mais, il faut préciser qu'au sens bergsonien, l'acte libre d'autrui ne peut se réduire au mien propre auquel mon moi profond s'identifie, dans sa propre durée.

3. De la communion sympathique comme coïncidence du soi avec la liberté et la responsabilité de l'autre : concordance et discordance entre Bergson et Levinas

Les philosophes politiques comme ceux du contrat social, en voulant justifier la légitimité du pouvoir politico-étatique, ont pris pour point de départ théorique, la nature agressive de l'homme. Mais, la réalité est que ce qui paraît être une solution théorique est devenu un problème pratique épousant les contours des contingences intersubjectives liées à la nature humaine. En effet, la violence politico-étatique dont la légalité le dispute à sa légitimité, montre que la quête de l'harmonie sociale est fonction de rapports intersubjectifs conflictuels. Chez Bergson, il faut mettre en perspective problématique, l'intelligence et l'intuition en tant que facultés épistémiques dont les enjeux et portées anthropologiques sont avérés.

Dès lors, l'agressivité naturelle, qui du point de vue bergsonien, relève de l'impulsion de l'intelligence égoïste et séparatrice, n'a-t-elle pas un contrepoids métaphysique qui rende l'homme capable d'initiative de paix ? Si l'accès au visage d'autrui dans les sociétés humaines est loin d'être éthique, la solution bergsonienne n'est-elle pas aussi du côté de la vie intuitive dont l'énergie est l'amour ? Si oui, comment cela est-il possible ? En outre, si le visage est trace de l'Infini, l'épiphanie du visage ne permet-elle pas à Levinas de fonder une éthique à partir d'une fraternité humaine présente chez Bergson, construite sur la base de l'amour qu'on a pour Dieu ? Mais, la fraternité humaine universelle est-elle compatible avec une liberté qui me rend responsable de (l'acte) de l'autre homme alors même qu'elle est chez Bergson, celle de notre personnalité intérieure comme création de soi par soi et pour soi ?

3.1. De la responsabilité levinassienne de l'un-pour-l'autre comme mise en crise de la liberté bergsonienne du moi profond

La réalité d'une existence humaine relationnelle est justifiée dans le mythe platonicien de l'Androgyne pour indiquer que l'homme est un être-de-besoin. Il a en même temps besoin d'aimer et d'être aimé, et au plus haut point, consacrer un amour fusionnel. Aussi faut-il dire que tout cela rend compte du fait que les sentiments qui rapprochent les hommes dans un cadre social, relèvent de tendances anthropologiques originelles.

Au regard de ce qui précède, on réalise que le besoin prend la forme d'un désir qui a une double dimension ontologique et fonctionnelle. Étant l'essence de l'homme, il ne manque pas moins de donner aux individus sociaux, mêmes mus par leur égoïsme naturel, de se rapprocher par le sentiment d'amour. Tout se passe comme si l'unité originelle brisée devenue multiplicités individuelles conflictuelles, est animée d'une tension inverse de retour nostalgique à cette unité. Chez Bergson, il s'agit de tendances opposées qui sont en tension

continuelle. Il y a une sorte de dualité d'origine qui ne se maintient que par cette tension continuelle entre des tendances divergentes et complémentaires. Mais, pour Bergson (1995, p.98), si « [nous] rétablissons la dualité d'origine : les difficultés s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité ».

Allons plus loin pour revenir aux réalités sociales humaines. En effet, cette réalité pour n'être pas simplement une vérité métaphysique, est vécue dans la sphère des relations intersubjectives. Levinas (2019, p.74) a rendu cette réalité par l'idée d' « une relation originelle (…) fondée (…) dans la dialectique intérieure de la relation avec autrui » définissant selon lui (2019, p.74), « la mutualité de toute relation ». En fait, l'individu est en dette d'être ou de complétude. Et cette dernière ne peut se payer que dans la relation de l'individu avec son semblable.

De ce qui précède, il est métaphysiquement prouvé que les individus sont naturellement dépendants les uns des autres. C'est pourquoi, l'existence humaine ne peut être que socio-relationnelle. Dans ce contexte, on passe de l'individualité close et repliée sur elle-même, à la notion de personne en tant qu'intériorité ouverte sur l'extériorité sociale.

Comment cela peut-il prendre la forme sociale réelle d'une relation avec l'autre, autrement dit, comment la séparation peut-elle socialement revenir à l'unité originaire entre les individus ? Quels sont les présupposés métaphysiques en présence dans les philosophies bergsonienne et lévinassienne d'une existence humaine relationnelle prélude à une communion entre les individus ?

Commençons par dire que les relations interhumaines ne peuvent être de l'ordre de la connaissance, car celle-ci suppose un sujet et un objet séparés. Elle s'achève dans une réification de ce dernier. Toute connaissance est en réalité, une objectivation où le sujet devenant objet de connaissance, est irréductible à une personne. Il est le non-Moi fichtéen comme un objet posé-là. Et dans le rapport du sujet avec la connaissance elle-même, « (…) l'acte de connaissance n'est pas un évènement qui intéresse l'être et lui soit intérieur ; il est au contraire absolument extrinsèque à lui ; il est de nature logique et nullement spirituelle » (N. Berdiaeff, 1936, p.53). Un tel acte de connaissance n'est ni vivant ni communionnel. C'est cela qui fait que la connaissance d'autrui se solde toujours par un échec. Dès lors, il y a une exigence : dans un contexte lévinassien, ainsi que le dit R. Bãdoi, (2008, p.171), le « désir métaphysique devient ouverture vers l'Absolu qui est l'Autre ». Pour cela, il faut y mêler le sentiment d'amour qui n'est que l'émotion bergsonienne symptomatique de la vie intuitive comme durée spirituelle. C'est dans ce sens qu'il faut admettre avec Levinas (1964, p.51) que « (…) l'épiphanie du visage est une visitation. Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante ».

En parlant d'unité originaire pour évoquer son opposé, autrement dit, la multiplicité séparatrice, cela nous incline à traiter du sentiment qui unit, à savoir l'amour. Celui-ci est essentiellement force unitive dans la chair comme en esprit[12]. Mais, son essence pour ainsi dire le dynamisme de sa force, réside dans sa capacité à unifier des différences individuelles et antagoniques. C'est sur cette base métaphysique que la relation d'amour peut se manifester dans le sens de la réciprocité. L'amour comme sentiment émotionnel fait naître en moi, l'idée que je puisse être responsable de l'autre, ne serait-ce qu'à un niveau social.

Mais, à l'échelle éthico-métaphysique, c'est l'idée d'une fraternité universelle présente chez Bergson et Levinas qui serait le levier éthique de la responsabilité de l'un-pour-l'autre. Et J.F. Mattéi (2005, p.211) reprenant la même thématique lévinassienne parle d'un « (…) commandement éthique [qui] vient d'un appel, de l'appel du Tout Autre, au-delà de toute essence, [est] celle de l'humanité ». Le commandement éthique que réglemente l'accès éthique au visage de l'autre, peut me rendre responsable de lui par voie substitutive au nom de notre humanité commune. Toutefois, cela ne peut se réaliser que si l'humanité en son essence spirituelle et par sa souche stoïcienne divine, rend compte de la fraternité universelle comme son contenu.

Mais, la difficulté de cette responsabilité de substitution, est qu'elle est la négation de la liberté personnelle qui en est le contenu actanciel. La liberté en tant qu'acte accompli dont le sujet assume la responsabilité, est d'abord sienne même si dans le grand cercle de l'humanité, je suis responsable de lui. Cette responsabilité, du point de vue bergsonien, n'est-elle pas superficielle ? N'est-elle pas, dans une certaine mesure, à distance métaphysique de l'intimité ontologique du sujet-Moi, en raison de l'intelligence égoïste qui la structure ? Soit ! Cela pourrait-il aller jusqu'à être responsable de ses propres actes si on entend par liberté au sens bergsonien, où c'est

> (…) de l'âme entière (…), que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental (H. Bergson, 2001, p. 110) ?

Chez Bergson, être responsable d'autrui ne va pas de soi, si tant est que cela résulte d'un choix de l'intelligence calculatrice dans un cadre socio-fraternel. ''Être responsable de l'autre'' est au fond, _qu'on le veuille ou non, _ instinctivement, motivé par des intérêts individuels auxquels même la morale kantienne par devoir, ne peut résister. Cela n'est possible que si « au lieu de perdre mon temps avec des motifs qui

[12] Levinas met l'accent sur l'acte sexuel. Il l'admet comme le point optimal d'une unité fusionnelle entre le masculin et le féminin. Il en souligne la portée spirituelle au-delà de sa dimension métaphysico-ontologique. Il est comme Félix Perez (2016, p.110) le dit déjà, « l'œuvre d'identification du moi lui-même comme un égo à deux ».

me séparent de ma volonté, il me faut plutôt me laisser porter par le cours irréversible et continu de mes états psychologiques. Je plonge dans ma durée et évite ainsi de soumettre mes actions à des principes extérieurs » (K. Sarafidis, 2013, p.80). Il faut admettre avec Bergson que ces principes, en raison de la rationalité qui les structure, sont des articles de lois de l'intelligence. Celle-ci s'en sert par ruse pour promouvoir ses intérêts égoïstes. Ils sont donc loin d'être éthiques.

Or la fraternité, pour être universelle, est supra-individuelle et au-dessus des intérêts des individus et des nations. Chez Bergson, la fraternité doit surpasser l'égoïsme de l'intelligence pour se remplir d'une spiritualité comme celle de la vie intuitive du mystique. Si le mystique bergsonien libre d'une liberté intérieure qu'il assume ; par elle, il porte la cause de l'humanité, pour laquelle il peut se sacrifier comme le Christ des Évangiles. Or, il est impossible à l'homme ordinaire mû par l'intelligence de le faire, car « (…) c'est elle qui dit : « Assez de sacrifice ! Le moment est venu de penser à soi » (H. Bergson, 1995, p.95).

Mais, malgré tout, selon Bergson, la vie évolutive produit des individualités supérieures en spiritualité. Ce sont des individualités exceptionnelles qui sont, par leurs êtres et action, solution aux relations sociales conflictuelles générées par l'intelligence. Avec l'effort comme tension de leur volonté, les individualités exceptionnelles réalisent la compénétration ontologique du particulier et de l'universel dans l'intérêt d'autrui et du tiers. Ainsi,

> l'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais [elles] viennent [toutes seules], [elles] se déploient [d'elles-mêmes] dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. [Elles] représentent une énorme dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie » (H. Bergson, 1995, p.246).

Bergson affirme que, par un effet de contagion et par imitation, ils peuvent entrainer à leur suite, toute l'humanité pour « [former] ensemble une société spirituelle » (H. Bergson, 1995, p. 250). Mais, chez dernier, le couronnement d'une telle entreprise dépend d'un effort pour dépasser la condition humaine alors surdéterminée par l'intelligence séparatrice et égoïste. Mais, de même qu'entre l'âme close et l'âme ouverte, il y a celle qui s'ouvre, de même, « contre la tendance naturelle à la clôture et à la dépersonnalisation, la société peut s'ouvrir grâce aux actions des grands hommes de bien (…) » (N.Y Kisiduki, p.84), que sont les mystiques. À y voir de près, ceux-ci portent les traces de l'Infini lévinassien, marques spirituelles de la transcendance qui est Dieu chez Bergson, à la source de l'Élan vital dans la direction duquel les mystiques sont placés.

3.2. La société spirituelle des mystiques chez Bergson : de la réalisation d'une fraternité universelle et d'un accès éthique au visage d'autrui chez Levinas

Toute philosophie, dès lors qu'elle est en quête de principe fondationnel par exemple, dans l'ordre axiologique ou épistémique, ne peut échapper à la métaphysique. Il semble que cela est une logique propre à la nature humaine qui, en raison de son incomplétude ontologique, la tentation de substantiation de l'idéal ne peut que meubler la pensée en quête de vérité première. Dans cette démarche, et surtout d'un point de vue métaphysique, on va par voie de contingence décroissante à un fondement transcendant ou divin.

Qu'en est-il de Bergson et Levinas quant au projet d'une fondation éthico-métaphysique de relations intersubjectives paisibles ? En quoi la détermination d'un principe axiologique comme celui d'une fraternité universelle peut-elle rendre la rencontre communionnelle avec l'autre non conflictuelle ? Mais, une fraternité universelle sans spiritualité en termes d'émotion d'amour, peut-elle résister à l'égoïsme naturel des individus ?

Déjà, la vie qui évolue sur notre planète que présentifie les êtres vivants, a une spiritualité liée à l'intériorité de la durée ; la vie elle-même, s'originant dans l'énergie de « l'élan vital » ou Dieu. Il y a une intériorité de durée qui est centrale aux enjeux métaphysique et anthropologique de la philosophie de Bergson. D'essence spirituelle, c'est en elle que se mûrit la liberté de la personne en tant que création de soi par soi. Dans celle-ci, se révèle substantiellement la dynamique d'un élan spirituel en croissance par amplitude de plénitude ontologique.

Mais, la question du rapport entre Dieu et le monde ou les hommes, a une épaisseur anthropo-ontologique de portée théologique. Tout se résume à la problématique d'une transcendance immanente comme celle de l'Incarnation de Dieu en Christ dans la religion chrétienne. Le problème est qu'il faut dépasser le dieu des philosophes ou de l'intelligence, construit sur le plan de l'intellectualité et qui n'a de réalité que logique (Absolu, l'Un, etc.). De là, il faut pouvoir établir une relation vivante et personnelle avec Dieu ou la Transcendance. Ainsi ne se donnera-t-il plus comme le Tout-Autre, en sa différence ontologique avec l'homme. Il est celui qui a avec l'homme, quelque chose en commun comme par exemple, le sentiment d'amour : par lui, leur disjonction ontologique peut être surmontée. Il y a dès lors, une exigence ontologique de portée anthropologique. Ainsi, parallèlement, comme « l'intelligence dit Moi, l'Absolu [doit] être une Personne » (G. Levesque, 1973, p.83) qui doit nécessairement être animée d'amour pour l'humanité tout entière.

En effet, Levinas, partant de l'Infini, évoque l'épiphanie du Visage pour en révéler sa substantialité éthique. Que cela soit, par hypothèse vrai, le problème est la question de la communication de Dieu, de

l'Infini avec les hommes. On estime que c'est à cette condition que la communion d'amour entre ces derniers peut être effective en vue d'un environnement social paisible. Levinas parlant d'accès éthique au visage en sa nudité même, part du monde bergsonien de l'intelligence comme une réalité de fait. L'extériorité du monde de l'intelligence est celui de la jouissance égoïste, qui a tout de même son importance bio-existentielle. Levinas ne nous enseigne pas de la pétrifier dans une phénoménologie ontologique. La vérité est que le monde de l'intelligence est sans épaisseur éthique. C'est pourquoi, il nous laisse à la surface du visage d'autrui et le déprécie en le réduisant à un objet de « frisson égoïste, de la jouissance » (C. Pelluchon, 2012, p.288).

Au demeurant, le problème lévinassien se pose dans un sens ontologique. Il est question de résorber l'Infini dans le fini où Dieu doit être comme vu dans le Visage de l'autre. Tout se passe comme s'il doit y avoir une conversion ontologique du visage dans son rapport éthique avec autrui. C'est dans cette logique qu'il va acquérir son infinité, son ouverture vers l'Absolu en se portant au-delà de l'intentionnalité de la conscience, de son pouvoir néantisant et surtout de son égoïsme. C'est pourquoi « (…) à cause de cet au-delà, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui_ idée de l'Infini ». Cette relation qui lie le Moi à Autrui est celle à laquelle la responsabilité du moi est rattachée sans pouvoir s'y dérober, car « elle est accroissement d'exigences à l'égard de soi. » (E. Levinas, 1964, p.54).

De Bergson à Levinas, les traces de la Transcendance ne sont pas moins apparentes dans leur projet de (re)fondation éthique des relations humaines. Dans sa théorie de l'évolution de la vie, Bergson évoque l'Élan vital. Par-là, il passe insensiblement de la Durée aux personnalités exceptionnelles ou mystiques agies et agissantes et animées d'un amour désintéressé pour l'Humanité. Ce sont ces mystiques qui tirent leur force morale et spirituelle de l'énergie créatrice qui est Dieu et qui « ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice [qui les anime] devant se définir par l'amour. (H. Bergson, 1995, p.273). Bergson estime que l'élan d'amour en tant qu'énergie animant le mystique, doit, dans le projet général d'une régénération éthique de la société, être communiqué à

> un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. (…) L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils sont les instruments. (H. Bergson, 1995, p.250-251).

La ligne de passage éthique de Bergson à Levinas sur la question de la responsabilité d'autrui que j'assume sur la base d'une fraternité en fait et en droit, est d'un autre ordre. Elle ne peut être possible dans un environnement social bergsonien sous l'empire de l'intelligence égoïste. La responsabilité d'otage ne peut être, en réalité effective que dans la société spirituelle qui est celle des mystiques, personnalités plus qu'humaines. En effet, ceux-ci, en tant que personnalités exceptionnelles dont l'intelligence est gagnée par l'intuition, peuvent accomplir pleinement la fraternité universelle. Les personnalités mystiques en raison de leur surhumanité, peuvent en fait et en droit, assumer une responsabilité ontologique vis-à-vis de l'autre puisqu'en eux,

> l'amour de Dieu pour tous les hommes (…) [où] à travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un amour divin. (…) Et il ne s'agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l'idée pour en faire un idéal. Et il ne s'agit pas non plus de l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme. (…) Bien différent est l'amour mystique de l'humanité (H. Bergson, 1995, p.248).

Tout compte métaphysique fait, c'est dans la société spirituelle, celle dite ouverte des mystiques que l'intelligence égoïste est gagnée par l'intuition en tant qu'émotion d'amour[13]. C'est à cette condition, que la liberté de l'un peut se plier au poids de la responsabilité de l'autre sans subir les pesanteurs matérialistes du calcul d'intérêt égoïste de l'intelligence. Or si « Levinas développe une (…) théorie [éthique] qui n'implique plus la possession du soi, du monde et de l'autre, (…) il plaide pour le renoncement : elle est obligée avant tout engagement à la responsabilité dans l'oubli de soi » (R. Bãdoi, 2008, p.178)[14].

Au demeurant, le mystique chez qui les intérêts particulier et universel, le sien propre et celui de l'autre, se compénètrent, peut se sacrifier pour ce dernier. Il accomplit l'acte divin de substitution pour la cause éthico-spirituelle de l'humanité tout entière. Il est vrai qu'il est en posture ontologique de responsabilité d'otage, mais, c'est une responsabilité voulue et assumée de l'intérieur, c'est-à-dire de façon libre au sens bergsonien. Cette finalité éthique comme cause qui l'anime est en accord avec sa personnalité spirituelle dont l'énergie est l'amour que Dieu a mis en lui pour l'humanité tout entière. Cela est humainement difficile à assumer, mais il faut comprendre avec Bergson, ainsi que le dit N. Kisiduki (2013, p.185) que « l'actualisation de l'élan donne naissance à une surhumanité, libérée des pesanteurs matérielles, qui freinent et ralentissent son mouvement ». Ainsi, la substitution pour n'être pas comme celle du Christ mourant physiquement à la Croix, est d'essence spirituelle.

---

[13] Il faut distinguer chez Bergson la double nature de l'intuition : dimension épistémique et dimension anthropologique qui sont toutes deux complémentaires.

[14] *Au-delà du verset*, p.154, cité par R. Badoi.

C’est qu’« une substitution s’opère à l’intérieur, le soi étant remplacé par l’autre » (R. Bãdoi, 2008, p.180). Le faisant, ne restitue-t-il pas par son acte, l’idée d’une responsabilité éthique de l’autre qui est justice, égalité avec le tiers, consacrant la fraternité universelle ?

Conclusion

La paix, du moins la cohésion sociale apparaît dans toutes les sociétés humaines comme un objectif fixé et que les politiques s’évertuent tant bien que mal, à atteindre. Mais l’universalité d’une telle aspiration est révélatrice d’un environnement social intersubjectif conflictuel pour ainsi dire délétère. Bergson l’explique par l’impulsion à l’égoïsme de l’intelligence spatialisante alors même qu’elle nous destine à vivre en société.

À la recherche des solutions aux conflits sociaux, on élabore des règles morales, religieuses et même juridiques à implémenter. Elles seraient des principes fondateurs ou de possibilité d’une justice sociale comme solution à cet état de choses. Mais, la persistance des conflits est moins justifiée par le manque de lois, de principes comme ceux des droits de l’homme que par le manque de principes éthiques. C’est ainsi que la résurgence de l’éthicité comme fondement de relations humaines paisibles, conduit les États à faire revisiter les relations intersubjectives par le principe d’un amour que j’ai pour l’autre au nom d’une humanité commune. Là, est le point de rencontre commun à Bergson et Levinas.

Toutefois, malgré des nuances indifférenciantes, en dernier ressort, leurs théories éthiques élaborées et suggérées en vue de relations humaines paisibles, s’achèvent dans la révélation d’une transcendance immanentiste comme fondement métaphysique structurant ma rencontre humanisante avec autrui. Chez Bergson, il s’agit de ce qu’il a appelé du nom d’Élan vital ou Dieu dont l’énergie est l’amour. Et chez Levinas, il est question de traces de l’Infini comme principes d’accès éthique au Visage de l’autre en se pliant librement à l’exigence ontologique de l’amour que j’ai pour lui.

Mais, à l’analyse, la réalisation de l’éthique bergsonienne et lévinassienne, est subordonnée à une question anthropo-ontologique. Il s’agit de la possibilité de leur implémentation sociale au cœur de laquelle la question de la nature humaine alors contingente, est convoquée. De ce point de vue, il va sans dire que leurs enjeux radicalement spirituels leur donnent d’être réduites à un simple idéal éthique. Toutefois, leur importance théorique et pratique est qu’on peut les mettre au compte de l’utopie humaine comme l’expression substantielle d’une aspiration éthique d’un amour inconditionnel de chacun pour la personne humaine !

Références bibliographiques

BANABA Sambo Wilfried, 2017, *Pour une société juste et fraternelle : penser l'Altérité au-delà de l'être, Un plaidoyer pour l'Amour et la proximité inter-humaine chez Emmanuel Levinas*, Abidjan, Presse de l'Itcj.

BÃDOI Raluca, 2008, « Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie » in *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, pp.170-192 (En ligne : - sammelpunkt.philo.at.

BERDIAEFF Nicolas, 1936, *5 Méditations sur l'existence*, traduit du russe par Irène Vildé-Lot, Paris, Aubier.

BERGSON Henri, 2013, *La pensée et le mouvant*, 17ème Édition, Paris, PUF.

---- 2001, *Œuvres*, Paris, PUF.

---- 1996 ; *L'évolution créatrice*, Paris, PUF.

---- 1995, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.

KISUKIDI Yala Nadia, 2013, *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS.

LEVESQUE Georges, 1973, *Bergson : vie et mort de l'homme et de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf.

LEVINAS Emmanuel, 2019, *Le temps et l'autre*, 11ème Edition, Paris, PUF.

---- 2016, *Éthique et infini, Dialogue avec Philippe Nemo*, Barcelone, Fayard.

---- 1971, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Essais biblio.

Événement et sens : l'herméneutique de l'espace et du temps chez Paul Ricœur

Jean Chrysostome MUNYANKUMBURWA
Claver BOUNDJA
Université Marien Ngouabi (Congo).

Résumé
Cet article se propose d'interpréter le texte de Paul Ricoeur intitulé « événement et sens ». Ce texte est la transcription d'une communication de Paul Ricœur lors d'un colloque international qui a eu lieu à Rome en 1971, publiée une première fois dans *Archivio di Filosofia* (Atti del colloquio internazionale, Roma, 1971, p. 15-34) et a été reprise plusieurs fois, notamment dans une revue de sociologues, *Raisons pratiques* (n° 2, 1991, p. 41-56). Cette intervention de Ricœur en 1971 s'inscrit dans un contexte de la domination du paradigme structuraliste dans les sciences humaines et de la position hégémonique de l'école des Annales dans la discipline historique. Ricœur démontre ici la nécessité de prendre en considération ce qui se passe hors du discours et la possibilité d'articuler le caractère soudain de l'éruption événementielle et la durée de sa trace. Ricœur reprendra ces thématiques, d'une part dans *Temps et récit* (tome 1 et 3, Seuil, 1983 et 1985) et dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, 2000). Nous examinons, d'abord, les cinq niveaux du discours qu'élabore Ricœur ; nous appliquons, ensuite, l'effort de justification objective de ces niveaux de discours sur le texte de Ricœur, par une démarche logico-transcendantale, qui lie les conditions de possibilité d'une connaissance objective de l'action à des dimensions sémantique, pragmatique et narrative du discours.

Mots-clés
Herméneutique, événement et sens, causalité, action, histoire, langage.

Abstract
This article intends to interpret the text by Paul Ricœur entitled "event and meaning". This text is the transcription of a communication by Paul Ricœur during an international conference which took place in Rome in 1971, first published in Archivio di Filosofia (Atti del colloquio internazionale, Roma, 1971, p. 15-34) and has been taken up several times, notably in a review by sociologists, *Raisons pratiques* (n° 2, 1991, p. 41-56). This intervention by Ricoeur in 1971 falls within a context of the domination of the structuralist paradigm in the human sciences and of the hegemonic position of the Annales school in the historical discipline. Ricœur demonstrates here the need to take into consideration what happens outside the discourse and the possibility of articulating the sudden nature of the event-driven eruption and the duration of its trace. Ricœur will take up these

themes, on the one hand in *Temps et Récit* (volumes 1 and 3, Seuil, 1983 and 1985) and in *La Mémoire, Histoire, l'Oubli* (Seuil, 2000). We examine, first, the five levels of discourse that Ricoeur develops; we then apply the effort of objective justification of these levels of discourse on Ricoeur's text, by a logico-transcendental approach, which links the conditions of possibility of an objective knowledge of the action to semantic, pragmatic dimensions and narrative of the speech.

Keywords
Hermeneutics, event and meaning, causality, action, history, language.

Introduction

L'approche épistémologique de l'œuvre de Ricœur a jusqu'ici été assez largement sous-estimée (P. Lacour, 2017). La plupart des commentateurs parlent de l'histoire, certains de la psychanalyse ou du langage, et quelques-uns insistent sur la dialectique expliquer-comprendre, mais on ne trouve aucune véritable analyse d'ensemble (J. Michel, 2006 ; J. Ladrière, 2004).

On peut expliquer ce relatif silence par plusieurs raisons. En effet, certaines lectures ont accusé l'herméneutique (en y associant de façon plus ou moins explicite les écrits de Ricœur), de nier l'importance de l'explication de l'historicité au profit de la seule compréhension du sens. En fait, Ricœur n'est nullement aveuglé par l'herméneutique au point de dénier aux sciences sociales la prétention à l'objectivité par l'explication de l'événement. S'il parle du texte comme d'un « paradigme », c'est en vertu d'une « analogie », et pour souligner le phénomène de distanciation (détachement du sens de l'intention initiale, autonomisation sémantique) ; mais il prend bien soin d'ajouter que certains textes (les récits) ont pour *référent* l'action elle-même (donc qu'un texte n'est pas « identique » à une action, ce sont les problématiques explicatives qui sont similaires).

Nous nous se proposons d'interpréter le texte de Paul Ricoeur intitulé « événement et sens ». Ce texte est la transcription d'une communication de Paul Ricœur lors d'un colloque international qui a eu lieu à Rome en 1971, publiée une première fois dans *Archivio di Filosofia* (Atti del colloquio internazionale, Roma, 1971, p. 15-34) et a été reprise plusieurs fois, notamment dans une revue de sociologues, *Raisons pratiques* (n°2, 1991, p. 41-56). Cette intervention de Ricœur en 1971 s'inscrit dans un contexte de la domination du paradigme structuraliste dans les sciences humaines et de la position hégémonique de l'école des Annales dans la discipline historique. Ricœur démontre ici la nécessité de prendre en considération ce qui se passe hors du discours et la possibilité d'articuler le caractère soudain de l'éruption événementielle et la durée de sa trace. Ricœur reprendra ces thématiques, d'une part, dans les tome 1 (1983) et 3 (1985) de *Temps*

et récit, et, d'autre part, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Nous examinons, d'abord, les cinq niveaux du discours qu'élabore Ricœur ; nous appliquons, ensuite, l'effort de justification objective de ces niveaux de discours sur le texte de Ricœur, par une démarche logico-transcendantale, qui lie les conditions de possibilité d'une connaissance objective de l'action à des dimensions sémantique, pragmatique et narrative du discours.

1. Des cinq niveaux de discours comme fond herméneutique

La tripartition des années 1970, développée par Paul Ricœur, à savoir le discours descriptif, la dialectique et l'herméneutique, a été dépassée, à partir de *Soi-même comme un autre*, quand il a mieux distingué les niveaux les plus spéculatifs de sa pensée. Le concept ricœurien de discours se résume ainsi: quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose, selon des règles phonétiques, lexicales, syntaxiques et stylistiques, mais aussi ses polarités fondamentales (événement et signification, identification singulière et prédication générale, acte propositionnel et acte illocutionnaire, sens et référence, référence à la réalité et référence aux interlocuteurs) ; sans oublier ses différentes complexifications, par la distanciation, certes, mais aussi par la taille (de la proposition à la culture, en passant par les trois dimensions transphrastiques: rhétorique, poétique et herméneutique).

Il faut en effet qu'il y ait variabilité pour qu'apparaisse l'innovation sémantique. Le dynamisme de la signification accompagne toujours le langage, y compris dans ses productions les plus simples, de façon double et croisée: tout avance dans la direction du concept a pour contrepartie une exploration plus poussée du champ référentiel. La signifiance, avec son caractère opératoire et dynamique, mouvement circulaire entre démarche abstractive et de concrétisation, est un travail inachevé, une incessante Odyssée. 18 Le dynamisme est donc le fondement de l'historicité du sens, selon le mot *Du texte à l'action* (1986, p. 25.) : « *de nouvelles possibilités de signifiance sont ouvertes, qui trouvent un appui dans les significations déjà acquises.* » Il est le principe d'un *bougé* rompant avec une conception fixiste du sens comme signification identique, qui caractérise, à des degrés divers, les œuvres de Frege, Husserl ou Benveniste. Or cette labilité correspond à l'effort d'expression d'un locuteur pour "dire une expérience neuve.

Au-delà de son cadre et de ses règles, l'acte discursif de signifier est une initiative, et la signification, loin d'être une forme stable, est à la recherche d'elle-même. Pour justifier cette idée, arrêtons-nous sur l'analyse des cinq niveaux différents de discours, hiérarchisés selon un gradient croissant de complexité et d'abstraction spéculative: celui de l'analyse descriptive (1), de la composition transphrastique (2), de l'auto-compréhension interprétative (3), de l'anthropologie des capacités fondamentales (4), et, enfin, de la métaphysique (5).

(1) Le premier niveau est celui de la description analytique de l'ordinaire, que celui-ci prenne la forme du langage ou de la

conscience, de l'explicitation du milieu dans lequel nous évoluons au quotidien de façon naturelle, coutumière. On le sait, dans la *Philosophie de la volonté* (1950, p. 45.), Ricœur rapproche, sur ce point, la phénoménologie et l'analyse logique du langage, les combinant même dans un projet de phénoménologie linguistique. Ricœur distinguera la *voie courte* de la psychologie religieuse des symboles de la *voie longue* de l'herméneutique des symboles. En 1965, dans « Herméneutique et existence » (P. Ricœur, 1969), il proposera une nouvelle distinction des voies longue et courte de l'herméneutique, mais la voie courte sera alors celle de l'herméneutique existentiale de Heidegger.

Dans la tradition phénoménologique, le niveau descriptif est celui auquel accède la conscience après l'opération de mise entre parenthèses de l'attitude naturelle. Ce que l'on contemple alors, c'est le *vécu* en tant que champ d'analyse phénoménologique, et non la vie simple elle-même. Mais Ricœur a donné une définition plus précise de ce vécu, à la faveur de la longue explication de sa semi-rupture avec la phénoménologie (1986, p.55-74). D'abord, il a toujours été plus intéressé par l'interprétation descriptive de la phénoménologie husserlienne que par sa version idéaliste. En particulier, il n'a jamais souscrit à sa version transcendantale, et a toujours préféré se cantonner, par exemple dans la première partie de la *Philosophie de la volonté*, à la forme adoucie de l'acception éidétique, qui consiste surtout en une méthode d'examen des phénomènes singuliers, visant à dégager leur essence, par variation imaginative. Ensuite, il a profondément modifié le sens de la réduction. À ce sujet, on peut parler d'un véritable tournant sémiotique de la phénoménologie de Ricœur. En tant qu'elle correspond à une prise de distance par rapport à une naïveté première, l'épochè est l'œuvre de l'imagination. Par ailleurs, la constitution elle-même est pensée comme explicitation du sens et non comme création.

Dans la tradition de la philosophie du langage, le premier niveau est celui de l'analyse, à proprement parler, donc de la décomposition des expressions quotidiennes, pour en discerner les structures élémentaires. D'où l'importance de la proposition comme seuil de la signification (le mot n'a pas de sens précis hors contexte), même si Ricœur dit à plusieurs reprises que le discours commence véritablement avec la phrase (ou l'énoncé), il y a là une ambiguïté, née de la combinaison (peut-être plus juxtaposée que vraiment intégrée) de Strawson et Benveniste, car une phrase peut comporter plus d'une proposition; or si la phrase marque le seuil du discursif, c'est bien pourtant la proposition que Ricœur inclut dans sa théorie du discours. Le niveau descriptif, qui est aussi celui, traditionnellement, de la grammaire (même si la philosophie analytique s'en distingue par son approche plus logicienne), coïncide avec l'identification des noms familiers, des opinions, des concepts habituels qui tissent notre rapport aux êtres et aux événements, mais aussi avec l'analyse propositionnelle (dimension

illocutionnaire comprise). Par exemple, pour penser l'action, tout un réseau de concepts est disponible spontanément: intention, motivation, agent, circonstances, etc., et l'examen des propositions révèle la grammaire spécifique du vouloir, ainsi que ce que l'on fait *en disant* : ces deux premiers types d'analyses ressortissent à ce que Ricœur appelle l'examen "descriptif et analytique" du discours, qui vise à clarifier, distinguer, faire des listes, des inventaires, bref, "instituer des différences."

(2) Le second niveau est celui de la composition. Du point de vue de sa structure linguistique, ce niveau langagier se caractérise par une certaine complexité, dans la mesure où, même dans sa dimension la plus simple, il articule d'emblée plusieurs propositions, sous la forme d'une phrase, il suffit pour cela de coordonner ou de subordonner une proposition secondaire à une proposition principale. C'est en ce sens que Ricœur dit souvent que la phrase marque le point d'entrée dans le discursif, même si le discours ne devient vraiment complexe qu'en atteignant le seuil du transphrastique (partagé en rhétorique, poétique et herméneutique). Ainsi, dans le domaine de l'action, c'est à ce niveau qu'on examine les phrases d'action, au sens où une phrase est plus qu'une proposition, parce qu'elle articule, par exemple, une proposition principale et une subordonnée de but (faire ceci en vue de réaliser cela). Qui plus est, si on enchaîne les phrases, on parvient au niveau des arguments, plus complexe que celui des concepts et des énoncés parce qu'il est proprement discursif.

Ce facteur de complexification transphrastique, qui constitue le principal facteur de polysémie, n'intervient pas seulement dans le cas de l'argumentation, présente dans la rhétorique; il vaut aussi pour l'application, dans l'herméneutique, et pour la configuration, qui traverse la poétique. Ce sont les enchaînements qui sont véritablement discursifs, et les énoncés ponctuels ne sont que le terme de ces concaténations. En ce qui concerne l'action, par exemple, c'est à ce niveau qu'on étudie les passages et les compositions, qui concernent le discours de l'action sensée, dont le texte est le modèle. C'est en particulier en confrontant les arguments que le discours se fait dialectique au sens productif du terme, qu'il distingue et enchaîne, hiérarchise et totalise les moments que l'antinomie sépare. En effet, du point de vue du langage, la dialectique n'a de sens que s'il existe un autre type d'opposition entre deux propositions que le degré zéro de la contradiction, et qui permet, favorise ou engendre une chose nouvelle qualitativement distincte des termes opposés. Concrètement, cela se traduit par la recherche de médiations conceptuelles susceptibles d'aider au dépassement des oppositions apparemment irréductibles, voire à la résolution des apories. Par exemple, trois médiations permettent de sortir de l'antithèse du volontaire et de l'involontaire: au plan théorique, l'imagination, entre la perspective finie de la perception et la visée infinie du verbe; au plan pratique, le respect, entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur; quant à la

fragilité affective, elle conjoint l'amplitude du sentiment d'appartenir à la totalité des choses et l'intimité de l'être affecté *hic et nunc*.

(3) Le troisième niveau est celui de l'auto-compréhension, que Ricœur appelle « phénoménologie herméneutique », terme par lequel il désigne l'interprétation de soi par soi, l'élucidation des présuppositions existentiales qui structurent notre manière même d'exister. Le terme de « phénoménologie herméneutique » est quelque peu ambigu, non seulement parce qu'il semble assimiler la réflexion de Ricœur à une discipline que celui-ci a profondément modifié, voire quitté (la phénoménologie husserlienne), mais surtout parce qu'il laisse penser que l'herméneutique se réduit pour Ricœur à l'herméneutique du Soi. En réalité, l'herméneutique désigne, de manière générale, une des dimensions du discours à son niveau transphrastique, à côté de la rhétorique et de la poétique, et qui peut concerner un texte de littérature ou de loi; tandis que l'herméneutique du Soi définit une opération plus abstraite du discours qui est réflexion de soi sur soi, opération indirecte qui passe par la médiation d'un certain nombre de traces (signes, symboles, textes, cultures). Pour cette raison, je préférerais, par convention, le terme de « réflexion indirecte sur soi », au lieu de celui d'« auto-compréhension », qui mobilise notamment, mais pas de façon exclusive, la capacité herméneutique du discours au sens (2). C'est à un tel niveau de discours que peut s'opérer, par exemple, l'élucidation de la condition historique, telle qu'elle apparaît à la fin de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, soit les présuppositions existentiales de l'histoire (le fait pour le Soi d'être "plongé" dans le temps, d'être affecté par lui, et de se comprendre devant l'histoire). À noter que ce niveau de discours se dissocie lui-même en une partie critique (l'impossible totalisation) et une partie ontologique. C'est bien entendu à ce niveau qu'il est légitime, encore que de façon relative, de considérer la pensée de Ricœur tout entière comme une philosophie "herméneutique''.

(4) Au quatrième niveau, le discours philosophique développe une anthropologie des capacités fondamentales. Le propos est plus abstrait parce qu'il ne s'agit plus ici de réfléchir sur soi mais de s'élever au point de vue de ce qui caractérise tous les sujets humains (en tant que Soi). Comme on sait, cette liste, que Ricœur a étoffée progressivement, compte plusieurs termes: je peux parler, agir, raconter, m'imputer, me souvenir. Plusieurs remarques s'imposent ici.

(5) Le cinquième niveau est celui de la métaphysique. C'est le plus abstrait. La réticence ricœurienne à l'ontologie est ancienne, et provient sans doute de ses résistances à Heidegger (et de son intérêt pour Levinas) mais aussi à l'Esprit Absolu hégélien ou à ses avatars structuralistes; peut-être trouve-t-elle son origine dans le sens des limites du criticisme kantien, ou dans son admiration pour Jaspers (pour qui l'existence est une situation limitée au sein de l'englobant). Toujours est-il que Ricœur préfère débarrasser la méditation

ontologique de tout contenu trop affirmé, et se contenter d'en esquisser la forme ou, plus précisément, la fonction.

2. L'herméneutique de l'espace et du temps

Comment penser l'articulation du sens et de l'événement, selon les cinq niveaux du discours ? La réponse à cette interrogation viendra à travers l'interprétation du thème du texte de Paul Ricœur intitulé : *événement et sens*. Dans ce texte, l'auteur s'interroge : comment penser cette sorte de concurrence entre l'événement et le sens, où le retour de l'événement procéderait de sa soumission même à l'ordre du sens ?

Il procède de façon analytique, c'est-à-dire en mettant à jour la polysémie du terme même d'événement, et corrélativement de celui de sens. Événement et sens, si tant est que les deux termes restent chaque fois corrélatifs, se disent de multiples manières. Or, comment faire apparaître cette pluralité de significations, sinon en la rapportant à une pluralité de contextes d'emploi ? Ce sont ces contextes d'emploi qu'il faut d'abord caractériser dans un survol rapide. Ce sont tous, en première approximation du moins, des contextes de langage : nous disons événement, et nous disons sens. Mais le langage lui-même se dit de plusieurs manières. L'événement, selon Ricœur, est à prendre du côté extralinguistique. Événement signifie, selon ce premier usage : quelque chose arrive. De cette manière, l'analyse du discours se fait, ici, à travers la quête du sens de l'événement.

On désignera du terme d'occurrence ce premier emploi du terme événement. Il faudra dire alors sous quel mode le sens s'empare de l'événement-occurrence, et par quel retournement l'événement revient en force sous la poussée du sens. Dans un deuxième contexte, langagier encore, l'événement est à prendre du côté de l'instance même de discours, c'est-à-dire du point de vue de la pragmatique et non plus de la sémantique, considérée dans sa visée référentielle. L'événement, c'est alors la parole elle-même, en tant qu'elle advient. La dialectique de l'événement et du sens lui est alors interne. On montrera comment l'événement de parole tour à tour s'abolit dans le sens et fait retour dans le rare événement du sens partagé, du partage des voix. Dans un troisième contexte, à la frontière du langage et de l'action, l'événement est à chercher du côté de l'initiative de sujets agissants qui font arriver quelque chose.

On pourrait certainement découper autrement la polysémie des termes d'évènement et de sens. Quoi qu'il en soit du caractère légitime ou au moins plausible de la manière d'articuler ces deux vastes champs sémantiques, Ricœur tente d'assembler les membres de son analyse sous le thème tutélaire du temps.

Selon Ricœur, le premier emploi du terme événement, dans le cadre d'une sémantique référentielle, donc d'une sémantique articulée à la façon frégéenne par le rapport sens-référence, peut être appelé un emploi physique, si par physique on entend, non pas seulement la

science physique, mais la totalité des choses dont nous parlons selon la structure de notre langage. À cet égard, il faut avouer, ce que la philosophie analytique ne fait pas volontiers, que cet emploi physique est sous-tendu par une phénoménologie de la perception, en entendant par-là la simple description d'un environnement tel qu'il apparaît à l'ensemble de nos sens. Quelles que soient les corrections, les ruptures que la physique mécanique, la physique quantique et les cosmologies, comme celle dont le professeur Prigogine nous a donné l'exemple, je veux dire l'exposé exemplaire, c'est d'abord dans la description de notre environnement perceptif que nous forgeons l'emploi des termes corrélatifs événement-sens. Évènement signifie donc d'abord : quelque chose arrive. Plusieurs synonymes s'offrent ici : survenir, se produire, être le cas. Pour dire l'événement, nous disposons certes de noms : la chute soudaine d'une pierre (on reviendra plus loin sur l'étiquette soudain, sur le signe proprement temporel de la soudaineté). Mais les noms sont en fait des verbes nominalisés. Le verbe, comme le linguiste Guillaume l'avait étonnamment diagnostiqué, est l'organe linguistique de l'événement. Notons d'emblée que, pour dire l'événement, les verbes n'ont pas à être des verbes d'action : les actions sont des événements d'un genre particulier, comme on dira plus loin. Précisément arriver, survenir, se produire, être le cas, se disent de l'événement-occurrence en tant que pour arriver. Seconde remarque empruntée à Guillaume : la première force du verbe est dans l'infinitif. Avant la chronogenèse, c'est-à-dire avant l'étalement du verbe dans les temps verbaux qui situent l'événement sur la ligne de succession, l'infinitif dit la force d'émergence de l'événement avant de le dater.

Cette inscription constitue, comme on va le dire, la première emprise du sens sur l'événement. Autre remarque concernant l'amplitude du terme arriver : dans un contexte d'action, donc d'intérêt, tout ce qui arrive ne fait pas événement, mais seulement ce qui surprend notre attente, ce qui est intéressant, ce qui est important ; par-là l'ordre des choses est vu du point de vue de notre préoccupation, de notre souci, donc sous un horizon d'historicité qu'il faudra considérer plus loin. La demande de sens se présente alors comme demande de maîtrise, intellectuelle autant que pratique, de l'aspect exceptionnel de l'événement. Par rapport à quoi ? Eh bien par rapport à un ordre déjà établi, qu'il s'agisse de classification, de caractérisation, de mise en relation. L'événement, c'est le nouveau par rapport à l'ordre déjà institué. C'est en instaurant un nouvel ordre dans lequel l'événement sera compris que le sens réduit l'irrationalité principielle de la nouveauté.

Paul Ricœur note, à ce niveau, que la conception du temps comme succession marque paradoxalement le premier refoulement de l'événement en tant qu'incidence, soudaineté. Dire que quelque chose prend place dans le temps, conçu comme l'ordre de l'avant-après selon le nombre (définition d'Aristote en Physique IV, 11 suiv.), ou encore dire qu'il entre dans une relation de simultanéité ou de succession à

l'intérieur du temps unique (selon l' « esthétique transcendantale » de Kant), c'est déjà émousser la force d'irruption, voire de rupture de l'événement. Une deuxième façon de juguler l'événement, de le subjuguer, c'est de le penser selon le rapport de l'accident à la substance. Quelque chose qui arrive, c'est quelque chose qui passe ; et ce qui passe ne se laisse penser que par rapport à ce qui demeure : la substance. C'est bien entendu la règle de pensée posée par le traité *De l'interprétation* et par *Métaphysique* Z d'Aristote ; mais c'est encore la première figure de la relation dans la *Critique de la raison pure*, sous le triple titre de la catégorie de la substance, du schème de la permanence dans le temps, et de la première analogie de l'expérience au plan des premiers jugements ; ce qui passe se comprend en tant que mis en rapport avec ce qui demeure. Les modernes ont inventé des figures du sens aussi nombreuses que les figures de l'explication.

La distinction entre nom et verbe, remarquée par Platon dans le *Cratyle*, devrait nous alerter. On a fait allusion plus haut au développement que le linguiste Guillaume lui donne dans Temps et Verbe. Dans une veine comparable, la philosophie analytique s'est intéressée aux verbes d'action et à leur grammaire. Or ce qui est valide dans ce cadre particulier vaut pour une large part pour les verbes en général. Dans la mesure où, à tort selon moi, des auteurs comme D. Davidson réduisent les actions à des évènements dépouillés du caractère humain que leur confère leur rapport à des agents et à l'ipséité de ceux-ci, ces auteurs sont conduits par-là même à proposer une ontologie de l'événement d'autant plus précieuse qu'elle est esquissée dans une situation de disette ontologique. En un sens le monde est tout autant fait de tout ce qui est le cas, de tout ce qui arrive, que de choses au sens d'objets fixes. Ainsi le suggère la première phrase du *Tractatus* de Wittgenstein. C'est chez les post-wittgensteiniens d'Oxford que la considération de l'action conduit à conférer à l'accident l'égalité ontique avec la substance (si l'on veut garder ce vocabulaire ancien). Comme on le dira plus loin, agir, c'est faire arriver quelque chose. Du coup, une ontologie commune à arriver et faire arriver se recommande, où les événements seraient traités comme des entités de droit égal aux états de choses (*Sachverhälte, states of affair*) et aux objets identifiables et réidentifiables comme étant les mêmes.

On retrouve ici les intuitions fortes de la logique et de l'ontologie stoïcienne, de l'ontologie scotiste, de l'ontologie spinoziste (conatus) et leibnizienne (*appetitus*), whiteheadienne, bergsonienne, enfin de l'ontologie de Prigogine dans *From Being to Becoming* et, m'a-t-on dit, dans *Between Eternity and Time*.

3. L'instance du discours

Nous restons encore dans le langage en considérant non plus des propositions sans locuteur, portant sur des événements extralinguistiques (quelque chose arrive) mais des énonciations

impliquant un locuteur et un interlocuteur. Nous passons donc de la sémantique à la pragmatique. En quoi consiste ici l'événement brut? Par quelle opération est-il surmonté ? Sous quelle figure s'opère le retour de l'événement ?

L'événement brut, c'est évidemment la parole elle-même opposée à la langue. Ce caractère d'événement de la parole est souligné de façon précise à partir de l'opposition saussurienne langue parole (ou, chez Hjelmslev, schéma-emploi).

La dialectique de l'événement et du sens dans et par la parole pose des difficultés beaucoup plus considérables et beaucoup plus intéressantes que celle de la langue et de la parole. La première difficulté concerne le dépassement intentionnel du dire dans le dit par quoi quelque chose est signifié. Le sens est ainsi, en première approximation, le signifié noématique de l'acte noétique consistant à viser un sens. Mais il ne suffit pas que la conscience se dirige intentionnellement vers quelque chose signifiée ou qui ait sens, il faut encore que le même signifié puisse être identifié et réidentifié, précisément comme le même dans plusieurs occurrences de discours. Cette condition de mêmeté est fondamentale pour que l'on puisse parler de sens. C'est l'axiome de substituabilité de Quine qui régit à la fois la notion de sens et de même sens. Ici le premier Husserl, Frege, Russell, Quine se rejoignent pour l'essentiel, même si les philosophes analytiques ne considèrent pas la visée intentionnelle. Mais cette exclusion est en elle-même révélatrice de la situation que j'ai rappelée en première approximation. Il en est ici comme dans le premier contexte où le sens marque l'abolition de l'événement : l'événement-parole s'efface dans le sens-signifié. Cet oubli de la visée noétique est encore renforcé si l'on distingue avec Frege entre sens et référence : le sens apparaît comme une étape sur la voie de la référence et la référence cesse tout à fait d'apparaître comme l'acte de quelqu'un qui se réfère à. L'événement de parole est alors résorbé dans l'événement-occurrence. Que quelqu'un parle, c'est un événement parmi d'autres qui arrivent dans le monde. Ce qui n'appartient pas au monde, ce sont seulement des propositions qui ne sont pas du tout des événements et qui, selon le mot de Frege, peuvent être « écrits sur le mur ».

De fait, l'écriture est possible à partir de cet affranchissement du sens par rapport à l'événement de parole : l'autonomie sémantique du texte consacre la transcendance du sens qui caractérise déjà la parole juive. Mais, l'événement a-t-il pour autant été surpassé, éliminé du champ même de la signification ?

Le retour de l'événement est préparé par la définition que le linguiste Benveniste donne du discours, à la différence de l'opposition saussurienne entre parole et langue. Dans le discours « quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose en accord avec les règles du langage en cours dans une communauté linguistique donnée » : la dernière partie de la définition renvoie à la langue au sens saussurien ; mais celle-ci est considérée en emploi : « dire quelque chose sur quelque

chose » renvoie à la relation objectale entre sens et référence ; c'est la relation de locution (quelqu'un dit) et d'interlocution (à quelqu'un) qui renvoie à l'événement, non plus comme une source du langage qui doit être effacée dans le mouvement vers le sens, mais comme une dimension indépassable du langage en tant que discours.

Mais le retour de l'événement n'est que préparé par cette définition du linguiste. Qu'est-ce que la sémantique logique peut dire ici ? C'est à partir de la logique propositionnelle que la question peut être posée avec le plus d'efficacité. Déjà Husserl avait fait une place aux propositions ambiguës. Ambiguës non par vice de forme, mais par fonctionnement légitime. Ainsi les déictiques (je, ici, maintenant, etc.) signifient chaque fois quelque chose de différent selon la personne qui parle. Il revenait à la pragmatique logique de montrer que la plupart des propositions du langage ordinaire ont une signification que Husserl aurait appelée occasionnelle, dépendant de la perspective singulière sur le monde des locuteurs engagés dans le discours. On a pu isoler le noyau de telles propositions impliquant une clause intentionnelle (avec uns, par opposition à extensionnel) de la forme : je crois que, je pense que, où l'intention du locuteur fait partie de la signification complète et doit être reconnue comme telle pour que le sens soit communiqué.

De cette façon, l'événement de parole fait partie du sens communiqué. Il devient même le thème principal de la communication, lorsque ce qui est thème, ce n'est pas le contenu propositionnel, mais ce que Austin et Searle ont appelé acte de discours, *speech-act*, à savoir la force illocutoire d'actes tels que commander, promettre, conseiller et même constater (car constater implique un je crois que, qui appelle l'assentiment de l'interlocuteur). Si l'on appelle pragmatique la partie de la théorie du langage qui concerne l'usage du langage en situation d'interlocution, c'est en pragmatique que l'événement de parole est « sauvé », au cœur même du « sens » communiqué. La plus grande exaltation de l'événement dans le contexte du langage est celui de la communication elle-même. Dire quelque chose à quelqu'un, c'est non seulement viser un sens, mais anticiper la réception de ce sens dans un acte de compréhension de l'interlocuteur ; cet échange de l'intention de dire avec l'intention d'être compris par l'autre se concrétise dans le jeu de la question et de la réponse, à mesure que se déroule l'échange, deux fois complexe, où l'intention de l'un d'être compris par l'autre se redouble par l'intention de l'autre d'être compris, à son tour, dans son intention de dire.

À ce haut degré de complexité, l'entente, c'est-à-dire la rare coïncidence de toutes les intentions dans un accord est elle-même événement Cette entente enveloppe même les aspects de la sémantique logique évoquée plus haut, tel que le passage du sens à la référence ; toute référence est coréférence ; ce ne sont pas les propositions qui réfèrent, (disent quelque chose sur quelque chose), mais les sujets parlants qui, comme on dit en français, se réfèrent à... Et c'est ensemble que ces sujets font référence. Et quand l'interlocution

n'aboutit pas à un accord, ce qui est le plus fréquent dans une discussion proprement interminable, le conflit entre les interlocuteurs et le différend sur la chose en question donnent au discours un tour polémique qui prend les proportions d'un drame.

Quelque chose vraiment arrive, il se passe quelque chose, comme nous le découvrons avec un plaisir renouvelé avec les Dialogues de Platon, surtout peut-être avec les plus aporétiques. Il ne se passe alors rien d'autre que le drame, imprévisible dans ses péripéties, du dialogue lui-même (ici nous anticipons, avec la notion de drame, le troisième contexte de l'événement et du sens).

Conclusion

Au terme de cette interprétation, nous pouvons conclure que Paul Ricœur analyse l'événement et le sens selon cinq niveaux de discours. Il part de l'événement de parole (niveau 1) ; puis il montre comment l'arbitraire de la prise de parole se trouve surmonté dans l'identité du sens (niveau 2) ; à l'arrivée, il retrouve l'événement de parole, mais comme intégrant toutes les dimensions de la logique propositionnelle, de la sémantique et de la pragmatique (niveau 3). Alors l'identité du sens est le couronnement inespéré, improbable, de l'altérité du conflit et du dialogue ; dans les rares et bienheureux moments d'accord, l'identité du sens est devenue elle-même un événement, mais non plus de la parole seule, mais de la parole partagée, du partage des voix (niveau 4). Faire arriver L' « action » est après la parole le lieu privilégié pour la dialectique de l'événement et du sens (niveau 5). Évènement, ici, signifie non plus arriver, mais faire arriver. L'événement ainsi compris nous fait toucher au pouvoir de commencer, c'est-à-dire poser un premier dans une série d'états du monde. Il faut alors parler d'initiative. Or, on ne saurait dissimuler la somme de paradoxes que comporte la notion d'initiative, dès lors qu'on veut la penser comme une intervention efficace : commencer, c'est faire coïncider un pouvoir-faire propre, auquel je me fie, avec le premier moment d'un système dynamique relativement clos. Il faut alors penser l'intervention comme la résolution pratique de ce qui, pour la spéculation, demeure antithétique, comme Kant l'avait fortement pensé dans la troisième antinomie cosmologique : cette antinomie est très exactement l'antinomie du commencement dans la mesure où l'acte libre tel que l'interprète la « thèse », ne se borne pas à la production d'un état mental, mais consiste à produire effectivement un nouvel état de choses dans le monde.

Références bibliographiques

CARNAP Rudolf, 1966, *Les fondements philosophiques de la physiq*ue, trad. de Jean Matthieu Luccioni et Antonia Soulez, Paris, Armand Colin, 1973, *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, New York, Basic Books.

LACOUR Philippe, 2017, « Ricœur et Granger : deux répliques existentialistes au défi analytique. Contribution à une histoire de la réception de la philosophie analytique en France », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1.
LADRIERE Jean, 2004, « Expliquer et comprendre », *Paul Ricœur,* Cahiers de l'Herne, p. 8-77.
LEWIS David, 1973, *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell.
MICHAUD, Yves, 1983, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF.
PETIT Jean-Luc, 2014, « Ricœur et la théorie de l'action », *Ricœur Studies*, 5, 1.
RICŒUR Paul, 1955, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001.
----- 1977, *La sémantique de l'action*, Paris, CNRS.
----- 1983, *Philosophie de la volonté, t.1 : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
----- 1983-1985, *Temps et récit 1-3*, Paris, Seuil.
----- 1986, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil.
----- 1986, « L'initiative », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutiques 2*, Paris, Seuil.
----- 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
----- 1991, « Événement et sens », *Raison Pratique*, 2, Paris, EHESS.
----- 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
SHERWOOD Michael, 1969, *The Logic of Explanation in Psychoanalysis*, New York, Academic Press.
----- 1971, *Économie et société*, [trad. fr. Freund Julien, Kamnitzer Pierre, Pierre Bertrand, *et al*.; de Jacques Chavy et d'Eric de Dampierre, (dir.), 1956, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr,.], Paris, Plon

Du marxisme comme humanisme: Positions de Sartre et Althusser

Grégoire LEFOUOBA
Université Marien Ngouabi (Congo)
lefouoba56@gmail.com
grelefouoba@outlook.fr

Résumé
Le marxisme est vu par Sartre comme un humanisme dans ses positions concernant la liberté et la libération du sujet de l'aliénation due à l'abaissement et la surexploitation de l'homme. Entre « humanisme » et « antihumanisme », tous deux revendiqués dans le cadre de la réactualisation de l'authentique pensée de Marx par Sartre et Althusser, cet article, ayant pour canevas central la philosophie sartrienne, se propose de jeter des lumières sur les champs opposés dans lesquels se déroulait le débat autour du marxisme.

Mots-clés
Aliénation, humanisme, marxisme, liberté, sujet.

Abstract
Marxism is seen by Sartre as a humanism in its positions concerning the freedom and liberation of the subject from alienation due to the degradation and overexploitation of man. Between « humanism » and « antihumanism », both claimed within the framework of the updating of the authentic thought of Marx by Sartre and Althusser, this article, having for central canvas the philosophy of the Sartrians, proposes to throw light on the fields opposites in which the debate around Marxism took place.

Keywords
Alienation, humanism, Marxism, freedom, subject.

Introduction

À l'évidence, Jean-Paul Sartre et Louis Althusser sont les philosophes essentiels du débat contemporain sur la fécondité du marxisme et son besoin de « renouvellement ».

Tous deux semblent partager un même diagnostic total quant à la situation de la pensée marxiste entre les années 1950 et 1960, pensée atteinte d'une profonde sclérose. La théorie marxiste reste bloquée dans un dogmatisme qui stérilise toute la richesse de la pensée de Marx ; dans ce sens s'évanouirait la réalité politique de la lutte des classes en même temps que la nouveauté théorique de Marx lui-même.

Problématiser la question de l'humanisme dans le marxisme c'est rechercher si le diagnostic d'un besoin de renouvellement de la pensée marxiste est commun aux deux penseurs français, et surtout inscrire la

façon dont chacun envisage son projet de « récupération du marxisme de Marx ».

En effet, bien distinctement fait, Sartre, dans le champ même du marxisme, se consacre à la recherche d'un « fondement anthropologique » pour les sciences humaines et la philosophie, alors qu' Althusser, lui, s'efforce d'établir, contre l'humanisme, contre l'anthropologie philosophique, une découpure profonde entre un « premier » et un « second » Marx : du « jeune Marx », encore imprégné de l'idéalisme hégélien, au Marx de la « maturité », celui des ouvrages postérieurs à 1845 ; ce que l'on peut constater, c'est le passage d'une conception qui fonde l'histoire et la politique comme étant une essence de l'homme vers une « théorie scientifique » de l'histoire qui représente une critique d'un humanisme « rationaliste et libéral » (F. Dosse, 1991, p.336).

Dans cette mesure, Sartre est cohérent avec les exigences de son « humanisme existentiel » en revendiquant, pour le marxisme, le lieu d'un fondement pour l'anthropologie ; de la même manière, Althusser se montre également fidèle aux exigences d'une « lecture structuraliste » de Marx, en le revendiquant au plan d'une critique idéologique et politique de l'humanisme.

Entre « humanisme » et « antihumanisme », tous deux revendiqués dans le cadre de la réactualisation de l'authentique pensée de Marx, cet article, ayant pour canevas central la philosophie sartrienne, se propose de jeter des lumières sur les champs opposés dans lesquels se déroulait le débat autour du marxisme à l'horizon des années 1960. Pour ce faire, nous procéderons, dans un premier temps, par une brève description du contexte politique et philosophique dans lequel s'est déroulé l'effort de récupération de la pensée de Marx par Sartre, afin de souligner sa démarche, en prenant en compte tout autant la critique du stalinisme que l'éclipse du sartrisme face à la vogue structuraliste des années 1960-1970.

Dans un deuxième temps, nous approfondirons la question du marxisme à partir de la pensée de Jean-Paul Sartre, en cherchant à mettre en lumière les éléments principaux impliqués par sa lecture de la philosophie marxiste.

Nous nous attacherons ensuite, en nous appuyant sur les thématiques essentielles chères au dénommé « structuralisme français», à la manière dont Althusser procède à sa lecture de Marx, en la mettant en contraste avec les exigences humanistes de la philosophie sartrienne.

Enfin, en guise de conclusion, nous tenterons de revenir à Sartre pour délimiter les espaces dans lesquels se situent les lectures sartriennes et althussériennes de Marx.

1. La portée du marxisme et l'éclipse du sartrisme

Dans une étude consacrée à Jean-Paul Sartre dans la revue L'Arc en 1966, on pouvait lire ce qui suit en introduction :

> 1945-1960 : pour mesurer le chemin parcouru entre ces deux dates, il suffit d'ouvrir un journal ou une revue et de lire quelques critiques de livres. (…) On ne parle plus de ''conscience'' ou de ''sujet'', mais de ''règles'' ; de ''codes'', de ''systèmes'' ; on ne dit plus que l'homme ''fait le sens'', mais que le sens ''advient à l'homme'' ; on n'est plus existentialiste, mais structuraliste. (B. Pingaud, 1966, p.1)

Le triomphe qu'a connu le structuralisme en France au cours des années 1960-1970, semblait mettre à la retraite celui qui avait été le « maître à penser » de la génération des années 1940-1950. Mais la figure tutélaire des intellectuels de l'après-guerre refusait de quitter la scène. Alors que l'on s'intéressait à Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault et autres, au nom de l'Histoire, l'auteur de la *Critique de la raison dialectique* ne se préoccupait pas des méthodes d'investigation issues de l'ethnographie, de la linguistique, de la psychanalyse.

En effet, vis-à-vis du courant structuraliste qui avait dépossédé le « sujet » de son statut de fondement en le transformant en fonction d'un discours anonyme, Sartre représentait à l'époque l'antithèse du projet de toute une nouvelle génération. Avec sa Critique, le philosophe inaugure les années 1960, justement, par un élément irréductible pour la compréhension de l'intelligibilité de l'histoire. Ainsi, tout en déclarant le marxisme la « philosophie indépassable de notre temps », Sartre reprenait et réaffirmait le même credo philosophique qu'auparavant, celui d'un humanisme qu'il présente ainsi, dans cette même édition de la revue *L'Arc* : « En tant qu'interrogation sur la praxis, la philosophie est en même temps une interrogation sur l'homme, c'est-à-dire sur le sujet totaliseur de l'histoire » (J-P. Sartre, 1960, p.95).

Sartre défend, cependant, une position marxiste et déclare que l'existentialisme ne peut être qu'une idéologie au sein du marxisme, au moment même où, dans la pratique politique, il s'éloigne du parti communiste. À l'époque, le fantôme de Staline hante le marxisme : si la pensée de Marx était la « philosophie indépassable » de notre temps, le stalinisme est la caricature de la pensée de Marx et suscite un profond malaise. D'où la sclérose de la pensée dialectique, qui est elle-même le résultat le plus évident d'un vieillissement précoce :

> …ce qui a fait la force et la richesse du marxisme, c'est qu'il a été la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historique dans sa totalité. Depuis vingt ans, au contraire, son nombre obscurcit l'histoire : c'est qu'il a cessé de vivre avec elle et qu'il tente, par conservatisme bureaucratique, de réduire le changement à l'identité. Pourtant, il faut nous entendre : cette sclérose ne correspond pas à un

> vieillissement normal. Elle est produite par une conjoncture mondiale d'un type particulier. (J-P. Sartre, 1960, pp. 35-36).

La critique de la Raison dialectique doit être réinscrite dans le contexte politique de l'époque : celui des luttes anticolonialistes, de la guerre froide, des luttes pour la libération et, bien sûr, de la rupture de Sartre avec le Parti communisme français. (J-P. Sartre, 1960, p.129).

À cet égard, la Critique constitue également la tentative sartrienne d'élucider la contradiction entre les prises de position du philosophe en 1952 (c'est-à-dire au moment où il rédige « les communistes et la paix ») et celles qui auront lieu après 1956. Si, en 1952, Sartre s'engage dans la défense du PCF et surtout de l'URSS – alors accusée d'impérialisme –, en 1956, au contraire, c'est lui qui l'accuse de ce même crime.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'année 1956 a marqué une rupture pour une bonne partie de l'intelligentsia française. Entre les révélations des crimes de Staline par le nouveau secrétaire général Nikita Khrouchtchev (lors du XX^{ème} congrès du PCUS) et l'écrasement de la révolution hongroise par les chars soviétiques, le PCF restait encore l'appareil politique le plus puissant, mais les intellectuels ne pouvaient que remettre en cause ce qui avait constitué jusque-là leur grille d'analyse. Sartre, pour sa part, se situait à mi-chemin ; en se considérant comme il exprima en une formule célèbre, comme le « compagnon de route des communistes ».

C'est donc dans ce contexte que le regard critique sur le modèle soviétique gagne ses lettres de noblesse au sein même de la gauche. Mais c'est également à cette période que le structuralisme – considéré en tant que phénomène intellectuel – prend naissance. (F. Dosse, op. cit. p.200). C'est en ce sens que, au moment où la critique du stalinisme prend des airs de déception relativement à la philosophie spéculative et à l'histoire elle-même, la mise en valeur des structures permettra, la compréhension du déphasage persistant de la tâche révolutionnaire de transformation de la réalité humaine. L'histoire ne porte plus en elle un espoir d'avenir, mais se présente, en elle-même, comme le grand mythe occidental. (V. Descombes, 1979, p. 131). Dans cette perspective, on peut affirmer qu'un rapport tout à fait désenchanté à l'histoire vient remplacer l'optimisme de la « libération ».

Ainsi, pour les membres de cette nouvelle génération qui se forme dans un contexte théorique où les sciences humaines semblaient ne se déployer que dans l'espace de la « mort de l'homme », c'est-à-dire, dans l'espace de la dénonciation d'une raison établie sur le principe de subjectivité, le structuralisme apparaît comme un dénouement pour la crise du marxisme. D'emblée, le structuralisme semble permettre la critique radicale, elle-même idéologique, de l'idée hégélienne de totalité, une critique de la Weltgeschichte (notion d'une histoire orientée vers une fin) présente en Marx lui-même. Mais précisément, tandis que les uns soulignent la faillite du marxisme, d'autres

entreprennent une défense de la pensée authentique de Marx – une tâche qui, tout en devant se confronter à la Critique sartrienne, se développe à partir d'une nouvelle approche, celle du structuralisme.

C'est ainsi que l'on peut présenter, en première approche, le projet de Louis Althusser : ce sera précisément l'élément qui l'unit à la dénommée « génération structuraliste », à savoir, la radicalisation de la critique de l'humanisme, mise en œuvre à partir d'une réaction radicale à la philosophie existentialiste (considérée à l'époque comme l'un des « (…) derniers modèles de l'idéalisme de l'Université française ») (J-P. Sartre, 1960, p.461). C'est-à-dire que la dénonciation idéologique de l'humanisme – caractéristique de la génération « structuraliste » - sera au centre de la lecture de Marx par Althusser, ce qui implique d'affirmer que la position althussérienne relative à la pensée marxiste se trouvera aux antipodes du projet sartrien.

Cependant, avant de nous pencher plus particulièrement sur l'antihumanisme d'Althusser, regardons plus attentivement en quoi consiste l'effort de réactualisation de la pensée de Marx entreprise par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*.

2. Sartre et la recherche d'une « anthropologie fondatrice »

Au moment précis de la parution de la Critique de la raison dialectique, Sartre donne une interview remarquable à Madelaine Chapsal, où il présente le contexte théorique dans lequel se situait sa pensée lors de la réduction de l'ouvrage :

> Depuis quinze ans, je cherche quelque chose. Il s'agit, si vous voulez, de donner un fondement politique à l'anthropologie. Ça proliférait. Comme un cancer généralisé ; des idées me venaient ; je ne savais pas encore ce qu'il fallait en faire, alors je les mettais n'importe où : dans les livres que j'étais en train d'écrire. À présent, c'est fait, elles se sont organisées, j'écris un ouvrage qui me débarrassera d'elles, la Critique de la raison dialectique. (A. Cohen-Solal, 1999, p.630).

Mais que signifie précisément ce projet sartrien de « donner un fondement politique à l'anthropologie » ? Aux yeux de Sartre, cela veut dire ressusciter le marxisme en faisant de la compréhension de l'existence le fondement humain de l'anthropologie marxiste. (J-P. Sartre, 1960, p.129)

Ainsi, considéré comme une discipline auxiliaire du marxisme, l'existentialisme aura pour but « (…) d'engendrer dans le cadre du marxisme une véritable connaissance compréhensive qui retrouvera l'homme dans le monde social et suivra dans sa praxis (…) ». (J-P. Sartre, 1960, p.132).

La « compréhension », concept revisité par Sartre sous un regard existentialiste, constitue la réelle appréhension de l'action humaine dans le cadre d'une expérience historique qui ne peut pas être assimilée à une série de lois générales du mouvement naturel mais,

tout au contraire, doit être reconduite à l'expérience humaine elle-même, celle de la praxis comprise comme le « mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ » (A. Cohen-Solal, 1999, p.115). En ce sens, la dialectique de la Nature entreprise par Friedrich Engels constitue pour Sartre l'indice du dogmatisme propre au matérialisme dialectique. (A. Cohen-Solal, 1999, p.14).

D'où la tâche centrale de la Critique sartrienne : la question posée par Sartre a trait aux conditions de possibilité de la connaissance de l'histoire ; mais l'intelligibilité de l'histoire ne peut être assurée, précisément, que dans le cadre d'une pensée vouée à rappeler à toute anthropologie la dimension existentielle – et donc dialectique – des processus étudiés. Il faut que les médiations (entre l'organique et l'inorganique, la matière inerte et le sujet de l'action) qui permettent d'engendrer le « concept singulier » - la lutte réelle et datée – soient découvertes. Il s'agit alors de remettre en marche le marxisme en reprenant la démarche de Marx dans ce qu'elle a de plus fondamental : un effort de reconstruction synthétique de l'histoire dans laquelle la mise en perspective de chacun des faits n'empêche pas l'appréciation du processus étudié en tant que totalité singulière, et dans laquelle le sujet de la praxis occupe encore la place centrale. Bref, « toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique ». (J-P. Sartre, 1960, p.194).

C'est-à-dire, en tant que la praxis individuelle peut être définie comme projet organisateur qui dépasse les conditions matérielles vers une fin. Cela veut dire qu'en dernière analyse, la dialectique historique repose sur le travail réel et efficace de la matière par l'action humaine en vue d'un « dépassement négateur d'une contradiction, détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future ». (J-P. Sartre, p. 194). La praxis est engendrée à partir d'un factum contingent, celui de la vie organique qui se reproduit dans son être en faisant l'expérience négative du besoin.[15] Or, c'est à partir de cette prise en compte du rôle de l'individu dans l'événement historique que la pensée de Sartre s'efforce justement de le ressaisir dans la totalité de ses conditionnements et ses rapports. Ainsi, en la prenant telle qu'elle se définit, l'entreprise de Sartre tend à réintégrer l'homme (en tant qu'opérateur de la dialectique dans l'ensemble matériel dont il fait partie) dans la pensée marxiste. Dans ce sens, tout le projet de la Critique sartrienne – dans la mesure même où elle prétend rendre compte d'une histoire qui, tout en étant le produit de la praxis humaine, n'en est pas moins considérée comme totalisation de type dialectique – présuppose une anthropologie fondatrice. Sartre s'oppose ainsi au marxisme « paresseux », enfermé dans une vulgate formaliste qui « fait des hommes réels les symboles de ses mythes ». (J-P. Sartre,

[15] « Tout se découvre dans le besoin : c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, l'homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie. »

1960, p.52). Ce marxisme dogmatique prend l'homme comme un « produit passif » des « conditions économiques », « une somme de réflexes conditionnés ». Et on arrive à ramener toute l'histoire humaine aux enchainements mécaniques de l'économisme ».[16] Ce qu'il faut critiquer, c'est une conception univoque de l'histoire : le déterminisme historique est antidialectique dans la mesure où il nie la dialectique de la praxis humaine. Bref, affirme Sartre, la découverte capitale que « l'homme est ''médié'' par les choses dans la mesure même où les choses sont ''médiées'' par l'homme ». (J-P., Sartre, 1960, p.193.). Autrement dit :

> Que veut dire faire l'histoire sur la base des circonstances antérieures ? Nous disons alors : si nous ne distinguons pas le projet – comme dépassement – des circonstances comme conditions, il n'y a plus que des objets inertes et l'histoire s'évanouit. De même, si le rapport humain n'est qu'un produit, il est réifié par essence et l'on ne comprend même plus ce que pourrait bien être sa réification. Notre formalisme, qui s'inspire de celui de Marx, consiste simplement à rappeler que l'homme fait l'histoire dans l'exacte mesure où elle le fait. (J-P. Sartre, 1960, p.210).

Donc, si l'histoire m'échappe, cela ne veut pas dire que l'action réelle de l'homme sur elle n'existe pas mais, mais seulement que le résultat de l'action historique – vu dans une perspective totalisatrice – est différent de ce que paraît à l'échelle locale, puisque je fais l'histoire avec et contre d'autres hommes, des sujets qui la font, eux aussi, et, en agissant autrement, me volent le sens réel de mon entreprise individuelle :

> Ainsi l'homme fait l'histoire : cela veut dire qu'il s'y objective et s'y aliène ; en ce sens, l'histoire, qui est l'œuvre propre de toute l'activité de tous les hommes, leur apparaît comme force étrangère dans la mesure exacte où ils ne reconnaissent pas les sens de leur entreprise (même localement réussie) dans le résultat total et objectif. (J-P. Sartre, 1960, p.74.)

Néanmoins, ajoute Sartre, si l'aliénation peut modifier les résultats de l'action, cela ne veut pas dire qu'elle la modifie dans sa réalité profonde – tout compte fait, l'acte humain (la praxis) demeure dans sa spécificité existentielle d'un projet libre qui impose un sens ou une unité à l'extériorité dispersive qui l'entoure (après tout, chez Sartre, la refondation de la dialectique matérialiste s'appuie sur des acquis méthodologiques issus de sa phénoménologie) :

> Nous refusons de confondre l'homme aliéné avec une chose, et l'aliénation avec les lois physiques qui régissent les conditionnements d'extériorité. Nous affirmons la spécificité de

[16] En effet, dit Sartre, « l'intelligibilité de l'économisme n'est qu'un faux-semblant ; d'abord, elle ramène Engels à la raison analytique et ce dialecticien Corinne sa carrière par ce

> l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions de données. Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation. (J-P. Sartre, 1960, p.76.)

Aussi bien que des considérations d'ordre méthodologique – destinées par ailleurs à mettre en place la méthode « progressive-régressive » caractéristique de la réévaluation du marxisme par Sartre (J-P., Sartre, 1960, p.111)-, il faut lire dans cette citation l'effort du philosophe pour inscrire sa pensée dans le cadre d'une radicalisation du marxisme. Si le point de départ pour la pensée marxiste, c'est parce qu'en effet l'auteur essaie de reprendre la dimension humaniste latente chez Marx. « ''Être radical'' », écrit Marx dans la critique de la Philosophie du droit de Hegel (1843), c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l :'homme, la racine, c'est ''l'homme lui-même'' ». (K. Marx, 1934, p. 186-187).

Dès lors, en reprenant au sein de la pensée de Marx la médiation privilégiée qui permet au matérialisme dialectique de passer des déterminations générales et abstraites à certains traits de l'individu singulier. (J-P., Sartre, 1960, p. 59). (, Sartre envisage les conditions de possibilité de la pensée dialectique en tant que théorie de l'histoire centrée sur l'action humaine. Il s'agit, bien entendu, de retrouver le jeu de l'intériorisation du réel et l'extériorisation du ''moi''. De cette façon, en reconnaissant la dialectique comme la « logique vivante de l'action ». (J-P. Sartre, 1960, p. 156), Sartre affirme que l'homme et son action peuvent être redécouverts à l'intérieur du marxisme. Sous l'auspice de la Critique sartrienne, l'ontologie établit le besoin d'une anthropologie fondée sur l'historicisation :

> Si quelque chose, comme une Vérité, doit pouvoir exister dans l'anthropologie, elle doit être devenue, elle doit se faire totalisation. Il va sans dire que cette double exigence définit ce mouvement de l'Être et de la connaissance (ou de la compréhension) qu'on nomme depuis Hegel ''dialectique''. Aussi ai-je pris, dans Questions de méthode, qu'une telle totalisation est perpétuellement en cours comme histoire et comme Vérité historique. (J-P. Sartre, 1960, p. 14).

Ainsi, si le devenir est dialectique, comme le veut la Critique sartrienne, cela signifie qu'il s'inscrit dans la « logique de la liberté ». En ce sens, l'expérience dialectique désigne, chez Sartre, à la fois la nature même de l'expérience historique et la tâche de compréhension du sens de l'histoire à travers la praxis effective des hommes. Pour bien comprendre l'expérience historique elle-même, il faut tenir compte de la constitution des individus et de leurs positions subjectives, idéologiques et politiques, à l'intérieur des rapports sociaux dans lesquels ils sont insérés.

De ce point de vue, les différences entre les approches de Sartre et Althusser par rapport au marxisme sont évidentes. Tandis que l'histoire apparait à Sartre comme une totalisation dont l'agent totaliseur (mais totalisé lui-même, puisqu'il fait partie de sa propre histoire) ne peut être que l'homme, pour Althusser, au contraire, il faut effacer l'« humanisme »du « jeune Marx » pour mieux saisir sa pensée en ce qu'elle a de vraiment « scientifique ». Ainsi, comme l'exprime Michel Foucault, l'approche d'Althusser équivalait à remettre « en question la philosophie du sujet, parce que le marxisme français était imprégné d'un peu de phénoménologie et d'un peu d'humanisme ». (M. Foucault, 2001, p. 871)

Repartons donc de la lecture althussérienne de Marx afin de mieux comprendre l'enjeu et les conséquences de la critique d'Althusser adressée au « marxisme humaniste ».

3. L'antihumanisme et marxisme d'Althusser « contre » le sujet :

En 1965, peu de temps après la Critique sartrienne, Louis Althusser publia son pour Marx, un recueil d'articles consacrés à établir une « coupure épistémologique » dans l'œuvre marxienne, séparant les « textes idéologiques » du jeune Marx de ceux plus « scientifiques » du Marx une période de « jeunesse », humaniste et idéaliste, dans laquelle les hommes sont encore conçus comme sujets libres et autonomes, et une période de « maturité », scientifique et antihumaniste ; où la lutte des classes devient le moteur de l'histoire et où s'impose une conception matérialiste de l'homme.

Comme nous le rappelle Jean-François Gaudeaux, Althusser inscrit sa réflexion sur Marx dans le cadre d'une remise en cause du « sujet pris comme catégorie centrale de la pensée philosophique) et par là, de l'existentialisme lui-même – considéré comme une métaphysique de la subjectivité. (J-F. Gaudeaux, Sartre, 2006, p. 347).

Dès lors, et malgré sa gloire, Sartre va faire figure de valeur du passé, simple incarnation des espoirs déçus de la Libération. L'homme doit désormais céder sa place aux « structures », c'est-à-dire à l'unité qui caractérise ce qu'on a appelé les « systèmes symboliques » : le « sujet »et la « conscience » doivent s'effacer face à la « règle », au « code ». alors, il faut reconnaitre que le « sujet » est avant tout le produit de la structure, et cela notamment dans la mesure où – pour prendre un exemple cher aux structuralistes – il n'est même pas le maître de son propre discours : les mots que j'emploie n'ont pas seulement le seul que je veux mais aussi celui qu'ils tiennent du fait qu'ils ne se défont que relativement à d'autres mots (comme nous l'a appris la linguistique structurale, nous sommes toujours en face d'un système linguistique qui fonctionne par oppositions distinctives).

C'est dans ce contexte que les voix des nouveaux « maîtres à penser » feront écho à la formule célèbre de Lévi-Strauss : « nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. ». (C. Lévi-Strauss, 1962, p.

326). Or Althusser, comme on le voit dans sa Réponse à John Lewis, est au centre de cette nouvelle démarche :

> L'histoire est un processus sans sujet. La question de savoir comment ''l'homme fait l'histoire'' disparait complètement ; la théorie marxiste la rejette définitivement dans son lieu de naissance : dans l'idéologie bourgeoise. Et avec elle disparait la ''nécessité'' du concept de ''transcendance'', dont l'homme serrait le sujet. (L. Althusser, 1973, p. 31.)

Ce qui signifie notamment qu'il faut se débarrasser de « l'idéologie bourgeoise » de l'homme en tant que sujet de l'histoire, c'est-à-dire « se débarrasser du fétichisme de ''l'homme'' ». (L. Althusser, 1973, p. 32). En ce sens, Sartre ne ferait que reconduire une philosophie de l'histoire « préscientifique » - c'est-à-dire « prémarxiste » - précisément dans la mesure où sa philosophie implique la mise en œuvre d'une anthropologie philosophique. (L. Althusser, 1973, p.44) Chez Sartre, l'«homme transcendance » - celui qui dépasse sa propre situation en la rendant en quelque sorte compréhensible – est encore vivant. À l'homme, Althusser oppose alors les masses, et au « faire l'histoire », il substitue la lutte des classes. Dans ces conditions, l'histoire n'a donc pas un « sujet », mais plutôt un « moteur » : la lutte des classes « plus questions de l'homme. On le sait. ». (L. Althusser, 1973, p.28).

C'est ainsi que, pour Althusser, on le sait, il existe une opposition radicale entre la critique anthropologique du « jeune » Marx dans les Manuscrits et la critique de l'économie politique dans le Capital.

Dès lors, selon lui, il faudrait se rendre compte que, dans un premier moment, Marx ne fait qu'appliquer la théorie de la nature humaine feuerbachienne (soit la théorie de l'aliénation) à la politique et à l'activité concrète des hommes – une démarche qui sera dûment déployée dans les pages des Manuscrits. (L. Althusser, 1996, p.40). Dans un deuxième temps, pourtant, et toujours selon Althusser, le « jeune » Marx réglerait ses comptes avec sa conscience précédente – c'est-à-dire avec le néo-hégélianisme – en abandonnant ses positions théoriques de classe bourgeoise libérale pour parvenir à une ''science révolutionnaire'' :

> le jeune Marx va passer d'un néo-hégélianisme subjectif (de type kantien-fichtéen) à l'humanisme théorique (Feuerbach), avant de le rejeter pour passer à une philosophie qui ne soit plus fixée dans ''l'interprétation du monde'' : une philosophie inédite, matérialiste-révolutionnaire. (L. Althusser, 1996, p.57).

Ces rappels effectués, il est possible d'apprécier la portée réelle de la célèbre thèse althussérienne d'une « coupure épistémologique » - notion qu'il emprunte à Bachelard – dans l'œuvre de Marx. En effet, d'après Althusser, la découverte et la formulation du matérialisme historique et la « fondation » du matérialisme dialectique dans les

pages de L'idéologie allemande devraient être comprises comme une « coupure épistémologique », c'est-à-dire comme une rupture d'avec une manière de penser « préscientifique » (c'est-à-dire « idéologique ») et l'avènement d'une manière « scientifique » de penser :

> 1. Une ''coupure épistémologique'' sans équivoque intervient bien, dans l'œuvre de Marx, au point où Marx lui-même la situe, dans l'ouvrage non publié de son vivant, qui constitue la critique de son ancienne conscience philosophique (idéologique) : L'Idéologie allemande. 2. Cette '' coupure épistémologique'' concerne conjointement deux disciplines théoriques distinctes. C'est en fondant la théorie de l'histoire (matérialisme historique) que Marx a, dans un seul et même mouvement, rompu avec sa conscience antérieure et fondé une nouvelle philosophie (matérialisme dialectique). (L. Althusser, 1996, p. 25).

Dans ce sens, la division de l'œuvre de jeunesse (avant 1845) ; b. Celles de la « coupure » (1845) ; c. Les œuvres de la maturation (qui précèdent le Capital) et d. Celles de la maturité (1857). (L. Althusser, 1996, p.26-27). En conséquence, avec Althusser, on passe de la dialectique hégélienne à la dialectique marxiste au moyen d'une coupure, et non d'un renversement comme le voulait la tradition. Cette lecture althussérienne est ainsi fondée sur la distinction entre la « science » et « l'idéologie » : pour parvenir à la théorie scientifique de l'histoire, il aurait fallu que Marx fasse d'abord la critique de l'« idéologie » qui lui a servi de fondement théorique pendant ses années de jeunesse (1840-1845).

Mais en quoi consistait précisément l'« idéologie » qui hantait la « conscience antérieure » de Marx ? Avec quoi (ou qui) fallait-il rompre ? Réponse d'Althusser : avec la « philosophie de l'homme », c'est-à-dire avec l'humanisme. Voilà, selon l'analyse althussérienne, le point d'inflexion qui a fait de l'œuvre marxiste une véritable révolution scientifique :

> À partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme. Cette rupture unique comporte trois aspects théoriques indissociables : 1. Formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux : concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, superstructures, idéologies, détermination spécifique des autres niveaux, etc. 2. Critique radicale des prétentions théoriques de tout humanisme philosophique. 3. Définition de l'humanisme en tant qu'idéologie. (L. Althusser, 1996, p.233).

Ainsi, au regard d'Althusser, il a fallu que Marx rompre avec l'idée, issue de ses œuvres de jeunesse, selon laquelle le prolétariat représentait – dans son aliénation – l'essence humaine elle-même, dont la révolution devait assurer la réalisation. Dans cette optique, la rupture

avec toute forme d'anthropologie – ou « tout humanisme philosophique » - apparaît aux yeux d'Althusser comme l'élément crucial qui a permis la découverte scientifique de Marx (*Ibid*., p.234). Bref, au-delà de la démarche qui consiste à discerner les périodes de la pensée de Marx selon une approche qui s'inscrit dans le sillage de la tradition épistémologique française – de telle sorte que seul le statut épistémologique de « matérialisme historique » ou du Capital semble mériter l'attention des analyses althussériennes –, la « coupure » althussérienne se caractérise surtout comme étant le résultat d'une attitude de rupture avec l'humanisme :

> Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un antihumanisme théorique de Marx, et voir dans cet antihumanisme théorique la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique. (…) Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théorique ne serait théoriquement que cendres. (*Ibid*., p.236).

Conclusion

Pour conclure, il appert de souligner que pour Sartre, la philosophie de Marx reste indépassable du point de vue de son objet et surtout des buts et de sa volonté de totalisation des catégories. De ce point de vue, Sartre estime qu'ayant construit un savoir sur la totalité allant de l'économie à la sociologie en débouchant par la politique, la pensée de Marx reste un horizon indépassable :

> Le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance : c'est à peine s'il a commencé de se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. Nos pensées, quelles qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus ; elles doivent se contenir dans le cadre qu'il leur fournit ou se perdre dans le vide ou rétrograder. L'existentialisme, comme le marxisme, aborde l'expérience pour y découvrir des synthèses concrètes ; il ne peut concevoir ces synthèses qu'à l'intérieur d'une totalisation mouvante et dialectique qui n'est autre que l'histoire. (J-P Sartre, 1960, 29).

Tel est donc l'enjeu fondamental de l'opposition entre Sartre et Althusser. En réalité, pour la génération structuraliste, il s'agit de se débarrasser de l'héritage majeur de la pensée hégélienne – la dialectique de la contradiction elle-même. Or qui dit « dialectique » dit avant tout sujet, anthropologie, humanisme. Dès lors, la démarche structuraliste – y compris celle d'Althusser – peut être envisagée plutôt comme le symptôme théorique le plus grave d'une crise de la modernité philosophique proprement dite, c'est-à-dire la crise d'une raison centrée sur le sujet.

Références Bibliographiques

ALTHUSSER Louis, 1996, *Réponse à John Lewis*, Paris, Éditions Maspero, 101 pages

----- 1973, *Pour Marx*, Paris, Éditions La Découverte.

DESCOMBES Vincent, 1979, *Le Même et l'Autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions d. de Minuit.

COHEN-SOLAL Annie, 1999, *Sartre (1905-1980)*, Paris, Éditions Gallimard, 960 pages.

DOSSE François., *Histoire du structuralisme*, tome I : le Champ du signe. 1945-1966, La Découverte, Paris, 1991.

FOUCAULT Michel, 2001, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Ecrits*, tome II/ 1976-1988, Paris, Éditions Gallimard.

GAUDEAUX Jean-François, 2006, *Sartre, l'aventure de l'engagement*, Paris, Éditions l'Harmattan, 406 pages.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Éditions Plon, 347 pages.

MARX Karl, 1934, *Morceaux choisis*, Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret, Paris, NRF.

PINGAUD Bernard, 1966, « Préface », *L'Arc* n°30, Paris, Larc.

SARTRE Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, tome I, *Théories des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 755 pages.

Paul et Spinoza : une convergence de l'universalité et de la rationalité

Alain Gervais NDOBA
Université Omar Bongo (Gabon)
alaingervais.ndoba@yahoo.fr

Résumé
Paul et Spinoza, deux auteurs qui apparemment tout sépare. Il peut d'ailleurs paraître incongru de s'interroger sur les rapports entre la doctrine de l'Apôtre du christianisme et la pensée du philosophe d'Amsterdam. Pourtant c'est avec Paul que Spinoza tente un rapprochement et principalement sur l'élaboration de la conception proprement spinozienne de la loi : la cosmologie et la théologie spinozienne qui imposent un modèle, et instaurent l'identification de Dieu et de la nature, dont les constituants singuliers ne sont pas autre chose que des modifications finies des attributs divins. La loi divine qui n'est rien d'autre que la loi naturelle, doit être identique pour tous. En effet, pour Spinoza, il n'y a aucune place dans un tel système pour une élection singulière à moins de considérer que l'élection ne concerne que la prospérité et la sécurité, c'est-à-dire des conditions historiquement déterminées, ni éternelles, ni universelles. Il y a donc une distance entre l'universalité de la pensée chrétienne dont l'Apôtre Paul est le porte flambeau et la pensée juive fondée sur l'élection de son peuple, présent dans l'Ancien Testament. Ce rapprochement réside en outre, dans l'avènement d'une pensée rationnelle de Paul, du moins théorique, abstraite et détachée des contingences historiques. Paul nous offre ainsi dans les Epîtres une pensée du divin détachée des spéculations dogmatiques à venir, abstraite, sans être pour autant institutionnalisée. A ce titre, l'exemple de la nature du Christ est particulièrement éloquent en ce qu'il constitue dans la pensée paulinienne un sujet logique sans historicité.

Mots-clés
Paul, Spinoza, universalité, rationalité, convergence

Summary
Paul and Spinoza, two authors who, apparently, everything separate. It may besides, appear incongruous to question the reconciliation between the doctrine of the Apostle of christianity and the thought of the Amsterdam philosopher. However, it is with Paul that Spinoza attempts a reconciliation and mainly on the elaboration of the conception typically spinozian of law : cosmology and spinozian theology that impose a pattern, and instaure the identification of God and nature, whose singular constituents are not something else but finite modifications of the divine attributes. The divine law that is nothing else, but the natural law, must be identical for everyone. In

fact, for Spinoza, there is no place in such a system for a singular election, unless to consider that such election only concerns prosperity and security, that is to say, historically determined conditions, neither eternel nor universal. Therefore, there is a distance between the universality of the christian thought whose, the Apostle Paul is the torch older and the jewish thought, based on the election of his people, present in the Old Testament. That reconciliation dwels, in addition, in the advent of Paul's rational thought, at least theoretical, abstract and detached from the historical contingences. Paul offers us so, in the Epistles, a thought of a divine, detached form the dogmatic speculations to come, abstract, without being, however institutionalized. For that title, the example of the nature of Christ, is particularly eloquent, for it constitutes in the paulian thought, a logical subject without historicity.

Keywords
Paul, Spinoza, universality, rationality, convergence.

Introduction

La raison principale du rapprochement par Spinoza, de sa propre pensée à celle de Paul se fonde sur la double rupture qu'elle suppose : la première n'est pas strictement paulinienne, il s'agit de la rupture qu'engage l'universalité de la pensée chrétienne vis-à-vis de l'élitisme d'une pensée juive fondée sur l'élection. Cette transition du particulier à l'universel est le propre du Nouveau Testament par opposition à l'Ancien qui instituait la distinction du peuple élu et donc la particularité de la loi divine. Le message du Christ est déjà probablement un message universel si l'on *prête foi* à ses transcriptions postérieures dans les Evangiles. Cependant, c'est Paul qui théorise le premier cette transition, près de vingt ans avant le début de leur rédaction.

La seconde rupture qu'incarne Paul lui est plus particulière, dans la mesure où elle instaure un genre nouveau ou presque du texte scripturaire, et rompt pour une part (et pour une part seulement) avec la littérature prophétique et thaumaturgique qui caractérisait de nombreux textes de l'Ancien Testament, et qui caractérisera ensuite la majeure partie des Evangiles, pour instaurer une réflexion théologique, voir philosophique, en tous cas théorique, abstraite, et fondée sur la raison.

1. L'avènement d'un discours universel

1.1. Universalité du rapport à Dieu chez Spinoza et restriction de l'élection hébraïque

Posons brièvement les bases de cette proximité, qui verra plus loin son aboutissement grâce à l'élaboration de la conception proprement spinozienne de la loi. La cosmologie et la théologie spinozienne imposent un modèle, tout entier subsumé dans les propositions 14 et 15 du *De Deo* de l'*Éthique*, ainsi que dans le corollaire de la proposition 25 de cette même partie et qui instaure l'identification de Dieu et de la nature, dont les constituants singuliers ne sont pas autre chose que des modifications finies des attributs divins. La substance se conçoit donc selon un schéma explicatif dans lequel toute chose, depuis l'attribut jusqu'au mode fini, en passant par le mode infini, constitue un moment de son déploiement et doit être conçu en elle et par elle. Nous ne reviendrons pas ici sur le caractère problématique et complexe du *Deus sive natura* spinozien qui suppose en réalité que l'identification de Dieu et de la Nature soit conçue de manière plus fine, dans la mesure où elle présuppose aussi conjointement une distinction nécessaire. Notons seulement qu'un tel modèle engage un rapport universel du tout à ses parties et des parties au tout qu'elles constituent. L'absence radicale d'ontologie scalaire et de finalité entraine naturellement l'homogénéisation du rapport des choses à la substance, que l'on entende ici la *Nature Naturée* (c'est-à-dire le rapport des choses singulières à Dieu en tant qu'il peut s'expliquer par un mode infini, c'est-à-dire par les lois de la Pensée et de l'Etendue) ou la *Nature Naturante* (c'est-à-dire la connaissance et, l'expérience, adéquate des attributs divin). La loi divine qui n'est donc pas autre chose que la loi naturelle, doit être identique pour tous. Nulle place dans un tel système pour une élection singulière à moins de considérer que l'élection ne concerne que la prospérité et la sécurité, c'est-à-dire des conditions historiquement déterminées, ni éternelles, ni universelles.

Cette naturalisation de l'élection entraine et prépare conséquemment la naturalisation de la Loi telle qu'elle sera problématisée dans le chapitre IV en opérant un glissement sémantique du commandement à la loi naturelle, et en établissant une distinction entre loi positive singulière et loi naturelle universelle. Puisque la Loi hébraïque repose sur l'élection supposément singulière et éternelle du peuple hébreu et qu'elle est thématisée comme commandement divin, il faut donc nécessairement commencer par contester la validité de cette élection, ou plutôt par en restreindre la nature, de sorte que la loi divine n'en soit pas pour autant particularisée : tous les peuples ont les mêmes caractères, mais certaines nations peuvent avoir obtenu la paix et la sécurité plus que d'autres. C'est en cela qu'elles se distinguent, et on peut bien parler d'élection en ce sens puisque la paix et la prospérité ne dépendent pas seulement des nations elles-mêmes mais aussi des conditions extérieures. Dès lors, il faut distinguer l'élection

qui dépend de conditions historiques singulières - et par là la loi hébraïque, produit de *l'ingenium* du peuple hébreu et donc positive - de la loi divine, universelle, qui n'est pas autre chose que la loi naturelle et qui est dès lors *inscrite* en tout homme.

1.2. Universalité de l'évangile Paulinien ou Paul contre la loi

Cette universalisation de la loi divine par opposition à l'hébraïque est alors démontrée à partir de la pensée paulinienne dont l'un des principes fondamentaux n'est autre que l'universalisation de l'Évangile, ce que montre avec justesse le commentaire de l'Epître aux romains proposé par B. Spinoza (1999, p. 171) :

> Cependant, je trouve dans l'Epitre de Paul aux Romains un autre texte qui me touche davantage : le chap. 3 : 1-2, où Paul semble enseigner autre chose que nous : quelle est donc, dit-il, la supériorité du juif ? Et l'utilité de la circoncision ? Elle est grande de toutes manières, et d'abord en ce que les discours de Dieu lui ont été confiés ».

Spinoza fait ici indirectement référence à la lecture de L'Epitre aux romains qui fut celle de la scolastique médiévale qui fonda sa théorie légale sur l'apparente distinction proposée ici par Paul entre Hébreux et Païens, les uns possédant la Loi, les autres la nature : « Quand des païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux- mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur ». (La Bible de Jérusalem, Rom 2. 14).

Cette distinction apparente permet alors aux théologiens chrétiens de construire une théorie générale de la loi fondée sur la distinction et l'emboîtement des différentes espèces de lois : loi divine naturelle[17], loi divine positive, loi humaine positive et non naturelle. Pourtant si l'on considère le texte avec plus de précision, ce n'est pas une théorie de la distinction des lois, mais bien de l'universalisation de loi que soutient Paul, soit exactement le contraire. Il ne s'agit pas pour Paul d'opérer des distinctions, mais de montrer que tous sont pêcheurs, Hébreux comme Païens, sous le règne de la Nature comme sous celui de la Loi. Le tour de force de la théologie juridique fut de lire le texte à l'envers en opérant une distinction de la loi divine et de la loi naturelle afin de montrer qu'elles sont toutes deux fort bonnes. Alors même que Paul entreprend au contraire une universalisation du rapport à Dieu à travers ce que Spinoza nomme *Loi divine* et que l'on retrouve chez Paul sous le nom de *grâce* ou parfois de *promesse*, qui doit relever tout à la fois la loi positive du Juif et la loi naturelle du Gentil, toutes deux

[17] On retrouve cette idée jusque dans la métaphysique cartésienne pour laquelle les lois de la nature sont universelles parce que Dieu les a créés, de sorte qu'il ne faut pas craindre de considérer les lois de la Nature comme des commandements de Dieu.

sources du péché[18]. La lecture spinoziste est donc parfaitement juste ici, et démontre, contrairement à l'interprétation scolastique, une compréhension très juste du texte :

> Mais si nous sommes attentifs à la doctrine que Paul veut avant tout enseigner ici, nous n'y trouverons rien qui contredise notre propre doctrine. Au contraire, son enseignement est le même que le nôtre. Il dit en effet (même chap., V. 29) que Dieu est le Dieu des Juifs et des Gentils, et (chap. 2, V. 25-26) : si le circoncis s'écarte de la Loi, sa circoncision deviendra prépuce; et au contraire si l'incirconcis observe le commandement de la loi, son prépuce lui sera compté comme circoncision. Ensuite, 3 : 9 et 4 : 15, il dit que tous, aussi bien Juifs que Gentils, sont également sous le péché sans le commandement de la loi. Par là il est établi très évidemment que la loi a été révélée à tous absolument […] et que tous ont vécu sous elle. (B. Spinoza, 1999, p. 171).

Cette universalisation du rapport à Dieu ne peut alors se fonder chez Paul que sur la grâce (et non sur les œuvres, ce qui l'oppose entre autre à Jacques[19]) : puisque ne peut être universel que ce qui n'est à personne en propre, ce qui n'appartient en particulier à aucun individu et à aucune communauté, il faut donc nécessairement que le salut ne soit pas dû, c'est-à-dire que le rapport à Dieu et par là l'application de la Loi ne puissent être intéressés et soumis à une logique salariale. Or la logique du droit et du devoir est toujours, pour Paul, une logique salariale, pour laquelle le salut est un dû alors même qu'il doit être gracieux pour pouvoir prétendre à l'universalité :

---

[18]Il ne s'agit pas pour Paul de dire que la Loi (entendue ici en son sens particulier et non universel, c'est-à-dire la lettre hébraïque ou la loi naturelle du Gentil) est elle-même péché, mais que le péché est nécessairement lié à la loi en ce que c'est la loi qui le révèle en le frappant de l'interdit. Cf. sur ce point Rom 7. 7-13 : « Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péchée ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la Loi, et de fait, j'aurai ignoré la convoitise si la Loi n'avait dit : tu ne convoiteras pas ! Mais, saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produisit en moi toute espèce de convoitise : car sans la Loi le péché n'est qu'un mort. [...] La Loi, elle, est donc sainte, et saint le précepte, et juste et bon. Une chose bonne serait-elle donc devenue mort pour moi ? Certes non ! Mais c'est le péché, lui, qui, afin de paraître péché, se servit d'une chose bonne pour me procurer la mort, afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte. » Pour une analyse de ce passage cf. Alain Badiou, Saint Paul, *la fondation de l'universalisme*, PUF (les essais du collège international de philosophie), 1997, p. 79-89 : « Paul contre la loi », et plus précisément p. 83-85.

[19] Jacques 2. 14-26 : « A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise ''j'ai la foi ''s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? […] Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte. Au contraire on dira : « toi, tu as la foi, et moi, j'ai les œuvres ? Montre-moi ta foi sans les œuvres; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi. […] Vous le voyez : c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule. […] comme le corps sans l'âme est mort, de même la foi sans les œuvres est-elle morte ».

> À qui fournit un travail on ne compte pas le salaire à titre gracieux : c'est un dû ; mais à qui, au lieu de travailler, crois-en celui qui justifie l'impie, on compte sa foi comme justice. Exactement comme David proclame heureux l'homme à qui Dieu attribue la justice indépendamment des œuvres. (La Bible de Jérusalem, Rom 4. 4-6).

Dans une telle perspective, l'action du sujet fait signe vers une fin qu'il attend en retour. Elle est donc toujours inscrite, en terme spinozistes, dans une logique passionnelle qui considère que les œuvres sauvent. Autrement dit, cette conception salariale, défendue par Jacques considère alors que le salut lui est potentiellement dû dès lors qu'il agit conformément à la loi. Qui applique la loi en ce sens, espère une récompense, et inversement, qui ne l'applique pas craint le châtiment.

Nous sommes ici précisément dans le régime superstitieux que dénonce Spinoza dans la préface du *Traité théologico-politique* et qui se fonde sur la même dialectique de l'intériorité et de l'extériorité des déterminations, qui agit en fonction d'une détermination interne (c'est-à-dire pour Spinoza, une détermination rationnelle) de l'âme qui est active et tend vers la liberté. Ce régime de superstition agit également en fonction de causes extérieures fluctuantes qui ne dépendent pas de sa nature propre, qui est passif et asservi par ses passions. La foi prise en ce sens n'est donc en réalité qu'une superstition très éloignée de la foi véritable, c'est-à-dire de la connaissance - et nous ajoutons, de l'expérience - adéquates de Dieu, qui est à elle-même sa récompense, dont la privation est à elle-même sa punition[20]. C'est donc à une même nécessité que renvoient, de deux manières distinctes les pensées pauliniennes et spinoziennes de la loi : l'universalisation du rapport à Dieu impose le rejet de la conception salariale de la foi, ce qui se traduit chez Paul par le rejet de la loi, toujours soumise à la logique du droit et du devoir au profit de la grâce. Et se traduit chez Spinoza par la naturalisation de la loi divine universelle et nécessaire qui ne saurait dès lors être comprise sous la forme d'un commandement, c'est-à-dire comme l'expression d'une volonté susceptible de variation. Ce point est particulièrement bien mis en évidence par A. Badiou (1997, p. 81), au sujet de Paul :

> La grâce est le contraire de la loi, pour autant qu'elle est ce qui vient sans être dû. Il y a là une intuition profonde de Paul, qui défait par sa compréhension universelle et illégale de l'Un, toute incorporation particulière, ou communautaire du sujet, comme aussi toute approche juridique ou contractuelle de sa division constitutive. Ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui est dû […] La polémique contre le

[20] « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ». Cette expression qui reprend le proverbe de Salomon en vertu duquel le châtiment du sot est sa sottise-même (« Le bon sens est source de vie pour qui le possède, la folie des fous est leur châtiment », *proverbes* 16. 22) se retrouve aussi de manière ponctuelle dans *l'Ethique V, prop. 42 et le Traité théologico-politique*.

> « ce qui est dû », contre la logique du droit et du devoir est au cœur du refus paulinien des œuvres et de la loi. […] Pour Paul, rien n'est dû. Le salut du sujet ne saurait avoir la forme d'une récompense ou d'un salaire. La subjectivité de la foi est non salariale.

La loi ne saurait donc révéler de commandement (ou de la loi positive), et moins encore d'un commandement propre à une communauté particulière. Bien au contraire, elle doit être universelle et son accomplissement (qui peut être, chez Paul comme chez Spinoza résumé à l'amour du prochain[21]) doit être le fruit d'une libre activité de l'âme et non soumise à l'espoir ou la crainte d'une récompense ou d'un châtiment. C'est là le dernier point de convergence souligné par Spinoza entre sa pensée et celle de Paul :

> Enfin, conclut Paul, puisque Dieu est le Dieu de toute les nations, c'est-à-dire un Dieu également propice à tous, et puisque tous ont été également sous le péché et sous la loi, Dieu a donc envoyé son Christ à toutes les nations afin qu'il libère tous les hommes également de la servitude de la loi et pour que tous désormais agissent bien non plus par le commandement de la loi mais par une volonté constante de l'âme. Paul enseigne donc précisément ce que nous voulons démontrer (B. Spinoza, 1999, p. 172-173).

1.3. Distinction des pensées pauliniennes et spinoziennes

Cette proximité ne doit pas pour autant oblitérer les importantes distinctions de ces deux pensées de la loi divine et le glissement opéré par Spinoza à partir de la pensée paulinienne. Quoique l'on puisse voir des similitudes entre une pensée de la grâce et une pensée de l'universel déterminisme en ce que ni l'une ni l'autre ne rejettent une conception superstitieuse de la religion sous-tendue par une logique élitiste et salariale, au profit de l'avènement d'un rapport à Dieu universel et nécessaire. Cette proximité ne doit pas pour autant occulter l'importante différence qu'il y a entre un système de la grâce et un système de la loi naturelle. Quoique Paul utilise ponctuellement le terme de *loi* (qui doit être gravée ou inscrite dans le cœur des hommes), et quoiqu'il rejette toute autant que Spinoza une loi divine conçue comme un commandement qui instaurerait une relation de débiteur à débité entre les hommes et Dieu. Il faut noter que la grâce ne désigne jamais pour Paul une loi de la Nature. Certains commentateurs, comme P. Siwek, voulurent voir dans un verset des Actes des Apôtres attribué à Paul[22] et cité par Spinoza dans sa

[21] Ici, on peut s'en rendre manifestement compte en Romains 13. 8-10 : « *N'ayez* de dette envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi. En effet, le précepte : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas, et tous les autres se résument en cette formule : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude ».

[22] Pour souligner manifestement, Actes des Apôtres 17. 28 : « C'est en elle [la divinité] en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être ».

correspondance, la marque d'un panthéisme proto-chrétien, proche de la cosmologie spinozienne :

> Je suis sur Dieu et sur la nature d'un avis différent, de très loin, de celui que les néo-théoriciens chrétiens défendent d'habitude. Car je soutiens que Dieu est de toute chose la cause immanente, comme ils disent, et non transitive. Tout est en Dieu et se meut en Dieu, voilà ce que j'affirme avec Paul et peut-être aussi, quoiqu'en un autre sens, avec tous les philosophes antiques voire, oserais-je dire, avec tous les anciens Hébreux, pour autant qu'on peut le conjecturer à partir de certaines traditions quoiqu'elles aient été altérées de bien des manières[23] (B. Spinoza, 1842, p. 36).

Cette interprétation nous semble devoir être catégoriquement rejetée, d'une part en ce qu'il est impropre de parler de panthéisme au sujet de la pensée spinozienne (on parlera avec bien plus de justesse de *panthéisme* si l'on tient à inscrire le système spinozien dans une catégorie théologique). Et d'autre part en ce qu'une telle identification n'est pas corroborée par le texte des Epitres dont les Actes des Apôtres ne sont qu'une réécriture romancée bien postérieure. Si Paul dégage, comme nous le verrons, les conditions d'une pensée immanentiste de Dieu, et que sa conception du salut consiste dans la transition d'une vie selon la chair à une vie selon l'esprit qui n'est pas autre chose qu'une vie en Dieu, le Dieu paulinien n'est pour autant jamais identifié à la Nature comme le laissait supposer une telle interprétation, ni même considéré comme substance étendue comme c'est le cas chez Spinoza. L'expression selon laquelle « toute est en Dieu » que nous retrouvons par ailleurs dans l'Evangile Johannique est une expression traditionnelle sans résonnances panthéistes particulières, et l'originalité de Spinoza fut de l'entendre non plus au sens faible comme le faisaient les théologiens, mais bien au sens fort d'une expression substantielle. Un tel sens n'est pas présent chez Paul et l'identification de la pensée paulinienne et de celle de Spinoza est tout à la fois indue et inutile en ce qu'elle réduit la radicale originalité de Paul dont la pensée spinozienne a bien plus à tirer que d'une artificielle identité. Il ne s'agit donc pas d'identifier pensée paulinienne et pensée spinozienne, mais bien de dégager les conditions d'une expérience commune, dont les théorisations et les déploiements, en tant qu'ils sont différents, peuvent s'informer l'un l'autre. Spinoza ne s'y laisse pas prendre par ailleurs, et le lecteur attentif remarque aisément, malgré l'usage emblématique de la citation comme du vocabulaire paulinien, la transposition opérée par Spinoza qui, en reprenant à son compte certains éléments de la pensée paulinienne, les déplace et les transforme dans le même temps.

[23] Nous soulignons très précisément cette Lettre 73 à Henry Oldenburg, Edition 1842, p. 36.

2. L'avènement d'un discours rationnel : Paul dans le chapitre XI du *Traité théologico-politique*

2.1. Une pensée dogmatique et anhistorique du divin : l'exemple du Christ

La seconde rupture qui permet à Spinoza d'opérer un rapprochement de sa propre pensée avec la pensée paulinienne réside dans l'avènement nouveau ou presque d'une pensée strictement rationnelle, du moins théorique, abstraite et détachée des contingences historiques. Les Epitres constituent les seuls textes proprement doctrinaux du Nouveau Testament, et - si l'on excepte certains textes de l'Ancien, entre autres attribués à Salomon - les seuls de l'ensemble des Ecritures. Détachées de la littérature thaumaturgique et prophétique, les Epitres ne retiennent à peu près rien des conditions historiques de la vie du Christ dont la figure constitue pourtant le nœud central de la métaphysique paulinienne. Nous n'y retrouvons rapportés ni les miracles du Christ, ni son enseignement parabolique, et presqu'aucun des éléments de sa vie empirique qui constitueront ensuite le fond des Evangiles. Le Christ est ramené à l'événement de sa crucifixion et de sa résurrection, le sens de cette figure et de cet événement immédiatement abstrait et intégré dans une réflexion théorique universelle et nécessaire. Sa nature même n'est pas interrogée comme elle le sera ensuite par les différents conciles qui fixeront le dogme chrétien. Paul nous offre ainsi dans les Epîtres une pensée du divin détachée des spéculations dogmatiques à venir, libre encore et comme jaillissante, abstraite, sans être pour autant institutionnalisée. L'exemple de la nature du Christ est à ce titre particulièrement net en ce qu'il constitue dans la pensée paulinienne un sujet logique sans historicité. La question de savoir si le Christ est fils de Dieu, envoyé de Dieu, Dieu lui-même ou simple prophète n'est pas directement évoquée, et Paul demeure résolument flou sur ce point. Il ne faut pas y voir une volonté de dissimulation et encore moins une volonté de conciliation de considérations opposées. Mais plutôt l'absence d'intérêt que revêt cette question dans la pensée paulinienne pour laquelle le Christ n'est pas autre chose que le modèle de la transition de la chair à l'esprit, sujet vide réduit (mais cette réduction lui confère, en fait, une puissance et une densité déterminantes) au site et à l'événement du salut, modèle de ce qui nous arrivent. Alain Badiou montre ainsi avec clarté sur quel modèle doit être pensé le rapport de l'homme à Dieu par la médiation du Christ puisque nous avons montré que ce rapport ne saurait être pensé selon une logique légale et donc salariale :

> Ce n'est pas une relation de dépendance personnelle ou légale. C'est une communauté de destin dans le moment où nous avons à devenir une « nouvelle créature.» C'est pourquoi nous n'avons à retenir du christ que ce qui commande ce destin, et qui est indifférent aux particularités de la personne vivante : Jésus est

> ressuscité, rien d'autre ne compte, en sorte que Jésus est comme une variable anonyme un « quelqu'un » sans traits prédicatifs, tout entier absorbé par sa résurrection » (A. Badiou : 1997, p. 67).

Nous n'insisterons pas davantage sur ce point. Cependant, il convient de notons seulement que le Christ est le modèle d'un passage de la temporalité à l'universelle éternité, et qu'en conséquence, il doit être tout à la fois anhistorique et dynamique, c'est-à-dire n'être pas figé dans des structures dogmatiques que les conciles successifs constitueront progressivement[24]. On comprend dès lors l'intérêt de Spinoza pour une telle pensée du divin détachée des spéculations théologiques à venir, et, pourrait-on dire (Spinoza osera quant à lui le terme sans hésiter) presque philosophique. De plus, il ne s'y est pas trompé, la figure du Christ présente chez Spinoza le même caractère anhistorique et comme vidé de toute individualité. Spinoza distingue ainsi clairement le Christ, personnage historique, voix de Dieu et prophète (quoique rationnel et non imaginatif) de l'Esprit, du Christ, loi divine universelle qui se réduit *in fine* à une éternelle exigence de la justice et de charité. L'esprit du Christ dépasse donc absolument les limites particulières du Christ historique en ce qu'il consiste dans l'abstraction et dans l'universalisation de son message et du modèle moral qu'il incarne. En ce sens, comme le souligne à juste titre Pierre-François Moreau, « le Christ est plus défini par l'esprit du Christ que l'inverse : il est celui chez qui cet esprit s'est incarné de la façon la plus cohérente » (Moreau : 2003, p. 97), ce que B. Spinoza, dans la Lettre 73 (1842, p. 362), montre assez clairement : « Je ne crois pas du tout nécessaire pour le salut de connaitre le Christ selon la chair. Mais il en est tout autrement du fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle qui s'est manifestée en toute chose, principalement dans l'âme humaine, et plus que nulle part ailleurs dans Jésus-Christ »

Notons ici le désintérêt commun caractéristique des deux pensées pour le personnage historique du Christ, lequel est réduit à un être humain dont les miracles sont, au mieux passés sous silence par Paul, au pire invalidés par Spinoza, et leur commune réduction (qui n'est pas réduction axiologique, mais bien plutôt *concentration*) soit à un événement paradigmatique et transformant (la résurrection), soit à un discours moral universel (l'exigence de justice et de charité). Une nouvelle fois, nous voyons bien qu'il ne s'agit pas d'identifier la théorisation de la figure du Christ chez Paul et Spinoza, mais plutôt de dégager l'expérience commune qu'elles désignent par des moyens théoriques distincts.

[24] Notons entre autre au sujet de la nature du christ, le concile de Nicée (325) qui pose la consubstantialité du Christ et de Dieu, le concile de Constantinople (381) qui pose la consubstantialité du Christ et de l'homme, le concile d'Ephèse 1) qui définit le Christ, à la fois homme et Dieu comme Un et indivisible, et le concile de Chalcédoine (451) qui précise l'homme et Dieu dans le Christ sont pour autant distincts sans confusion ni absorption.

2.2. La lecture spinozienne : Paul philosophe ?

C'est alors précisément ce caractère universel, anhistorique et détaché de la particularité de l'existence singulière qui permet à Spinoza de voir dans les Epîtres un discours proprement philosophique : puisque les apôtres, dont Paul plus particulièrement ne transmettent pas un message prophétique directement communiqué par Dieu, mais le message du Christ, c'est-à-dire l'esprit du Christ qui, en tant qu'il est universel, est constitué de notions communes « puisque ce qui est universel est ce qui s'adresse à tous les hommes et que les notions communes sont précisément ce qu'il y a de commun chez tous les hommes »[25] (Spinoza : 1999, p.197). Il faut donc que les Apôtres et Paul plus que tout autre, aient philosophé, du moins lorsqu'ils ne prophétisaient pas[26]. La distinction entre les prophètes de l'Ancien Testament et les Docteurs du Nouveau que peuvent être les apôtres, s'origine donc dans une double universalité : universalité du message qui se résume aux notions communes et universalité de la prédication. Or, cette exigence de prédication universelle, seul Paul la remplit véritablement qui ne prêcha pas une nation spécifique, mais se fit au contraire l'« *Apôtre des Gentils*[27] », sans distinction d'appartenance culturelle ou religieuse, de sorte que Paul puisse bien être dit l'Apôtre[28] par Spinoza ce qui ne signifie pas autre chose ici que le Docteur ou le Philosophe, incarnation de la raison naturelle pour le Nouveau Testament :

> C'est pourquoi aucun des apôtres n'a philosophé davantage que Paul, qui fut appelé à prêcher aux nations. Les autres apôtres, qui prêchaient aux juifs contempteurs de la philosophie s'adaptèrent à leur complexion […] et enseignèrent une religion dénuée de spéculations philosophique » (B. Spinoza, 1999, p. 427).

[25] « Le Christ ne fut pas envoyé enseigner seulement les Juifs mais tout le genre humain et […] il ne suffisait donc pas que sa pensée fut adaptée à l'opinion des seuls Juifs ; elle devait l'être aux opinions et aux enseignements universels du genre humain, c'est-à-dire aux notions communes et vraies ».

[26] Nous insistons sur le fait que : « [Paul ne transmet pas] un commandement ni un mandat a lui révélé par Dieu, mais seulement les enseignements du Christ donnés à ses disciples sur la montagne. […] celui qui veut confirmer ses dogmes par la raison les soumet par-là même à l'arbitrage du jugement de chacun - ce que Paul semble avoir fait, puisqu'il argumente rationnellement lorsqu'il dit dans I Cor 10. 15 : Je vous parle comme à des personnes sages ; jugés vous-mêmes de ce que j'ai dit ». *Traité théologico-politique,* XI, 2, p. 413 :

[27] Cela est écrit dans 1Tim 2. 7 : « C'est là le témoignage rendu en son propre temps, et pour lequel j'ai été établi prédicateur et apôtre, je dis la vérité, je ne mens pas, chargé d'instruire les païens dans la foi et la vérité. » et 2Tim 2. 11 : « C'est pour cette Evangile que j'ai été établi prédicateur et apôtre, chargé d'instruire les païens ».

[28] Souligné par nous en suivant le *Traité théologico-politique* XII, 6, p. 437 : « Et si, comme le dit *l'apôtre* dans la deuxième Epître aux Corinthiens 3. 3, Ils ont en eux la lettre de Dieu écrite non pas avec de l'encre mais avec l'esprit de Dieu, non pas sur des tables de pierres mais sur les tables de chair de leur cœur » (nous soulignons).

Cette rationalisation du discours religieux constitue alors tout à la fois un bienfait du point de vue du rapprochement entre les deux pensées, et une malédiction du point de vue religieux elle-même. En effet, en mêlant foi et philosophie, Paul crée un terrain commun sur lequel pourra se déployer le rapport dynamique des deux pensées, mais aussi des conditions théoriques de schismes dogmatiques, à venir, ironie du sort pour qui se situait précisément en deçà des querelles dogmatique, conférant ainsi à sa pensée une liberté que l'on ne devrait plus retrouver ensuite. Mais laissons là ces considérations, puisque c'est du rapport des pensées pauliniennes et spinoziennes que nous nous occupons, et non de la déchéance de la religion vraie en superstition. Notons pour le moment que c'est donc précisément en raison de son caractère universel que la pensée paulinienne acquiert sa rationalité. Dès lors, l'enseignement de Paul tend pourtant résolument vers la raison naturelle, base sur laquelle le dialogue (nécessairement unilatéral) des deux pensées pourra s'établir :

> Plus rigoureusement ils [les prophètes] argumentent, plus la connaissance qu'ils ont de la chose révélée se rapproche de la naturelle […] les longues déductions de Paul et ses argumentations, comme il s'en trouve dans l'Epitre aux Romain n'ont pas du tout été écrite en vertu d'une révélation surnaturelle ». (Spinoza, 1999, p. 415-417).

En réalité la chose se discute, et Spinoza opère ici l'un des déplacements dont il a le secret et qui consiste à reprendre une pensée pour la rationnaliser et la naturaliser. Quoique le récit de l'expérience mystique de la route de Damas soit décrit brièvement et avec beaucoup de pudeur[29] (contrairement à ce que pourrait laisser entendre les Actes de Apôtres 9.1-19 qui donnent à cet épisode une importance qu'il n'a pas dans les Epitres), il nous peut cependant constater qu'il est revendiqué par Paul. Dire que le discours paulinien n'est absolument pas surnaturel, c'est donc le lire (d'ailleurs fort justement) indépendamment du contexte narratif et de la subjectivité de l'auteur. Structuraliste avant l'heure, Spinoza marque ici la mort de l'auteur au profit de l'indépendance de la Lettre, de la même manière qu'il avait signé la disparition du Christ historique au profit de son seul message.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il en ressort que les deux caractéristiques de la pensée paulinienne : universalité et rationalité fondent, pour Spinoza, la convergence de leurs deux pensées, et ainsi, l'éternelle continuité de la vérité, c'est-à-dire du spinozisme. Si les Epîtres s'accordent avec le *Traité théologico-politique*, et si Paul y fait profession de philosophe et non de prophète, si ses enseignements ne sont pas autre chose que des notions communes qui ne font

[29] 2 Corinthiens 12. 2-5 et Galates 1. 11-17.

qu'exprimer la raison naturelle, alors Paul doit être considéré comme un philosophe pré-spinoziste.

Voilà ce que semble nous dire Spinoza, et ce qui ressort de l'analyse sur la convergence de le pensée paulinienne et spinozienne. De fait, les proximités affichées par Spinoza par le biais de la citation sont nombreuses : universalité du discours, fondement pour Spinoza de sa naturalisation mais aussi de sa rationalisation. De cette universalité du discours découle le caractère nécessairement gracieux et providentiel du salut qui instaure pour Spinoza un régime déterministe de la nécessité avec laquelle il ne peut se sentir qu'en accord. Mais aussi le caractère philosophique de la problématisation paulinienne du religieux qui apparaît clairement dans un usage anhistorique et logique de la figure du Christ.

Références bibliographiques

BADIOU Alain, 1997, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF.

COMPAGNON Antoine, 1979, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Le Seuil.

GUEROULT Martial, 1968, *Spinoza*, tome I : Dieu, Paris, Aubier.

La Bible de Jérusalem, 2014, Paris, Le Cerf.

LAGREE Jacqueline, 2004, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

MOREAU Pierre-François, 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin.

SIWEK Paul, 1937, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, Desclée de Brouwer.

SPINOZA Baruch, 1842, *La lettre 73 à Henry Oldenburg*.

----- 1966, *Traité théologico-politique* in *Œuvres*, traduites et annotées par Charles Appuhn, réedition, Paris, Garnier-Flammarion.

----- 1999, *Traité théologico-politique* in *Œuvres*, III, texte établi par Fokke Akkerman, traduites et annotées par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF.

----- 1966, *Ethique*, in *Œuvres*, traduites et annotées par Charles Appuhn, réedition, Paris, Garnier-Flammarion.

Repenser le salut de l'homme à la lumière de l'éléatisme

Pierre Hubert MFOUTOU
Anselme MBEMBA-MPANDZOU
Florent MALANDA KONZO
Université Marien Ngouabi (Congo)
hubertmfoutou@gmail.com

Résumé
Le présent article examine les deux voies élaborées par Parménide dans la recherche de la vérité. Celles-ci constituent une double hypothèse méthodologique servant de viatique à l'enseignement. Par-delà cette approche méthodologique, Parménide invite les mortels, et ce avant Platon, à se détourner des apparences, du bariolage mouvant des choses, afin de porter l'attention sur l'Etre véritable. Il déconseille le chemin de la nuit, de l'ignorance, du mensonge et de la démesure, au bénéfice d'un autre, le chemin de la lumière, c'est-à-dire de la vérité, de la justice et du bien. Ce chemin qu'il recommande est l'unique où les mortels peuvent faire la plus merveilleuse des expériences : la rencontre avec le divin.

Mots-clés
Chemin, être, non-être, justice, lumière, nuit, salut.

Abstract
This article examines the two ways worked out by Parménide in the research of the truth. Those constitute a double methodological assumption being used as money with teaching. Beyond this methodological approach, Parménide invites the mortals, and this before Plato, to be diverted appearances, variegation driving of the things, in order to pay the attention on Being true for it. It disadvises the way of the night, ignorance, the lie and disproportion, for the benefit of another, the way of the light, i.e. of the truth, justice and the good. This way which it recommends is the single one where the mortals can make most marvellous of the experiments : the meeting with the divine one.

Keywords
Way, being, non-being, justice, light, night, hello.

Introduction

Parler de l'éléatisme, c'est se représenter avant tout un nom : celui de Parménide. De toute évidence, ce nom se rattache à la tradition philosophique ; il constitue précisément le point fixe de la réflexion ontologique. En effet, dans l'histoire de la pensée, Parménide est le

premier à se prononcer de manière rigoureuse sur l'être[30] : il est le premier architecte de l'édifice de l'ontologie. Usant des propos débarrassés d'artifices et d'automatismes de la langue ordinaire[31], Parménide envisage l'être dans sa différence étroite avec le non-être, en traçant une ligne de démarcation entre ces deux pôles. En effet, animé par le désir d'opérer une différenciation, mieux une nette distinction entre l'être et le non être, il développe un discours qui laisse transparaître deux traits de narration capitaux : d'une part, l'évocation du chemin de la nuit comme une voie de l'erreur, de la perdition, et, d'autre part, le chemin du jour comme une voie de la vérité, du salut.

C'est effectivement dans son unique écrit : *De la nature,* que le père de l'éléatisme fait mention de deux voies de recherche, ainsi qu'il le souligne : « …écoutes et retiens mes paroles qui t'apprendront quelles sont les deux seules voies d'investigation que l'on puisse concevoir ». (Parménide, fgt 2, trad. de J. Voilquin, 1964, p.94).

Plus que d'autres dimensions de la pensée parménidienne, ces deux voies qu'il indique pour la pensée humaine ont retenu l'attention de beaucoup de penseurs contemporains, entre autres, Werner Jaeger et Jean-François Mattei. Jaeger (1988, p. 217) a vu en ces deux voies « deux courants principaux que devait suivre désormais la recherche en philosophie - à savoir la réflexion et la perception, la voie des sens et la voie de la raison ». En effet, Selon Jaeger, la voie de la raison représente celle des règles strictes de la pensée logique, celle qui mène à la vérité. C'est la seule voie praticable. Au rebours, la voie des sens représente les opinions des hommes. C'est la voie de la perdition. Par contre, Mattei (2015, p. 32) a perçues ces voies comme deux méthodes « pour parvenir à la connaissance du Tout, c'est-à-dire à la connaissance de l'univers sphérique ». De toute évidence, J.-F. Mattei envisage ces deux voies dans une perspective logique. Ainsi dit-il :

> La première consiste à penser que *l'être est* sur le mode de l'identification de ce qui est à soi-même ; c'est ce que l'on appelle aujourd'hui le mode de la tautologie ; En mathématiques, la formule serait : A-A. Le A de gauche est identique au A de droite. La seconde route ou méthode, consiste à soutenir l'inverse, que l'être n'est pas l'être, comme si une réalité pouvait, dans une réalité plus fondamentale, ne pas être ce qu'elle est, comme si A pouvait ne pas être A et s'identifier à non-A ». (J.F. Mattei, 1988, p. 32).

Ce qui est certain, c'est que ces deux penseurs contemporains ont envisagé les deux voies de Parménide dans une même perspective : la perspective gnoséologique relative à la connaissance de l'univers aussi

[30] À la différence de son contemporain Anaximandre qui joue le jeu des alternances cosmiques à partir de l'imagination, Parménide théorise l'univers en construisant des phrases qui ont « une structure logique très stricte, soutenue et contrôlée par le sentiment d'une suite nécessaire dans la pensée ». (W. Jaeger, 1988, p. 216).

[31] La langue que Parménide utilise n'a rien d'oraculaire ; elle est mythique et symbolique.

bien que celle de l'homme, quant aux pouvoirs de ce dernier de prendre conscience de soi-même et de l'univers, en même que de pouvoir se connaître soi-même et l'univers. Ce qui nous amène, dans la perspective de notre thématique : « Repenser le salut de l'homme à la lumière de l'éléatisme », à une interrogation majeure, à savoir : Quel intérêt ce paradigme parménidien des deux voies de la connaissance offre-il à la pensée philosophique de nos jours ? Quelles conséquences axiologiques entraîne-t-il, tant au plan de la théorie de la connaissance que de l'éthique ?

De ce questionnement nous voudrions centrer notre réflexion critique, d'une part, sur la valeur pédagogique de cette problématique parménidienne des deux voies de connaissance, et, d'autre part, sur sa valeur éducative ou éthique. Ce que nous entreprendrons par le biais de l'herméneutique en tant qu'approche d'analyse critique des textes.

1. Des fondements des deux voies de la connaissance chez Parménide

Pour comprendre la problématique des deux voies de la connaissance chez Parménide, on peut se référer à un certain nombre de penseurs moderne ou contemporains. Dans son ouvrage : *Traité de métaphysique*, le philosophe français Jean Wahl (1968, p. 33) souligne que « c'est afin de nier la théorie d'Héraclite que Parménide constitua sa philosophie de l'éternel repos ». Pour cet auteur, la pensée de Parménide surgit dans une perspective d' « insurrection » contre celle d'Héraclite. Elle s'inscrit aux antipodes du système de son devancier. On comprend aisément que la thématique des deux voies de la connaissance qui intègre les bases de l'édifice parménidien ne saurait avoir un autre lieu de provenance. Elle nait dans et à partir de la volonté parménidienne de repenser la pensée d'Héraclite. De là, on peut se poser la question : qu'en est-il de la pensée d'Héraclite ?

Selon le philosophe éphésien, l'univers est une totalité complexe en devenir. Autrement dit, les choses qui la constituent sont soumises à une mobilité incessante. Elles sont sujettes à des transformations sans fin. Pour emprunter la langue de Vladimir Jankélévitch, les choses sont dans « un devenir devenant sans revenir » ; car, tout s'écoule et rien ne demeure : « on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve » ; dit Héraclite (Fgt 91, J. Voilquin, 1964, p.79). Si tout devient et passe sans cesse, aucune chose n'est donc, à proprement parler.

L'idée des choses qui se meuvent sans cesse, qui ne demeurent ce qu'elles étaient, est tellement forte chez Héraclite qu'elle se répète dans d'autres formules : « nous nous baignons et nous ne nous baignons pas dans le même fleuve ». (Fgt 12, *op. cit.*, p.75) ; « nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve ; nous sommes et nous ne sommes pas ». (Fgt 49a, *op. cit.*, p.77).

Le devenir inhérent aux choses coïncide avec la perpétuelle métamorphose des substances qui se corrompent et se reforment. Comme dit Jean Brun (1968, p. 47) :

> Il n'est pas possible de toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se décompose et se reconstitue à nouveau à travers la rapidité du changement, ou plutôt, ce n'est pas à nouveau, ni ensuite, mais bien en même temps qu'elle surgit et disparait.

C'est autant dire que toute substance est vouée à une double expérience : la décomposition et la reconstitution ; aucune ne demeure intacte.

Par ailleurs, le devenir correspond à un « champ de bataille où s'affrontent les contraires », car « la guerre est le père de toutes choses » dit Héraclite (Fgt 53, J. Voilquin, 1964, p.77). De ce point de vue, le mode d'être des choses est traversé d'une opposition irréductible entre les contraires : le visible et l'invisible, le chaud et le froid, le solide et le fluide, le pesant et le léger, le petit et le grand, l'immortel et le mortel. De ces tensions opposées, résulte l'harmonie du monde qui éclate à nos yeux : « Ce qui est contraire est utile et c'est de ce qui est en lutte que nait la belle harmonie » (Fgt 8, *op. cit,* p.74).

Cette conception héraclitéenne de l'univers est donc repensée par Parménide. Avec lui commence une exigence de lucidité et de responsabilité : il est inutile de penser que « les choses ne sont jamais telles qu'elles sont et qu'elles sont sans cesse mouvantes » (J .Wahl, 1968, p.34). Parménide refuse donc d'ouvrir la brèche à un scepticisme universel.

Nous avons tort de croire nos yeux et nos oreilles et d'envisager l'univers dans sa multiplicité et son devenir, de penser que l'être provient du non-être. Le seul guide que nous devrons suivre c'est notre raison « qui permet d'atteindre une certitude digne de foi » : la certitude que « le mouvement physique et sensible n'est qu'apparent et ne touche pas au fond des phénomènes, c'est-à-dire à la structure ultime de l'univers, qui est fixée une fois pour toutes » (J.-F. Mattei, 2015, p.30).

Les sens et la raison correspondent donc à deux voies : la voie de l'erreur et la voie de la vérité. Nous sommes sur la voie de la vérité lorsque nous nous laissons guider par la raison, lorsque nous nous tournons vers l'Etre véritable. Par contre, nous sommes sur la voie de l'erreur lorsque nous sommes gouvernés par les sens, lorsque nous nous laissons prendre au piège des apparences et accordons un crédit de considération au non-être.

2. Parménide et la symbolique de deux voies

Pour se prononcer sur les deux voies, Parménide refuse d'utiliser la langue ordinaire. Il jette son dévolu sur la langue imagée : il fait le choix lexical des termes fortement connotés qui rappellent le poète authentique. Le choix de langue imagée s'explique certainement par le fait que ce philosophe avait compris une chose peu contestable, que le langage est mystère, qu'il imite les choses qu'il exprime par la qualité des éléments sonores qu'il choisit. De ce fait, Parménide puise sa force

dans l'image ; car, le langage devient apte à exprimer des choses grandes et meilleures lorsqu'il prend appui sur le socle de l'image. Sans l'image, le langage verse dans le balbutiement et termine sa course dans la fébrilité et la tiédeur.

En effet, la force du poème de Parménide réside dans le recours à deux images : l'image du « chemin de l'erreur », de la « nuit », de la perdition, et celle du « chemin de la vérité », du « jour », du « salut ».

2.1. Le chemin de l'erreur ou de la nuit

Dans la taxinomie parménidienne, le chemin de la nuit est celui que suivent « les mortels[32] qui ne savent rien », qui se forgent les illusions, qu'on peut assimiler aux « doubles-têtes » qui manquent de ressources, qui (dans leur tête) sont enclins à « une intelligence errante » (Parménide, fgt 6, *op. cit*, p.94).

Mais, à qui s'applique le qualificatif de « mortel » ? À l'homme en tant qu'il vit sous la menace de la mort. Autrement dit, le chemin de la nuit est celui que parcourent les mortels qui, d'une part, ignorent l'ordre vraisemblable des choses, qui ont une intelligence obscurcie et, d'autre part, sont dans l'incapacité de pénétrer le mystère de la réalité cosmique, de lui arracher son énigme et son masque. Le chemin de la nuit correspond ainsi au chemin qu'empruntent les hommes qui vivent dans la nuit de l'ignorance, qui cèdent aux illusions d'une imagerie trompeuse. Etant des « doubles-têtes », ils entretiennent le mirage sur l'univers et versent dans les imaginations de toute sorte. Ils pensent à tort que le monde ne peut s'expliquer que par l'action des dieux, que mêmes les phénomènes terrifiants comme le tonnerre et la foudre sont « le châtiment voulu par la colère divine et mérité par l'impiété humaine ». (M. Conche, 1970, p.13).

Ces hommes font montre d'une « intelligence errante » : celle qui ne trouve pas à quoi se fier, qui ne trouve rien de véridique pour faire foi. Ils s'écartent de la sagesse pour s'égarer et se perdre. Guidés par les sens, ils se font prendre au piège du labyrinthe : ils tombent dans l'impasse (du raisonnement) qui brouille les pistes, confond l'être et le non-être, le même et l'autre. En d'autres termes, les hommes qui font la marche sur le chemin de la nuit tombent dans le dédale des contradictions et aboutissent à la conclusion que l'être et le non-être sont identiques. Se laissant emporter en foule abusée, ils se méprennent sur l'être et le non-être. Ils les prennent tantôt pour le Même tantôt pour le Non-même. Ils croient à tort que « l'être n'est pas et nécessairement le non-être est ».

Engagés sur le chemin de la nuit, les hommes refusent de s'en tenir à ce qui est, à ce qui nous enserre de toute part, à la nature, au réel. Ils agissent comme si cela n'était pas et préfèrent forger leur croyance en ce qui n'est pas, en ce qui est hors de notre portée et qu'on ne peut

[32] À qui s'applique le qualificatif de mortel ? Ce qualificatif s'applique à l'homme en tant qu'il vit sous la menace de la mort.

exprimer par des paroles, en ce qui mérite le qualificatif de rien ; quand bien même il est établi que « dans le rien il n'y a rien, ni succession, ni durée, ni rien qui demeure, ni rien qui passe, parce que le rien est toujours rien ». (P. Foulquié, 1968, p. 645). C'est donc à eux que s'adresse ce commandement : « Non, que jamais il n'y ait de victoire pour ceci : le non-être est » (Parménide, fgt 7, trad. L. Robin, 1973, p 110).

En refusant d'être guidés par la raison, ils s'affichent comme des « sourds et aveugles, hébétés, gent indécise » (Parménide, fgt 6, trad. J. Voilquin, 1964, p.94). Ils se particularisent par l'oreille assourdie, l'œil aveugle, le bavardage insensé.

Ils accueillent avec plaisir toute parole mensongère. Ils accordent une créance au discours responsable de dévalorisation, au verbiage prétentieux, à la logorrhée, au boniment du charlatan. Les hommes qui suivent le chemin de la nuit accordent une audience au « discours formaté, celui qui manifeste la perversion du rapport sincère et bienveillant que la parole authentique doit ménager (entre les hommes) ». L'instruction qu'ils reçoivent est sous l'oriflamme déployée de la *doxa*[33].

La vue des hommes qui sont sur le chemin de la nuit est alors analogue à celle d'une taupe. Elle est incapable de percevoir l'horizon lointain des choses. Cette vue est plutôt rivée sur les simulacres, les réalités apparentes et fugaces, voire sur le bariolage mouvant des choses et non sur les choses elles-mêmes. Cette vue est comparable à celle des prisonniers de la caverne chez Platon, qui considèrent l'univers perçu comme « le critère de toute satisfaction, de toute existence, de toute vérité ». Or celui-ci est seulement « une toile de fond dérisoire et provisoire qui s'effiloche au cours du devenir et qui lorsqu'on y réfléchit se révèle n'être qu'un piètre juge et avoue bientôt sa carence, sa vacuité et sa caducité ». (F. Châtelet, 1965, p.20). La caverne leur fait méconnaitre les choses, les détourne de les voir telles qu'elles sont, leur substitue les ombres. Elle fait d'eux des victimes de l'illusion, laquelle consiste à croire aux apparences des choses et non aux choses elles-mêmes.

Ces hommes s'arrêtent à tort sur l'opposition des contraires qui n'est qu'un simple arrangement des formes : le chaud et le froid, le petit et le grand, l'invisible et le visible, le solide et le fluide, le mortel et l'immortel. Autrement dit, la langue de tels hommes profère des paroles qui traduisent le faux savoir. Elle émet des jugements erronés sur la nature. À force de se prononcer sur la nature dans son détail, elle finit par se livrer à un jeu futile et dangereux qui tente d'atteindre

[33] Si dans la banalité quotidienne, les hommes enivrés ne pensent qu'à se rassasier comme des bêtes, dans l'univers parménidien, la masse ivre de faux savoir se rassasie d'imagination et d'illusion : elle croie posséder « une sagesse particulière grâce à laquelle elle pourrait dominer le cours des choses. Mais une telle présomption est une sorte de myopie », https://www.caim.info/revue-poesie-2005-4-pages-111.htm.

l'étant multiple pour délaisser l'Etre et l'Un. Elle est incapable de discerner l'être[34] véritable : l'être qui est « d'un seul bloc, inébranlable, et sans fin ; maintenant, tout entier à la fois, un, d'un seul tenant ». (Parménide, fgt 8, *op. cit*, p.94).

En somme, le chemin de la nuit coïncide avec le chemin de l'échec. Tous ceux qui veulent atteindre la vérité en passant par lui parviennent à autre chose. Poursuivant le vent, ils manquent l'objectif de leur recherche. Ils se montrent mauvais archers de l'existence. Ils ne peuvent atteindre Dieu qui est lumière de l'intelligence et cause explicative de toutes choses.

Étant loin de Dieu, ils sont par conséquent distants de ce qu'il y a de plus de valeur, c'est-à-dire : la vertu, la justice, la règle, les lois (Platon, 1977, 53c).

En outre, on peut affirmer que le chemin de la nuit coïncide avec *la route plane* dont parle Platon : celle qui « loge tout près de nous ». Si la plupart des hommes empruntent ce chemin, c'est parce qu'on la trouve sans difficulté. On s'y engage sans pression ni entrave. Et une fois qu'on s'y engage, on gagne tant qu'on veut sans peine (Platon, 1977, 364 c-d) ; on se laisse abandonner à l'autorité de l'injustice. On pense à tort que celle-ci « possède une valeur indépendante de beaucoup supérieure en avantage à celle de la justice » (Platon, 1977, 360d). En son nom, les hommes s'enrichissent, s'élèvent en dignité et mènent une *vie en rose*, celle qui n'a rien de commun avec la souffrance et la sueur, mieux avec la douleur et la mortification.

En poursuivant ce chemin, certains deviennent des archiloques, c'est-à-dire des bêtes rusées et artificieuses. Ils atteignent des objectifs qu'ils s'assignent en usant de roublardise ou d'intelligence retorse. Ils ont malicieusement droit même à la peau des autres. Ils s'assimilent aux bipèdes sans plumes, aux animaux féroces, aux bêtes fauves. Leur route est pour ainsi dire, celle du dérèglement, de la passion, de l'incontinence, de ce qui est agréable et aisé à se procurer (Platon, 1977, 360d).

Si ce chemin est suivi par le grand nombre, il faut cependant noter qu'il n'est pas convenable aux hommes. Ce n'est pas pour rien que Parménide le déconseille en stipulant: « ne laisse pas l'habitude aux milles expériences te forcer à jeter sur ce chemin des yeux aveugles, des oreilles assourdies et des mots du langage grossier » (Parménide, fgt 1, *op. cit*, p.93). Cette interdiction formelle de suivre le chemin de la nuit nous met à l'abri des conséquences qui guettent tous ceux qui le

[34] Parménide opère une identification parfaite entre l'être et la pensée. Cette identification est si bien justifiée par Jean François Mattei : « La pensée et l'être sont un seul et unique acte. Rien ne saurait échapper à la pensée humaine, puisqu'elle est dès l'origine inscrite. De la même manière que physiquement, notre corps dès la naissance est inscrit dans la vie par un échange avec l'extérieur, avec des objets et des réalités qui nous entourent, la pensée est inscrite dans ce qui est autour de nous dans le monde. En conséquence, rien de ce qui constitue le monde ne saurait échapper à la pensée » (J. F. Mattei, 2015, p. 34-35).

suivent : l'aveuglément, l'assourdissement, l'égarement, l'échec et la démesure. C'est dans ce sens que Parménide recommande un autre chemin : le chemin du jour.

2.2. Le chemin de la vérité ou du jour

Si le chemin de la nuit est suivi par la multitude ignorante, au rebours le chemin du jour est l'apanage de la minorité qui éprouve le besoin de sagesse. Cette minorité est constituée d'hommes qui manifestent le désir de quitter la nuit de l'ignorance pour aller vers le jour de la connaissance. Ces hommes se laissent guider par la raison ; ils se voient ouvrir les portes qui divisent la nuit d'avec le jour. (Parménide, fgt 1, *op. cit*, p. 91). Ils perçoivent l'aurore et poursuivent leur marche vers la connaissance. Dans cette marche, ils acquièrent une autre intelligence : celle qui leur permet de comprendre que les choses ne sont pas des entités massives et fermées sur elles-mêmes. Elles sont plutôt des éléments constitutifs du Tout compris comme « un, indivisible, inengendré, immortel que la sagesse reconnait et confesse ». (M. Sauvage, 1973, p. 48).

Pour emprunter le langage marxiste, les choses constituent un tableau d'enchevêtrement de relations et d'actions. Comme telles, elles sont pensables dans l'unité[35], dans la totalité ; Totalité qui s'identifie à l'être pur qu'on peut décrire par ce qu'il n'est pas, qui présente avant tout des qualités négatives. Il n'a ni naissance, ni commencement ; il ne connait ni génération, ni destruction ; il ne subit ni accroissement ni diminution. (Parménide, fgt 8, *op. cit*, p. 95). L'être pur possède également des qualités positives : il est complet, fixe, éternel et présent partout ; il forme une unité intimement liée, indivisible, homogène, illimité et impérissable.

La minorité qui suit un tel chemin parvient à l'évidence de la permanence et de la constance de l'être ; elle débouche sur une grande découverte : « l'être est unique, d'un seul tenant, et partant la diversité des choses n'est que du registre des phénomènes ». Cette minorité seule est capable de comprendre « qu'il y a de l'être et non pas uniquement des apparences qui se dissolvent et se contredisent, et a fortiori qu'il n'y a pas de non-être ». (J.F. Mattei, 2015, p. 34)[36]. Elle seule est apte à penser et à dire « qu'il y a de l'être[37] sur le mode

---

[35] Platon a soutenu contre Parménide l'idée de pluralité. Pour lui, « la véritable unité ne s'oppose pas à la multiplicité, mais comprend en elle cette multiplicité » (J. Wahl, 1968, p.55). Il a maintenu contre Héraclite la réalité de certains objets stables.

[36] On peut dire avec Jaeger : puisque l'être ne cesse jamais d'exister, le non-être n'existe jamais, alors il est impossible que les choses deviennent ou meurent. (W. Jaeger, 1988, p. 216).

[37] L'idée de l'être nous embarrasse ; nous éprouvons par elle une sorte d'antinomie que Wahl résume si bien : « l'être doit être d'une part séparé de toute autre chose, et en même temps, il doit inclure toutes les autres choses ». L'être séparé de tout le reste c'est l'être transcendant, c'est-à-dire Dieu ; tandis que l'être qui inclut toutes les choses c'est l'être immanent, c'est-à-dire l'univers. On peut convenir avec les penseurs du moyen âge pour dire : « il y a deux genres d'êtres différents : Dieu d'un

impersonnel qu'implique la profusion des choses qui viennent à notre rencontre ».

Les hommes qui marchent sur le chemin du jour font une avancée vers la lumière qui éclaire l'intelligence, vers le *logos*[38]. Ils font l'expérience du dépassement des limites humaines, trop humaines et font la rencontre avec le divin ; dès lors ils ont droit aux paroles sacrées[39], celles qui instruisent, qui édifient sur la loi divine et la justice, sur la vérité « au bel orbe ».

Ayant intériorisés la loi divine, les hommes qui suivent ce chemin se laissent administrer par elle ; ils deviennent des panégyristes de la justice, des hommes sans reproche sur la terre. Ils mènent une conduite sainte et exemplaire. Ils s'attachent à la vertu, agissent moralement bien et prennent le mal en horreur. Ils ne se laissent pas prendre au piège de l'orgueil, de l'argent et des honneurs, par conséquent de la démesure qui est le contraire de la justice.

Le chemin du jour est authentiquement « la route prodigue en parole de la divinité » (Parménide, fgt1, *op. cit*, p.92). Tous ceux qui le suivent et qui se conforment à la parole de la divinité s'affirment comme des hommes de bonne race. Leur cœur se mue en sillon où germent de nobles desseins. Ils méditent non seulement leur propre bien mais aussi celui de la cité entière. Hommes accomplis et imbibés de sagesse, ils sont capables de bonnes actions : libéralité, hospitalité, assistance des autres, défense du peuple…

Puisqu'ils sont parvenus à la vérité, les hommes qui sont sur le chemin du jour refusent « de vivre avec les choses sensibles dans les bons termes de familiarité » (V. Goldschmidt, 1988, p.19). Ils les transcendent et tournent leur regard vers la région du ciel, vers les biens infinis, les biens stables et inaltérables.

Le chemin du jour se présente sans conteste comme la route de confiance et de la vérité, la route qui est « en dehors du sentier des hommes », où l'âme trouve son salut. Ce salut est effectif dès lors qu'on mène une vie qui nous distingue du reste des hommes.

Quelle est cette vie ? Nous pouvons conjecturer que cette vie est celle qui rappelle le disciple pythagoricien : une vie austère, une vie faite de jeûnes, d'une nutrition particulière (pain, miel, légumes crus

---

côté, les créatures de l'autre… Il y a d'un côté l'être infini, qui est par soi, qui est nécessaire, qui est par essence, qui est acte pur, et il y a d'autre part l'être fini, qui est par un autre, qui est contingent, qui est par participation, qui est créé et qui est composé d'acte et de puissance » (J. Wahl, 1968, p.96).

[38] Le logos correspond à ce par quoi la vérité du monde est dévoilée.

[39] Par paroles sacrées, il faut entendre celles que nous recevons de la divinité en ligne directe, paroles du genre :

«Tout d'abord respecte les dieux… ; Honore les nobles héros…honore aussi tes parents et ceux qui te sont les plus proches par le sang… ; Ne va pas prendre en haine un ami pour une faute légère… ; Ne commets aucune action honteuse, soit seul, soit de complicité avec un autre…. ; Exerce-toi à pratiquer la justice dans tes actes et tes paroles… ; Si tu entends prononcer un mensonge, garde ton âme… ; Ne laisse pas le sommeil envahir tes yeux… » (J. Voilquin, 1964, pp 41- 42).

ou cuits, fèves) et d'un habillement exceptionnel. Elle associe le double besoin de se purifier et de se concentrer chaque fois qu'on le peut. Se purifier signifie se conformer à un ensemble de prohibitions[40], s'interdire de faire certaines choses susceptibles de souiller l'âme, cette part divine en nous qu'il faut préserver. Se concentrer veut dire se livrer à un exercice particulier : celui qui consiste à ramasser tous les fragments d'âme ou de conscience et d'énergie épars dans le corps. Pour emprunter la langue de Monique Dixsaut, se concentrer veut dire faire l'expérience d'« un travail mnémotechnique, d'un exercice de mémoire dans le but d'accroitre la force de l'âme, d'augmenter sa vigueur, de résister ainsi à cette forme d'anéantissement qu'est l'oubli ».

Par la concentration, on sollicite la mémoire, « ce grenier où l'âme s'alimente, où elle trouve sa nourriture d'immortalité ».

En menant une vie différente de celle de la multitude, cette vie frappée au coin d'une austérité, notre âme finit par devenir harmonieuse et belle ; elle osera voir Dieu dans une lumière incorporelle de même nature qu'elle-même. (E. Bréhier, 2004, p. 483).

Ainsi présentées, les deux voies de Parménide préfigurent les deux chemins dont parle la religion chrétienne, à savoir le « chemin de la perdition » et le « chemin du salut ».

3. Les deux chemins dans les Ecritures Saintes

L'éléatisme ne s'arroge pas à lui seul le monopole de penser deux chemins dans la recherche de la vérité et de la vie chez les hommes. En dehors de cette doctrine qui date de l'époque antique, le christianisme aborde la même thématique. Les Ecritures présentent effectivement le chemin de la nuit comme un chemin spacieux qui mène à la perdition, contrairement au chemin du jour qui est le seul chemin qui mène à la vie. (Matthieu 7 :13-14).

3.1. Le chemin de la perdition

Dans le livre fondateur de la religion chrétienne (la Bible), il est écrit : « Large est la porte, spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par-là » (Matthieu 7 :13). Le chemin de la perdition dont parle la *Bible* a presque la même connotation que le chemin de la nuit chez Parménide : c'est le chemin que suit le plus grand nombre, c'est la route qu'emprunte la plupart des hommes. En clair, le chemin de la perdition est celui que choisit la multitude pendant la vie terrestre. Sur ce chemin les hommes ne rencontrent aucune barrière.

Les textes pauliniens soulignent que sur le chemin de la perdition, les hommes se sentent libres d'agir selon le conseil de leur cœur, de

[40] Chez Pythagore ces prohibitions sont du genre : « Ne t'assied pas sur une mesure » ; « Ne fends pas du bois sur le chemin » ; « Ne tisonne pas le lin avec une épée » ; etc…

produire toute sorte d'œuvres, surtout celles qui sont infructueuses comme :

> L'impudicité, l'impureté, la dissolution, l'idolâtrie, la magie, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les disputes, les divisions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table et les autres choses semblables (Galates 5 :19-21).

Les hommes perdent tout sentiment et se livrent à la dissolution ; ils commettent toutes sortes d'impuretés (Ephésiens 4 : 19) ; ils se laissent vaincre par les assauts de la concupiscence et manquent le contrôle de leurs désirs sexuels. Ils commettent des infamies en transformant leurs filles (ou leurs fils), leurs sœurs (ou leurs frères), leurs collaboratrices (ou leurs collaborateurs), leurs voisines (ou leurs voisins) en partenaires sexuels. Ils souillent davantage leur chair en se livrant à des vices contre nature (Jude1 : 6-7) du genre mariage homosexuel.

Ils abandonnent le vrai Dieu et créent leurs propres dieux : des dieux[41] qui ne peuvent ni voir ni entendre, des dieux faits des mains d'hommes, bref, des dieux qui ne peuvent sauver. A ces dieux, ils offrent des sacrifices et vouent leur culte. En réalité, ils ressemblent aux dieux qu'ils adorent puisqu'ils versent dans « l'aveuglement spirituel mortel de cœur et d'esprit ». Les idoles auxquels ils s'attachent leur communiquent le poison de l'illusion spirituelle.

En d'autres termes, les hommes qui marchent sur le chemin de la perdition sont dans l'incapacité de comprendre cette vérité : les idoles ne sont rien ; elles n'ont pas de vie ; elles ne peuvent ni « prédire », ni « faire advenir ». Elles ne sont que des « épaves flottant dans la rivière de l'histoire ». De tels hommes ignorent qu' « il n'y a qu'un seul Dieu, c'est à lui qu'appartiennent la vie, l'action et la souveraineté » (Le Grand Dictionnaire Biblique, 2010, p.736). Ils ne savent pas que seul le vrai Dieu peut prédire et faire advenir. Lui seul est Seigneur et Maître de l'histoire. Ils sont responsables de la dégradation de leur vie spirituelle.

Dans leur égarement, ils méconnaissent l'amour d'autrui. Ils sont antipathiques vis-à-vis des autres et nourrissent une haine injustifiée contre eux. Ils ne peuvent réaliser que l'acceptation des autres est le pilier de la vie en commun.

Un tel chemin où les hommes pactisent avec le mal sous toutes ses formes, ne peut avoir une bonne issue. L'issue de ce chemin n'est rien d'autre que la géhenne, le lieu des pleurs et des grincements de dents (Luc 12 : 22).

Si l'engagement du chemin de la nuit par les hommes se caractérise par divers maux, d'où vient son choix par le grand nombre ?

Il faut avouer que la raison majeure qui justifie ce choix est l'ignorance. De prime abord, Dieu plaint le sort de ceux qui choisissent

---

[41] Qui sont les dieux des hommes qu'on retrouve sur le chemin de la perdition ? Ce sont des constructions humaines : ils sont faits d'argent, d'or, de bois et d'autres matières.

cette voie sous la dictée du non savoir ou du manque de connaissance : « mon peuple périt faute de connaissance » (Osée 4 : 6).

Mais de quelle connaissance sont privés ceux qui font leur marche dans la voie de la perdition ? A cette question, les psalmistes et les textes pauliens répondent : la connaissance qui échappe aux hommes qui suivent la voie de la perdition est celle de la parole de Dieu ; cette parole qui est une lumière sur le sentier de quiconque la découvre (Psaume119 : 105), une sagesse infinie de Dieu (Colossiens1 : 25-28) pour le salut de tous ceux qui la reçoivent.

Le chemin de la perdition est le partage, mieux l'objet de prédilection de la multitude pour une simple raison : la porte d'accès à ce chemin est large et qu'il est lui- même spacieux. Les hommes n'ont aucune difficulté pour trouver cette porte et suivre ce chemin. Ils ne sont pas confrontés aux exigences morales sévères.

3.2. Le chemin du salut

À l'opposé du chemin de la nuit, La Bible propose un énoncé capital et lourd de signification sur le chemin du jour (ou chemin du salut). Elle souligne que : « étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent ». Cet énoncé, clairement consigné dans Matthieu 7 : 14, établit que le chemin du salut s'oppose au chemin de la perdition. Si ce dernier chemin se présente comme l'apanage de la multitude ignorante à travers la recherche effrénée des plaisirs terrestres, au rebours le chemin du salut se donne à lire comme celui qu'emprunte un petit nombre désireux de la connaissance de Dieu, précisément de sa parole.

Les hommes qui choisissent ce chemin s'abreuvent constamment à la source de la parole de Dieu et étanchent leur soif. Ils la considèrent comme le « pain du ciel » et la consomme au quotidien. Ils refusent de vivre uniquement et exclusivement de pain ordinaire (Matthieu 4 : 4) ; ils éprouvent le besoin de vivre aussi et surtout de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. Le chemin du salut est authentiquement celui des hommes qui considèrent la parole de Dieu comme une lampe à leurs pieds et une lumière sur leur sentier (Psaume 119 : 105). Ces hommes sont éclairés par la lumière de la connaissance de la parole de Dieu et ne peuvent être abusés par « le dieu de ce siècle », le tentateur, c'est-à-dire Satan. Ils ne sont pas concernés par la puissance d'égarement qui provient de celui-ci. Ils savent discerner les paroles et les œuvres des faux prophètes, des faux apôtres, des faux témoins de l'évangile et des faux frères.

Les hommes qui suivent le chemin du salut se laissent gouverner par la loi[42]et la justice divine. Ils n'acceptent rien qui fut mauvais ; ils

[42] La loi divine chère aux hommes qui suivent le chemin du salut se compose essentiellement de dix paroles :

Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face ;

prennent le mal en horreur et ne recherchent que le bien. Ils s'interdisent de se conduire en foule anonyme et renoncent à tout ce qui est familier au grand nombre : l'égoïsme, l'amour de l'argent, l'orgueil, la cupidité, la cruauté, la calomnie, l'irréligiosité, l'intempérance (2 Timothée 3 : 1-5). Ils se particularisent par une conduite admirable. Les actes qu'ils posent sont irrépréhensibles[43].

Les hommes qui marchent sur le chemin du salut croissent en sagesse et produisent des fruits qui reflètent cette sagesse : « l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur, la tempérance » (Galates 5 : 22). Ils s'efforcent d'aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur pensée : ils placent leur confiance en leur créateur, gardent la certitude de sa réalité et observent ses commandements au quotidien. Ils apprennent à aimer leur prochain comme eux-mêmes (Marc 12 : 30-31) : ils font à autrui ce qu'ils voudraient qui fut fait à eux-mêmes. Même quand ils sont victimes du mal de la part d'autrui, ils ne rendent pas le mal par le mal. Ils font recours à la charité, cette « force qui dissout la puissance de l'injustice et de la violence, qui crée un espace dans lequel la violence est capturée et désarmée » (R. Guardini, 1945, p. 92). Se conformant à la volonté du maître qu'ils servent, ils s'efforcent d'expérimenter l'amour parfait, c'est-à-dire, l'amour qui ne se limite pas à ceux qui les aiment, mais qui s'étend également à ceux qui les haïssent, ceux qui méditent leur perte, bref à leurs ennemis (Matthieu 5: 44).

Les hommes qui suivent le chemin du salut acquièrent l'art de chasser la tristesse et le désespoir qui naissent des épreuves de l'existence. Ils ont la profonde conviction que rien ne peut troubler leur relation avec Dieu : ce n'est ni la maladie, ni la faim, ni autre chose. Ils savent surmonter toutes ces épreuves et se montrer joyeux en toutes circonstances. Ils s'efforcent d'obéir à ce commandent des saintes écritures : «Soyez toujours joyeux, je vous le répète, soyez toujours joyeux » (1Thessaloniciens 5 : 16). Ils parviennent ainsi à la béatitude, c'est-à-dire à ce bonheur sans limite, que rien ne vient troubler.

Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras point ;

Tu ne prendras pas le nom de l'Eternel ton Dieu en vain ;

Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier (…) ;

Honore ton père et ta mère afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne ;

Tu ne tueras pas ;

Tu ne commettras point d'adultère ;

Tu ne déroberas point ;

Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain ;

Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, (…) la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui appartienne à ton prochain. (Exode 20 : 1-17).

[43] Pierre Bonnard ne se trompe pas lorsqu'il affirme : « la porte étroite et le chemin resserré seraient une allusion aux dures exigences morales de Jésus ». (P. Bonnard, 2002, p.102).

Dans la marche vers le salut, ils entretiennent des bons rapports avec leurs semblables. Ils s'éloignent des querelles et des inimitiés. Ils recherchent la paix avec tous sans laquelle ils ne peuvent voir Dieu (Hébreux 12:14). Chaque fois que la relation avec les autres se brise par leur faute, ils savent la suturer et la rétablir en usant du pardon. De quelque côté qu'ils se trouvent, ils travaillent de manière à promouvoir la cohésion et l'harmonie sociale. Soucieux de marquer leur passage terrestre en bien, ils pactisent avec les grandes valeurs : la courtoisie, la loyauté, l'honnêteté…

Les hommes qui marchent sur le chemin du salut savent attendre les promesses de Dieu dans la prière et la bonne communion avec les autres. Ils sont rassurés que Dieu n'est pas un homme pour mentir (Nombres 23 :19). Ils savent que ce que Dieu promet il l'accomplit toujours. Ils gardent le souvenir des promesses faites aux patriarches (Abraham, Isaac et Jacob) : promesse d'une postérité (nombreuse) et des riches bénédictions (prospérité, supériorité sur les autres peuples, protection,…). Ils se savent concernés par les mêmes promesses et attendent le temps de Dieu, le temps convenable pour les voir s'accomplir dans leur vie.

Ils refusent de verser dans l'impatience et de vendre leur âme à Satan pour obtenir en un « clin d'œil » les richesses, les honneurs et les autres joies de ce monde (Matthieu 4 : 8-11).

Etant au service d'un Dieu de bonté[44], ils usent de bonté à l'endroit de leurs semblables. Ils se mettent à la place des autres et les traitent avec humanité. Ils sont sensibles à la souffrance de leur prochain et leur apportent l'assistance nécessaire. Ils pratiquent la religion pure et sans tâche : ils rendent visite aux malades, assistent les veuves et les orphelins dans leur affliction, donnent de la nourriture et du vêtement aux pauvres (Jacques 1 : 27).

Les hommes qui marchent sur le chemin du salut sont éloignés la violence verbale : ils n'ont pas l'art de rudoyer autrui. Ils savent ramener les autres au bon sentiment en usant de bonnes paroles, celles qui ne peuvent ni blesser, ni agresser. Leurs lèvres profèrent de paroles conciliantes et *adoucissantes*. Ils font tout ce qui est en leur pouvoir pour préserver leur environnement immédiat de toute rivalité, de toute dispute, de toute querelle et tous les autres maux de ce genre.

Ils sont constants dans leur choix. Ils ne peuvent trahir ni le Dieu qu'ils ont choisi, ni leur conjoint, encore moins leurs amis. Ils s'interdisent de servir deux maitres à la fois (Mattieu 6 :24). Ils tournent définitivement le dos au « dieu de ce siècle » pour se mettre au service du seul vrai Dieu : l'Eternel, le créateur du ciel et te de la terre.

[44] Les bontés de Dieu se renouvèlent chaque matin (Lamentations 3 : 23) ; elles sont manifestes : le souffle de vie, la santé, le pain quotidien…

Les hommes qui suivent le chemin du salut s'attachent à leur conjoint et à leurs amis pour la vie : ils se montrent fidèles dans la joie comme dans le malheur. Ils se conduisent en hommes repentis et s'efforcent de faire la volonté de Dieu pour entrer dans le Royaume de Dieu.

Ainsi perçues, les deux voies de Parménide et les deux chemins mentionnés dans la doctrine chrétienne ont une mesure commune. Ils peuvent d'ailleurs être regroupés par paire et mis en parallèle. De fait, nous aurons d'un côté le chemin de la nuit (de Parménide) et le chemin de la perdition (dont parle la religion chrétienne) et de l'autre, le chemin du jour (de Parménide) et le chemin du salut (propre à la religion chrétienne). Mis en parallèle, les deux premiers chemins présentent les mêmes caractéristiques : l'attirance de la multitude aveuglée et assourdie, l'intelligence obscurcie qui se traduit par le manque de discernement ou l'incapacité à distinguer ce qui est juste et salutaire, les ténèbres symbole du mal, l'issue malheureuse qui n'est autre que la perdition de l'âme. Les deux autres chemins sont également une seule et même chose. Ils se caractérisent par la rencontre avec la divinité, la sagesse qu'inspirent cette divinité, la lumière (associée à la justice, au bien, à toute chose de genre) et le salut de l'âme.

Conclusion

Notre réflexion a porté sur un re-questionnement éthique des deux voies qui s'offrent à l'homme dans son cheminement terrestre. Il en ressort que les deux voies de Parménide coïncident avec la voie des sens et celle de la raison ; elles correspondent aux chemins de la perception et de la réflexion. Les deux voies de Parménide laissent supposer le chemin tortueux et le droit chemin. Le premier est celui qui loge tout près de nous, celui dans lequel se fourvoie la multitude qui se laisse gouverner par le dérèglement, la passion, l'incontinence, par tous les maux et vices du genre. Le deuxième est celui qui s'offre à une minorité désireuse de sagesse, de vérité, de vertu, du bien, de la présence divine. L'éléatisme nous invite à détourner le regard sur l'éphémère, le passager, le destructible et nous recommande de rechercher ce qui est stable et inaltérable. Il anticipe ainsi sur le christianisme qui révèle que le salut de l'homme est tributaire de la rupture avec le monde des apparences et l'attachement au monde invisible qu'est le monde divin.

En somme, le sort de l'humanité dépend de l'abandon du monde de l'opinion pour le monde de la vérité. Quoique cette conversion soit douloureuse, violente et pénible, elle constitue néanmoins « un grand acte de libération ». Et l'éléatisme au même titre que le christianisme y contribue en donnant les moyens de renoncer au joug du mensonge, de la nuit, de l'ignorance, du mal et de vivre sous le joug de la vérité, de la lumière, du bien.

Références bibliographiques

BONNARD Pierre, 2002, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, éditions Labor et Fides, Genève.
BREHIER Emile, 2004, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris.
BRUN Jean, 1968, *Les présocratiques*, PUF, Paris.
CHATELET François, 1965, *Platon*, Gallimard, Paris.
CONCHE Marcel, 1967, *Lucrèce*, Seghers, Paris.
FOULQUIE Paul, 1986, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris.
GUARDINI Roger, 1945, *Le Seigneur, méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, trad. Lorson S. J.tome 1, Alsatia, Paris.
JAEGER Werner, 2007, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Gallimard, Paris.
Le Grand Dictionnaire de la bible (2010), Lavis.
La Sainte Bible, 2016, Editions Inspiration Publishings, Séoul.
MATTEI Jean François, 2015, *La pensée antique*, PUF, Paris.
PLATON, 1977, *Œuvres complètes*, tome I, trad. Léon Robin, Gallimard, Paris.
ROBIN Léon, 1973, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Alban Michel, Paris.
SAUVAGE Micheline, 1975, *Parménide*, Seghers, Paris.
VOILQUIN Jean, 1964, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier Flammarion, Paris.
WAHL Jean, 1968, *Traité de métaphysique*, Payot, Paris.

Site internet

https://www.caim.info/revue-poesie-2005-4-pages-111.htm.

La légende du Mvett : sa raison graphique et ses usages conceptuels

Steeve Elvis ELLA
École Normale Supérieure de Libreville (Gabon)
ella.steeve@gmail.com

Résumé
Depuis sa « formulation » et sa reprise critique par P. Hountondji, la question des « savoirs endogènes » pose la problématique « des cultures orales » et de leurs corpus de connaissances parfois assez élaborés et transmis d'une génération à une autre, s'enrichissant souvent au cours de leur exposition à travers le temps et l'espace. N'apparaissant pas immédiatement, leur structure nécessite une élaboration conceptuelle qui passe nécessairement par un travail d'écriture comme condition *sine qua non* de leur *épistémè*. Ce que donne à penser le Mvett, un récit épique du peuple Beti-Fang d'Afrique centrale mettant aux prises *Okü*, le peuple des Mortels, et *Engong*, le peuple des Immortels, dont l'élaboration de la « raison graphique » permet d'en reconstituer les usages conceptuels se rapportant à la connaissance de l'homme et du monde.

Mots-clés
Savoirs endogènes – Mvett – Raison graphique – Épistémè – Usages conceptuels.

Abstract
The question of "endogenous knowledge", since its formulation and critical revival by P. Hountondji, raises the problem of "oral cultures, sometimes very elaborate corpus of knowledge, faithfully transmitted from one generation to the other and often enriched during this transformation. "And yet they are not given at once, and their conceptual development necessarily requires writing, a precondition of their epistemony. From the example of the Mvett - an epic or epic tale belonging to the Beti-Fang people of Central Africa, where Okü people of the Mortels and Engong people of the Immortals constantly confront each other - this reflection will establish that a certain "graphical reason" of this art has developed, thus giving rise to a conceptual work whose uses today feed the philosophical understanding of certain data which affect real, man and the world.

Keywords
Endogenous Knowledge – Mvett – Graphic Reason – Test – Conceptual Uses.

Introduction

Deux notions permettent de saisir les cultures africaines : « tradition » et « endogène ». Si la tradition renvoie à un fonds de savoirs ou de connaissances liées aux époques anciennes, l'idée d'endogène permet de les déterminer comme étant des données et usages propres à certains peuples et dont l'oralité est le mode de transmission. On peut immédiatement les confondre à partir du moment où chacune de ces déterminations renvoie à une certaine réalité commune qui est un ordre ancien caractéristique d'un peuple qui renouvelle ses us et coutumes, ses savoirs et savoir-faire par le seul mode de la transmission. C'est que « tradition » et « endogène » sont des domaines qui définissent un mode d'être inhérent à une communauté ethnolinguistique donnée, à un groupe d'hommes réunis par une même géographie, une même histoire et parlant une même langue. Qui dit tradition et endogène, dit héritage, transmission, conservation et gardien du temps – le temps immémorial, le temps des ancêtres auquel on n'a recours que par la mémoire et le récit – grâce à la mémoire qui permet de restituer de manière fidèle des modes d'être et les modes d'agir.

Bien sûr, de manière générale, la tradition désigne un « ensemble de coutumes, de représentations, de savoir-faire et d'organisations légués et transmis » (F. Eboussi-Boulaga, 1977, p.152), avec la précision suivante :

> La tradition est le moment où l'Afrique (la tribu, l'ethnie et leur projection agrandie et « prophétique ») est elle-même source de création culturelle, religieuse et technique, quand, directement, elle dialogue avec la nature, celle des hommes et celle des choses, et élabore des institutions, des savoir-faire et des symboles. En ce sens, la tradition symbolise le moment de l'authenticité africaine. (*Ibid*., p.156)

Mais quel est le propre de la tradition si ce n'est son caractère figé : la tradition a cette tendance à se replier sur elle-même dans un passé clos et glorieux, sans véritables interrogations critiques permanentes sur elle-même et sans projection vers l'avenir. En plus, elle s'oppose généralement à la modernité au lieu de chercher à établir des passerelles avec elle. Comme le montre très bien Hountondji (1994, p.13) :

> Le substantif « tradition » et l'adjectif « traditionnel » sont une même chose : ils réfèrent à un ordre passé clos et sans perspective. On le voit ici : le traditionnel « spontanément utilisé par opposition au « moderne », véhicule l'idée obscure d'une coupure radicale entre l'ancien et le nouveau. Il fige ainsi l'ancien en un tableau statique, uniforme, sans histoire et sans profondeur, où tous les points paraissent rigoureusement contemporains, en réservant à l'ordre nouveau le prestige – ou le malheur – du mouvement, du changement, bref, de l'historicité.

C'est cette fonctionnalité de la tradition qui nous conduit, à la suite d'Hountondji, à préférer le vocable d'endogène en lieu et place de celui de tradition. Ce qui remplace finalement « savoirs traditionnels » par « savoirs endogènes ».

Pour autant accordons-nous bien : tradition et endogène disent le passé, l'ordre ancien, l'héritage ancestral transmis par voie orale, avec la seule différence que le terme « savoirs endogènes » dans l'entendement d'Hountondji (1994, p. 14-15) « évoque l'origine des savoirs en question en les désignant comme des produits internes du fonds culturel propre, opposition aux savoirs exogènes, importés d'ailleurs. » Il est donc question d'une réappropriation de soi, de ce que l'on est et de ce qui fait notre spécificité, non de manière répétitive, mais de manière critique et rigoureusement critique. En ce sens, l'exemple du Mvett – épopée du groupe ethnolinguistique beti-fang situé en Afrique centrale, qui met en opposition constante deux peuples rivaux, Engong ou peuple des Immortels et *Okü* ou peuple des Mortels, qui combattent pour la préservation et l'acquisition du secret de l'immortalité incarné par le fer – nous aide à saisir à quels niveaux les savoirs endogènes, à partir de leur reprise critique, donnent naissance à des concepts dont les usages théoriques et pratiques alimentent la philosophie et certainement d'autres domaines scientifiques.

Dès lors, nous allons nous servir de ce récit épique du peuple beti-fang[45] comme cadre théorique de référence, afin de plaider en faveur d'une épistémologie des « savoirs endogènes » (1), d'articuler la tradition orale du Mvett et la « raison graphique » (2) et enfin, pour donner à voir et à comprendre les usages conceptuels du Mvett et leur contenu de pensée dans le cadre des *herméneutiques de la tradition* (3).

1. Pour une épistémologie des « savoirs endogènes »

Les « savoirs endogènes » ne sont pas des savoirs donnés tout de go, dans l'immédiateté, sans écart critique préalable. S'il est vrai qu'en Afrique comme ailleurs, il a existé une tradition orale caractérisée par des récits[46] de toutes sortes, des savoirs et des savoir-faire, il reste que cette tradition a connu une transformation graphique qui a permis de rendre accessible à un plus grand nombre sa civilisation, c'est-à-dire ses manières propres d'être, de penser et de faire qui constituent son

[45] Les Fang-Beti sont une population de plus d'un million d'habitants, qu'on retrouve au moins au Gabon, en Guinée équatoriale et au Cameroun, ayant en partage l'art du Mvett, l'art de dire, de chanter, de mimer les exploits magiques et héroïques des guerriers à la conquête d'une plus grande puissance. On peut alors dire que le Mvett est leur trait culturel commun par-delà leur éparpillement à travers l'Afrique.

[46] Nous préférons ce terme générique de « récits » à la suite de Paul Ricœur, pour désigner l'ensemble de textes fondateurs qui singularisent un peuple en signifiant son histoire, son imaginaire et l'ensemble de ses représentations dans le temps et à travers l'espace.

patrimoine culturel matériel et immatériel. Suivant Hountondji, une première remarque s'impose ici, à savoir que « « l'endogène ne saurait (…) être pris pour synonyme d'indigène. Est indigène en effet ce qui apparaît à l'observateur étranger – explorateur ou missionnaire – comme une curiosité purement locale, sans intérêt en dehors du contexte particulier. Le terme comporte toujours une nuance péjorative. » (1994, p.15). Cette conception relève de l'époque des ethnologues qui appréhendaient les cultures extérieures par opposition à la culture occidentale, qualifiées du reste de « barbares », d' « exotiques » voire d'inintelligibles. Ce complexe a alimenté en Occident un sentiment de supériorité vis-à-vis des autres civilisations : très vite s'installait alors la dichotomie entre indigène et civilisé, ignorant et savant, non-histoire et histoire. Ces catégories ont fait réagir Maurice Merleau-Ponty (1953/1960, p.133) en ces termes : « L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives » ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre » et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle. » Cette mise au point très nette établit que l'indigène, ou, peu importe le qualificatif historique, est déjà un être humain à part entière quelle que puisse être sa différence vis-à-vis de celui qui le regarde. Et il a à s'assumer dans sa différence qui devient une richesse pour celui qui vient d'ailleurs, à condition, selon Merleau-Ponty (1953/1960, p.132-133), de remplacer « l'universel de surplomb » par « l'universel latéral dont nous faisons l'acquisition par expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. »

Le problème posé par les « savoirs endogènes » est d'abord celui de leur épistémologie, c'est-à-dire les protocoles théoriques à partir desquels il est possible de faire science, et par suite de rendre cette science accessible aux autres – à ceux qui sont *a priori* étrangers à ces savoirs – grâce à un partage mutuel et fécond. À cet égard, commençons par demander ce qu'on entend par « savoirs endogènes » avec Hountondji. Pour lui,

> …on appellera donc « savoirs endogènes », dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont encore perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs (1994, p.15).

À partir de là on comprend que l'endogène désigne la culture, l'héritage légué par les anciens sous la forme des savoirs et des savoir-faire, transmis généralement par voie orale. L'écriture alphabétique faisant défaut dans ce contexte, la voie orale est donc privilégiée, et d'une génération à une autre, on acquiert, on hérite, on reçoit et à son tour on s'assure de faire autant pour une autre génération. C'est là en effet, une manière de conserver des connaissances déjà supposées

constituées pour l'essentiel, et qui ne demandent simplement qu'à être apprises et intégrées grâce à un schématisme mécanique où la répétition et la reproduction fidèle sont la règle d'or. En tous les cas, les « savoirs endogènes » désignent bien une intériorité qui remonte très loin dans le temps, et qui définit et distingue un peuple par rapport aux autres. Ce qui fait sa spécificité, c'est d'abord son intériorité en tant que manière d'être, mode d'être qui prennent forme et vie dans des manières de faire et de dire, étant entendu que ce n'est que par-là que leur intériorité s'exprime et devient extériorité. Ce que nous sommes, ce qui nous constitue en propre et forme notre soi, c'est ce que nous apprenons à la naissance et durant toute la période de l'enfance, c'est la part d'enseignement et les rites de passage qui plus tard vont façonner notre manière de voir le monde et nos rapports avec autrui. C'est même à partir d'ici que nous allons véritablement nous définir comme appartenant à… et héritier de…

Une fois cette extériorisation des « savoirs endogènes » acquise, il reste maintenant à plaider en faveur de leur épistémologie, c'est-à-dire travailler effectivement de manière à faire en sorte que l'endogène à proprement parler devienne un savoir ou l'objet d'un savoir scientifique et philosophique. Deux questions s'imposent ici : tout savoir est-il endogène ? Tout endogène est-il *de facto* un savoir ? L'endogène suggère un passé clos, c'est un ensemble de connaissances qui s'est constitué dans un ordre antérieur préalable au temps présent, acquis définitivement pour modéliser et spécifier le mode d'être et de pensée d'un peuple dans et à travers le temps. L'endogène désigne moins un savoir que la manière dont ce savoir est replié, définitivement constitué et en permanence répété et transmis d'une génération à l'autre. Si donc tout savoir n'est pas endogène – car il est des savoirs scientifiques, technologiques, philosophiques, etc. – il reste néanmoins que tout endogène est un savoir, mais un savoir statique et gardé jalousement par les maîtres de la parole qui en assurent la conservation et la mémoire. Comme le montre Hountondji (1994, p.11),

> …ces savoirs ancestraux sur les plantes, les animaux, la santé et la maladie, ces techniques agricoles et artisanales anciennes, au lieu de se développer, de gagner en exactitude et en rigueur au contact de la science et de la technique exogènes, ont plutôt tendance à se replier sur eux-mêmes.

Il y a néanmoins dans le plaidoyer en faveur de cette épistémologie des « savoirs endogènes », l'idée qui distingue le savoir à proprement parler comme un mode inférieur de connaissance (*theôria*), et comme mode supérieur de vie (*êthikê*). Cette distinction pose une difficulté, à savoir que dans les « savoirs endogènes » les connaissances sont certes présentes, mais leur élaboration n'est pas systématique, ni théoriquement construite avec des lois et des modulations internes et applicables partout. Ces connaissances ne valent que là où elles sont

utilisées de manière rudimentaire, car elles n'ont pas de protocole d'accord éprouvé, testé et démonté. Or comme le précisait Bonaventure Mvé-Ondo (2007, p.120) « la connaissance scientifique n'est pas une sorte de système logique plus ou moins fermé, liée à des catégories déjà fixées, mais au contraire quelque chose qui bouge, qui évolue ». Malheureusement, à l'état des « savoirs endogènes », nous n'avons pas ce rapport à l'auto-invention, à l'auto-transformation, à l'auto-modification de telle manière que les connaissances puissent réfléchir sur elles-mêmes par la pensée critique et philosophique. Il y a certes de l'intelligible dans les « savoirs endogènes », mais leur difficulté tient au fait qu'ils n'ont pas toujours été mis en rupture ni soumis à un effort de réflexivité pour faire effectivement ressortir leur intelligibilité. À ce niveau, ce qui leur fait cruellement défaut, selon Bonaventure Mvé-Ondo (2007, p.121), c'est :

> L'appropriation par la raison » qui garantirait leur questionnement. C'est d'ailleurs ce qui explique que « l'Afrique ne participe que très peu à la formulation des problèmes et à l'élaboration de la réponse collective que le reste du monde entend donner aujourd'hui face aux grands enjeux planétaires que constituent l'environnement, la sécurité alimentaire, la démographie, les épidémies et autres endémies.

Et statistiquement, cela s'illustre par ceci que

> « en 2000, alors que l'Amérique du Nord consacrait 37,2% de ses investissements en recherche et développement, que l'Asie y consacrait 30,5% de ses dépenses et l'Europe 27,2%, le continent africain y consacrait que 0,8% de ses dépenses. » (*Ibid.*, p.121).

On reconnaitra cependant que le mode supérieur qui caractérise les « savoirs endogènes » en Afrique est effectivement, la façon dont ils modélisent et organisent l'existence quotidienne des sujets qui les incarnent.

2. La tradition orale du Mvett face à la « raison graphique »

Le Mvett est une tradition orale, car il s'agit d'une épopée du groupe ethnolinguistique fang-beti, que l'on retrouve essentiellement au Gabon, en Guinée équatoriale et au Cameroun, où la même langue est parlée avec bien entendu des variantes dialectales selon les régions où vivent ces populations. Cette épopée est dite, jouée, mimée et chantée par des poètes-diseurs dans un cadre traditionnel qu'on appelle « Aba », étymologiquement « le corps de garde » ou la « maison des hommes ». Art martial,

> « le mot Mvett, ou Mver selon les régions, désigne à la fois l'instrument utilisé, le joueur et les épopées racontées desquelles se dégage toute une littérature. Le mot Mvett dans son sens le plus large est synonyme de culture fang. » (Tsira Ndong Ndoutoume, 1970/1983, p.11).

Cette tradition orale a pris naissance pendant les migrations qui auraient pour point de départ le haut Nil ; elle s'est par la suite perpétuée et développée à telle enseigne que, c'est de maître à disciple qu'elle se transmet, et chaque joueur de Mvett développe un style, une manière de jouer l'instrument et de dire l'épopée. Cette tradition orale n'est pas *démotique* au sens où l'art du Mvett n'est pas accessible aux profanes ou à tous ceux qui l'aiment tout simplement, mais elle est *hiératique* au sens où elle concerne une certaine élite, c'est-à-dire des gens érudits auxquels l'intelligence et la compréhension de la langue fang-beti permettent de décoder le discours voilé, imagé, fait de proverbes, de symboles, d'allégorie, de généalogies et de codes de protocoles linguistiques jamais accessibles au premier abord. C'est ce qui explique que tout le monde ne puisse pas comprendre le Mvett au seul motif qu'il l'écoute. Et habituellement, le diseur de Mvett introduit le récit en ces termes : « l'artiste : Melo be bèègue ! Que les oreilles écoutent ! Chœur : Me bèègue Mvett ! Qu'elles écoutent le Mvett ! » (Tsira Ndong Ndoutoume, 1993, p.7). Avoir des oreilles, c'est avoir l'intelligence et la subtilité nécessaires pour accéder à son message.

Comme on le voit, la Mvett est l'apogée de la voix, avec la particularité que c'est d'abord une institution de la parole, du verbe car le Mvett est dit, et le diseur de Mvett est un maître de parole de même que la parole, en Afrique, définit l'homme : on reconnaît un homme à sa parole, seul l'homme se tient au corps de garde pour prendre la parole en public, seul l'homme instruit, forme et informe par la parole. De telle manière que la parole est la médiation par laquelle le diseur de Mvett reçoit le Mvett et communique le Mvett à l'auditoire essentiellement composé d'hommes. Tout est dans la parole au motif qu'elle est puissance de création et d'être pour autant que nous parlons et pour autant que c'est par la parole que nous apprenons et comprenons d'où nous venons, ce que nous étions, ce que nous sommes et ce que nous avons à être. L'art du Mvett est donc une invite à l'écoute de la parole : « Au commencement : « je parle ! » Nkobe : la Parole. Akobe : le verbe. » (1993, p.7-8).

Cela dit, à quel moment intervient la « raison graphique du Mvett » ? À la faveur de quel événement ? Et dans quelle perspective ?

Le terme de « raison graphique » est emprunté ici à Jack Goody, qui a consacré de nombreux travaux sur la tradition orale en montrant comment il est possible de dépoussiérer et domestiquer ce qu'il appelle lui-même « la pensée sauvage ». Selon Goody en effet, il y a une « logique de l'oralité », qui fait pendant à la « logique de l'écriture », et dans le cadre du Mvett, la « raison graphique » intervient à partir du moment où le Mvett est confié à la plume : il passe de « *Mvett ékang* »[47] à « *Mvett bikang* », le *« Mvett des lettres »*, non plus

[47] Ekang désigne le nom du Patriarche du Mvett, Ekang Nna. Nom virtuel du peuple d'Engong (Mvok Ekang : la descendance, le pays des Ekang, la dynastie Ekang

seulement celui des cordes – encore que *les cordes soient des lettres* – mais des lettres, dont les lettres fluctuent, se tournent et se retournent sans cesse, en quête d'un sens différé, jamais plénier ni totalement présent. C'est pour cet événement intellectuel que Tsira Ndong Ndoutoume et l'école de Mvettologie écrivent le vocable Mvett avec deux « t », en redoublant l'apico-dentale « in fine ». Car au premier moment vocal et *extéririste* du Mvett, s'est suppléé un second moment graphique, qui a opéré un déplacement grammatologique décisif. La chance du Mvett, c'est l'événement par lequel il a redécouvert par l'entremise de Tsira Ndong Ndoutoume son essence graphique, sa coappartenance avec l'écriture, avec l'oscillation différée des lettres qui le constituent au demeurant étymologiquement. En effet, pour Grégoire Biyogo, ce passage du Mvet comme l'affaire de la voix au Mvett comme écriture que nous devons à Tsira Ndong Ndoutoume a créé une croissance différentielle dont la première conséquence est la multiplication des travaux universitaires, des ouvrages, des écoles de pensée rivales, même si on peut regretter qu'il ne soit pas encore vraiment entendu par les chercheurs Ekang[48], et moins encore par les chercheurs indifférents à la blessure philologique infligée au Mvett classique, laquelle est la part que nous apportons en propre dans cette affaire, à la suite de Grégoire Biyogo.

D'où la périodisation suivante au sein de l'Ecole de Mvettologie du Gabon[49] : premièrement, le Mvet chanté d'avant Zwè Nguéma – pouvait encore s'écrire avec un « t », c'est l'apogée de la voix, avec sa conception substantialiste, le moment où il était encore tributaire d'essentialisme absolutiste, de finalisme. Ici on écrit encore Mvet[50]. Deuxièmement le moment intermédiaire est celui du Mvett transcrit et traduit de Zwè Nguéma, comme moment d'ouverture du Mvett, moment aussi de sa première mutation interne, fût-elle encore timide. Là on écrit toujours Mvet. Le Mvett chez lui est encore l'affaire de la voix, du verbe, il définit d'ailleurs Eyô comme parole, verbe. Troisièmement, le moment de maturité graphique intervient avec Tsira

---

Nna). Cf. le tableau généalogique réalisé par Daniel Assoumou Ndoutoume : *Du Mvett. Essai sur la dynastie Ekang Nna*, 1986, Paris, L'Harmattan, p. 26-27.

[48] Ekang désigne aussi le nom hiératique des Fang-Beti, nom impropre et démotique qu'ils héritent de la colonisation. Alors que le nom démotique les distingue selon la géographie, le nom hiératique les confond selon la culture, singulièrement à partir du Mvett.

[49] Cette Ecole qui est une communauté de pensée, désigne à la fois le monde du monde et la communauté de penseurs qui travaillent à l'élaboration des textes de Mvett et sur le Mvett, pour produire une littérature philosophique, politique, herméneutique, sociologique, géographique, etc. Cette Ecole est une élaboration collective concertée et coordonnée qui œuvre en faveur de la mise en place d'un corpus graphique, autour de concepts, de monographies et d'autres travaux universitaires, base de la connaissance scientifique de l'objet Mvett. Elle est « laboratoire de l'écriture » selon le mot de Daniel Assoumou Ndoutoume.

[50] Zwè Nguéma, *Un Mvet, chant épique fang recueilli par Herbert Pepper*, réédité par Paul et Paule de Wolf, Paris, Armand Colin, « Classiques africains », 1972.

Ndong Ndoutoume, celui de la mutation radicale du Mvett est celui qui découvre sa coappartenance avec la raison graphique. Avec Tsira, on écrit Mvett, avec une majuscule, mais déjà avec deux « tt ». C'est d'ailleurs pour cette raison que, selon G. Biyogo (2005), Tsira Ndong Ndoutoume est « l'inventeur de la raison graphique du Mvett », car maître érudit, il a lui-même traduit son Mvett en « jouant du Mvett sur du papier » selon son précepte. Non sans subversion, car comme il le dit lui-même, « l'auteur viole la tradition et trahit ses maîtres en confiant le Mvett à la plume. » (1970/1983, p.18).

À ce point, Tsira Ndong Ndoutoume inaugure en cela que sorti du milieu dans lequel il a coutume d'évoluer en tant que diseur de talent, « il s'est vu obligé de rompre avec la tradition orale pour céder la place à l'écriture. » (1983 : 18). Ainsi, en « libérant le Mvett de la bulle de l'oralité » (G. Biyogo, 2011, p.16), le Mvett ne s'adresse plus aux seuls locuteurs Fang-Beti, mais à un public virtuel, éparpillé à travers le monde. C'est que le passage du récit à l'écriture, du texte oral au texte écrit éclate l'auditoire primitif, ouvre la porte à un autre public qui n'« écoute » pas le récit dans son contexte initial – le village, au corps de garde, les locuteurs Fang-Beti – mais le « lit » dans son nouveau contexte, en raison de ce que l'œuvre ici transcende ses propres conditions psychosociologiques de production et s'ouvre de la sorte à une série illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socio-culturels toujours différents. Autrement dit, ce qui fait précisément l'acte de lire, c'est le fait que le discours écrit se suscite un public qui s'étend virtuellement à quiconque sait lire. L'écriture du Mvett trouve ici son effet le plus considérable : « l'affranchissement de la chose écrite à l'égard de la condition du discours ; il en résulte que le rapport entre écrire et lire n'est plus un cas particulier du rapport entre parler et écouter. » (Paul Ricœur, 1986, p.125).

3. Les usages conceptuels du Mvett

Il faut dire que depuis cette invention graphique du Mvett par Tsira Ndong Ndoutoume[51] au Gabon, par Grégoire Eyi Mone Ndong[52] en Guinée équatoriale et par Samuel Eno Belinga[53]au Cameroun, la recherche sur le Mvett a accru à telle enseigne qu'on enregistre la création d'une série de concepts qui organisent sans cesse et renouvellent les connaissances dans ce domaine. Le premier intérêt de l'écriture du/sur le Mvett est le fait qu'elle rend possible l'élaboration

[51] Initié, diseur de Mvett, disciple de Zwè Nguéma, il nous a laissé une trilogie. *Le Mvett épopée fang* (Présence africaine) ; *Le Mvett. Livre II* (Présence africaine), et *Le Mvett : l'homme, la mort et l'immortalité* (L'Harmattan).

[52] Diseur de Mvett remarquable, il est l'auteur de deux traductions de Mvett du fang en espagnol : *Akoma Mba ante el tribunal de dios* (Raponda Walker) et *Mbuandong el antropofage* (Raponda Walker).

[53] Géologue de formation, chercheur infatigué et féru de littérature, il a recueilli, transcrit et traduit un Mvett d'Ossomo Daniel, *L'épopée camerounaise. Mvet : Moneblum ou l'homme bleu* (Ceper), en double version boulou-français.

des *épistémès*. En effet, l'écriture n'est pas seulement une trace, un gramme ou un graphème, voire une archive. Selon Ricœur (1986, p. 124), « à première vue, l'écriture semble n'introduire qu'un facteur purement extérieur et matériel : la fixation, qui met l'événement de discours à l'abri de la destruction ». Une fois ce premier acquis, l'écriture rend le texte autonome à l'égard de son auteur, et dans le cas du Mvett elle permet aux non-locuteurs Fang-Beti de s'approprier à leur tour le Mvett en déjouant la barrière linguistique : le corps de garde n'est plus le lieu obligé où l'on accède au récit, pour autant qu'il n'est plus seulement écouté, mais lu dans une langue d'accueil. A cet égard, des chercheurs venant d'ailleurs peuvent travailler à l'élaboration des concepts en investissant le capital *philosophème* auquel le Mvett donne droit.

> Cette autonomie du texte a une première conséquence herméneutique importante : la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire (P. Ricœur, 1986, p.125).

En témoignent les travaux remarquables de Marc Ropivia sur « Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil. Esquisse d'une géographie historique à partir du Mvett » (1981). Le géographe gabonais, non locuteur fang, s'est en effet approprié le Mvett et a tenté de convertir en vérités irréfutables la thèse suivant laquelle « les Fang viennent d'Égypte ; les Fang sont originaires du Soudan ; les Fang viennent du Nil. » (1981, p.49).

En effet, à l'aide d'instruments géographiques, géomorphologiques, géologiques et historiques, l'auteur fonde sa recherche sur l'hydrographie et l'univers physiographique du Mvett :

> Des fleuves indépendants ou rarement confluents, des hautes montagnes et un grand lac. Aidé d'un repère cardinal d'orientation (du côté où le soleil se réveille), nous sommes en mesure d'affirmer que c'est bien en Afrique orientale que nous croyons déceler les éléments du cadre physiographique que semble avoir connu le peuple fang avant sa dispersion. (1981, p.50).

De l'habitat primitif à l'œkoumène actuel, le circuit migratoire des Fang est refait par Ropivia à partir d'une identification des fleuves des Grands Lacs africains dans l'hydrographie du Mvett, en l'occurrence les fleuves « *Atok énink* » étymologiquement « lac de la vie » qui est « large et profond comme une mer », et « *Bevuyeng* aux eaux grises » (Tsira Ndong Ndoutoume, 1975, p.11 et p.93). La conclusion du chercheur est majeure :

> Au terme de cette étude géographique qui confirme la connaissance du Nil et de ses sources par les Fang anciens, il paraît plus aisé de circonscrire avec plus de netteté le domaine primitif du peuple fang. Il semble maintenant moins hasardeux et, en réalité plus sûr de soutenir qu'à l'origine, les Fang étaient établis dans les régions du Haut Nil et de la Nubie antique. Il s'agit d'un vaste

> territoire englobant aujourd'hui quatre Etats : l'Égypte (à partir de la 1ère cataracte), le Soudan, l'Éthiopie et l'Ouganda. (M. Ropivia, 1981, p.55).

Ceci étant, les usages conceptuels du Mvett à travers son écriture ouvrent à quelque chose de bien grand qui dépasse le Mvett dans le Mvett comme simple récit, à savoir : l'œuvre de science. Effectivement là où le Mvett oral ne permettait pas une ouverture au monde, une pluralité de compréhensions, le Mvett écrit appelle une pluralité d'interprétations du moment où, suivant Ricœur (1986, p.125) « il affecte le discours de plusieurs autres manières. » Comme le montrait Derrida (1967, p.41-42) en réalité,

> …l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science – et éventuellement son objet – mais d'abord, (…), la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'épistémè.

Et pour illustrer cet état de fait, nous allons prendre appui sur trois concepts opératoires élaborés au cours de ces dernières années : le concept de la « Mvettologie », le concept de la « Trilogie des mondes », et enfin le concept de « Bikalik ». A cet égard, il n'est pas sans intérêt de rappeler que le travail des concepts est la tâche de la philosophie, dans la mesure où « la philosophie consiste toujours à inventer des concepts. (…). La philosophie a une fonction qui reste parfaitement actuelle, créer des concepts. Personne ne peut le faire à sa place. » (G. Deleuze, 1990/2003, p.186). Dans le cadre de notre système de référence, les concepts ne sont pas tout trouvés, ils sont en effet à construire à partir d'une certaine démarche rationnelle qui consiste à articuler, interroger, argumenter, interpréter, expliciter, la manière dont l'intelligible se donne à penser dans les récits à travers des personnages, leurs actions, leur mise en intrigue, leurs péripéties et les dénouements de celles-ci. Et le travail de la philosophie est précisément à situer ici :

> …l'intervalle critique entre deux immédiatetés, entre une naïveté primordiale (qui peut être hallucinatoire : peu importe) et une intuition finale qui reste la limite de la pensée raisonnante. » (P. Ricœur, 1994, p.161-162).

En réalité nous avons affaire dans ces récits à une forme d'intelligibilité située à un niveau inférieur. Le héros du Mvett est vraisemblablement « le héros de pensée, du jugement et du droit (qui) recourt ici et là aux mêmes pour confondre la sottise et l'injustice. Il procède moins par argumentation abstraite que par ruse. » (M. Towa, 1979, p.41). Or cette ruse est à retravailler, en sens inverse, par l'argumentation. Tout ce qu'on trouve dans le Mvett, c'est cette forme d'intelligibilité latente qui reste à développer, à dégager et à construire suivant un ordre rationnel qui permette de montrer comment des

vérités métaphysiques organisent le récit et s'adressent à nous indirectement, par-delà le récit, s'adressent à l'homme de manière générale. Ce n'est pas le lieu où la pensée émerge qui est déterminant, c'est davantage la démarche critique et le public auquel il s'adresse qui comptent. C'est la raison pour laquelle

> si les trois âges du concept sont l'encyclopédie, la pédagogie et la formation professionnelle commerciale, seul le second peut nous empêcher de tomber des sommets du premier dans le désastre absolu du troisième, désastre absolu pour la pensée (G. Deleuze, F. Guattari, 1991-2005, p.17).

Quelle est alors cette pédagogie du concept ?

Le premier concept identifié est celui de la « Mvettologie » formé et créé par Grégoire Biyogo. Il a deux tendances :

> La Mvettologie rationaliste (philologie, épistémologie, herméneutique et ontologie du Mvett) ; la Mvettologie gnostique, dont les précurseurs sont Maître Zwé Nguéma et maître (Tsira) Ndong, le savent Mvettologue. Il s'agit d'un enseignement ancien, profond, érudit, proféré par des prêtres et par des sages vivant sur le mode de la retraite. (2002, p.13).

La question est donc : qu'est-ce que la Mvettologie ? À quand remonte sa création ?

La création de la Mvettologie date de 1993, où pour la première fois, l'auteur fait connaître son contenu lors d'une conférence inaugurale donnée le 30 janvier 1993 à l'Université Omar Bongo de Libreville. Depuis, il s'est employé à écrire deux *Encyclopédie du Mvett* en deux tomes, pour alimenter les objets de cette science et définir ses orientations heuristiques. De telle manière qu'il définit la Mvettologie comme « un discours herméneutique et épistémologique ; qui travaille à la clarification des énoncés et des doctrines du Mvett, à l'élaboration de ses concepts majeurs, à l'interrogation sur le sens de la parole du Mvett et à son interprétation. » (2002, p.43). À partir de là, on comprend que ces objets et ces orientations de pensée – le penser du Mvett – ne sont possibles qu'à la faveur du « Mvett joué sur du papier ». D'où le résultat suivant :

> Mvettologie : (n. f.) mot formé à partir de deux notions : le préfixe Mvett (harpe, œuvre d'art, livre, de fondation, parole secrète) et le suffixe logos, (discours, science). La Mvettologie se définit ainsi étymologiquement comme discours rationnel sur le Mvett, entendue comme science universelle (2002, p.44).

Le deuxième concept opératoire qui dit l'événement et l'acte de pensée dans le récit est celui de la « Trilogie des mondes ». Formé et créé par Bonaventure Mvé-Ondo, il expose l'idée pédagogique suivant laquelle chez les héros Immortels comme chez les héros Mortels, trois mondes sont mis en présence et permettent de saisir l'ordre à la fois extérieur et intérieur où l'action est jouée et détermine la puissance du

héros de même que la capacité de renouvellement interne du récit. Cette « Trilogie des mondes » désigne le monde d'Engong (1), le monde d'Okü (2) et le monde des Fantômes ou des Ancêtres (3). Chaque monde possédant ses acteurs et ses forces. La question devient : quel problème pose ce concept de « Trilogie des mondes » quand on est sait qu'habituellement, « les récits obéissent tous à un cadre binaire étroit : les personnages sont obligés de se mouvoir entre le monde des Immortels et celui des Mortels » (B. Mvé-Ondo, 2002, p. 312) ? Voilà que B. Mvé-Ondo casse cet ordre binaire qui, à la vérité, ne facilite pas une lecture plus complexe et élargie du récit non sans rendre l'intelligence de ses héros. L'apport du philosophe, est d'établir que cet ordre binaire ne tient que s'il est reconfiguré par un troisième monde qui fait éclater le binaire en ternaire. La création de ce concept, comme tout concept,

> renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution : nous sommes ici dans un problème concernant la pluralité des sujets, leur relation, leur présentation réciproque. » (G. Deuze, F. Guattari, 1991/2005, p.22).

C'est effectivement dans cette perspective que le concept de Mvé-Ondo donne à comprendre : ce que montre véritablement le troisième monde des Ancêtres et des Fantômes, c'est que l'homme ne se contente pas de vivre dans le monde, car il n'est pas conçu comme séparé. De fait,

> l'opposition entre Engong et Okü, en apparence bipartite, se réalise en fait dans un univers à trois dimensions : le monde des Mortels, celui des Immortels et celui des Fantômes, c'est-à-dire celui qui est commun aux Ancêtres des Mortels et ceux des Immortels (B. Mvé-Ondo, 2002, p.315).

À ce niveau, on saisit bien l'idée qu'il n'y a pas de rupture, pas d'opposition, mais harmonie, lien permanent de l'être humain au monde visible et invisible. Tout, selon Mvé-Ondo, est un problème d'alliance de l'homme avec la nature, les Ancêtres, les esprits et leurs dieux. Zong Midzi Mi Obame l'homme d'Okü, accablé par son adversaire d'Engong, Angone Endong Oyono, n'a d'autre choix que de se réfugier chez ses Ancêtres dans le monde des Fantômes pour se faire blinder. Cette *solidarité* entre héros et monde des Ancêtres définit alors les termes d'un nouveau contrat, d'une nouvelle alliance, et établit de fait que : « ce n'est donc pas le moi, l'individu, qui est l'instance déterminante, mais le monde des Ancêtres » (2002, p. 318).

Enfin, le troisième concept opératoire est celui de « Bikalik » reconfiguré par la suite en « Bikalique »[54]. L'un est un complément dialectique de l'autre. Etymologiquement, « Bikalik » désigne dans le

[54] Steeve Elvis Ella, *Mvett ékang et le projet Bikalik. Essai sur la condition humaine*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 358.

Mvett « les carcasses, les épaves, les rebuts, bref le point de concentration de tout ce qui restait des humains et des choses après avoir été pressé par l'homme » (D. Assoumou Ndoutoume, 1986, p. 162). Résultat du travail ingrat de la construction de Bikalik, la route qui relierait Engong à Okü. Bikalik renvoie donc au chantier de Beka B'Oyono, le chantier de la route dont il est l'initiateur et le maître d'œuvre. De même qu'en devenant « Bi kalik » il signifie « n'abandonnons pas ! » Enfin, Bikalik désigne l'attitude des hommes qui rendent le bien par le mal, manifestant de la sorte au grand jour leur ingratitude et leur stupidité. Bikalique traduit par ailleurs la condition humaine versus tromperie, rébellion, asservissement par le travail, déshumanisation, voire le bon qui devient mauvais. Ce qui explique, en dernière instance, le changement spectaculaire du comportement de Beka B'Oyono – le personnage des Immortels qui initia de construire une route reliant le mondes Immortels et celui des Mortels, aux fins de pacifier les deux peuples – vis-à-vis de ceux qu'il emploie au chantier de la grande route. De telle manière qu'on est passé de l'œuvre de « Bikalik » comme projet de construction de la route devant relier les deux mondes, comme projet de pacification des deux peuples, à « Bikalique » comme attitude, manière d'être qui définit la condition humaine. Cette « coupure épistémologique » que nous avons introduite spécifie que « Bikalik » et « Bikalique » posent désormais que le deuxième est une dérivée du premier, et que la condition humaine se distingue de la nature humaine. Mais qu'est-ce qui peut fonder, en dernière instance, ce dualisme épistémologique, sinon la présupposition que, chez les êtres humains il y a quelque chose de commun qui est de l'ordre du changement, de l'alternative entre, d'une part, le côté apparent des choses, et de l'autre la dimension fluctuante qui est quant à elle un fonds revenu à la surface.

Conclusion

En définitive, les « savoirs endogènes » en question sous la forme du Mvett, nous ont permis de comprendre que l'activité scientifique et l'activité philosophique obéissent chacune à une certaine rigueur méthodologique. Qu'il y a encore du chemin, que rien n'est donné, qu'il n'y a pas de philosophie toute faite, que la science n'est pas l'objet d'un décret mais une œuvre que l'on construit. Le substantif de « savoir » dans « savoirs endogènes » n'indique nullement que nous sommes en présence de matériaux faisant d'office œuvre de science, mais au contraire, que ces matériaux sont à investir car potentiellement ils recèlent des trésors pour la pensée et l'humanité. Considérons simplement que, pour l'Afrique, le pari est là : re-considérer ces éléments primitifs de la tradition orale, re-tourner vers ces modalités d'être, de faire et de savoir-faire qui fondent l'Afrique d'hier, peuvent organiser l'Afrique d'aujourd'hui et orienter l'Afrique demain. L'intérêt des « savoirs endogènes » n'est pas dans la revendication mais dans la construction ouverte, ce qui éviterait à l'Afrique d'être en

marge de ses propres productions – même de manière brute – de matières premières, et ainsi d'être expropriée de son patrimoine culturel matériel et immatériel. Cet âge de la « consommation » scientifique périphérique » (P. Hountondji, 1994, p.3) est dépassé.

Finie l'extraversion théorique de nos travaux, fini le temps où l'on considérait que la science se faisait au loin et non autour de soi au point de ne lire que les corpus venus d'ailleurs non sans contribuer à davantage enrichir les ancêtres de l'Occident que sont Platon, Descartes ou Hegel. Maintenant, et à contre-courant du repli sur soi, nous avons intérêt à privilégier la « synthèse vivante et originale » (1994, p.11) entre « savoirs endogènes » et « savoirs importés » de telle manière qu'il soit possible que les uns et les autres puissent s'enrichir mutuellement. Car « l'essentiel (…), est d'établir des ponts, de refaire l'unité du savoir, ou plus simplement, plus profondément, l'unité de l'homme » (1994, p.11). C'est le sens de cette réflexion, c'est tout l'intérêt de nos recherches à la suite des devanciers tels Hountondji, Mvé-Ondo et Biyogo qui ne cessent de nous montrer la voie en dégageant l'horizon.

Références bibliographiques

ASSOUMOU NDOUTOUME Daniel, 1986, *Du Mvett. Essai sur la dynastie Ekang Nna*, Paris, L'Harmattan.

BIYOGO Grégoire, 2002, *Encyclopédie du Mvett : tome 2. Du Haut Nil en Afrique centrale*, Libreville, Ciref-Icad.

----- 2005, *Adieu à Tsira Ndong Ndoutoume. Hommage à l'inventeur de la raison graphique du Mvett*, Paris, L'Harmattan, « Recherche & pédagogie ».

----- 2011, « Préface : Les chemins de la liberté : Bikalik et les défis de la méditation sur la paix et sur les échanges de mondialisés », *Mvett ékang et le projet Bikalik. Essai sur la condition humaine* (Steeve Elvis Ella), Paris, L'Harmattan.

DELEUZE Gilles, 1990/2003, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, éd. de Minuit.

----- 1991/2005, Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, éd. de Minuit.

DERRIDA Jacques, 1967, *De la grammatologie*, Paris, éd. de Minuit.

EBOUSSI-BOULAGA, 1977, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine.

ELLA Steeve Elvis, 2011, *Mvett ékang et le projet Bikalik. Essai sur la condition humaine*, Paris, L'Harmattan.

----- 2014, *Altérité et transcendance dans le Mvett. Essai de philosophie pratique*, Paris, L'Harmattan, « Commentaires philosophiques ».

EYI MONE NDONG Grégoire, 1997, *Akoma Mba ante el tribunal de dios : epopea de Mvet oyeng*, trad. du fang à l'espagnol par Domingo Ella Mba, Libreville, Raponda Walker.

----- 1997, *Mbuandong el antropofage*, trad. du fang à l'espagnol par Domingo Ella Mba Libreville Raponda Walker.
HOUNTONDJI Paulin, 1994, (Sous la direction), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria.
GOODY Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. J. Bazin et A. Bensa, Paris, éd. de Minuit.
MERLEAU-PONTY Maurice, 1960 (1953), *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, « folio essais ».
MVE-ONDO Bonaventure, 2005, *Afrique : la fracture scientifique/Africa : the Scientific Divide*, Paris, Futuribles.
----- « Rationalité scientifique et diversité culturelle », *Diogène* 2007/3 (n°219), Paris, Puf, p. 118-129.
----- « L'impensé du Mvet », *Epopées d'Afrique de l'Ouest, épopées médiévales d'Europe*, Paris, Centre des Sciences et de la littérature, « Littérales N° 29 », 2002, p.305-330.
NDONG NDOUTOUME Tsira, 1983 (1970), *Le Mvett 1 – épopée fang*, Paris, Présence africaine/Agence de coopération culturelle et technique.
----- 1975, *Le Mvett. Livre II*, Paris, Présence africaine.
----- 1993, *Le Mvett : l'homme, la mort et l'immortalité*, Paris, L'Harmattan.
RICŒUR Paul», 1994, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées.
----- 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, « Points essais ».
ROPIVIA Marc, « Les Fang dans les Grands lacs et la vallée du Nil. Esquisse d'une géographie historique à partir du Mvett », *Revue Présence africaine* N° 120, Paris, Présence africaine, p. 46-57.
TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, « Points de vue » N° 18, 1979.
ZWE NGUEMA, 1972, *Un Mvet, chant épique fang recueilli par Herbert Pepper* (réédité par Paul et Paule de Wolf), Paris, Armand Colin, « Classiques africains ».

De la constitution métaphysique du discours dans la langue é'ngbœ-ngbœl

Amen Krishna NDOUNIA
Université Marien Ngouabi (Congo)
ndouniaak@yahoo.fr

Résumé
Toute langue recèle une dimension métaphysique que l'on peut saisir à partir de l'étude et la compréhension de sa structure, une structure à partir de laquelle peut aussi se révéler la structure de la pensée et de la vision qu'un peuple a de l'homme et du monde. Tel est l'objectif que nous visons dans cette étude sur la « constitution métaphysique du langage dans la langue *é'ngbœ-ngbœl* ». Ce qui nous amène à nous interroger, premièrement sur la territorialité du peuple ngbœ-ngbœl » ; deuxièmement sur la constitution du discours dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*, et troisièmement sur la métaphysique du discours dans cette langue, une métaphysique susceptible de donner lieu, non seulement à la compréhension de la structure des autres langues africaines, mais aussi à l'élaboration critique et rationnelle d'une philosophie qui trouve son ancrage métaphysique dans les traditions et les cultures africaines, à partir d'un travail d'écriture ou d'orature de ces savoirs endogènes propres à la « civilisation de l'oralité ».

Mots-clés
é'ngbœ-ngbœl, langage, constitution du discours, formation du singulier, formation du pluriel, sens métaphysique.

Abstract
Language conceals a metaphysical dimension which can be understood by study and understanding of his structure. That structure could also reveal the structure of the thought and the vision that a people has about human being and world. That is the purpose of our study of « metaphysical constitution of language in *e'ngbœ-ngbœl* speech ». However, we question firstly the territory of ngbœ-ngbœl people ; secondly, speech constitution in e'ndzi'onh or e'ngbœ-ngbœl language ; and thirdly, métaphysics of speech in e'ngbœ-ngbœl language, a métaphysics which could be thought as possible understanding of african languages structure, and as critical and rational building of a philosophy which will find his métaphysical basis in african traditions et cultures, by scribing work of oral knowledge of « oral civilisation ».

Keywords
e'ngbœ-ngbœl, language, speech constitution, singular formation, plural formation, metaphysical sense.

Introduction

Dans l'introduction de son article intitulé : « La problématique de la langue en philosophie africaine », Mombo Kubele N'suka (1981, p.81) écrit :

> …il n'est plus question de s'interroger sur l'existence ou la non-existence de la philosophie africaine, mais plutôt de s'interroger sur l'authenticité de cette philosophie, à partir des langues africaines. Le problème tourne désormais autour de l'originalité et l'authenticité de la philosophie africaine et de ses véhicules à savoir les langues africaines.

Mais peut-on penser la philosophie dans une langue dont on n'a pas une maîtrise certaine, et du fonds culturel dans lequel elle a été moulée, et de la métaphysique spirituelle qui sous-tend à la fois cette langue et cette culture ?

Pour qui la pensée philosophique ne saurait mieux se traduire que dans une langue occidentale, voire dans un langage occidental dont la dimension culturelle et la valeur scientifique sont historiquement démontrées et prouvées, une étude sur la métaphysique d'une langue africaine comme é'ngbœ-ngbœl (ou le gangoulou) serait sans intérêt. On n'en percevrait pas aussitôt la portée philosophique. Or, devant s'inscrire dans l'universalité du discours philosophique, le langage philosophique en Afrique ne devrait plus se réduire à un effort de compréhension et de « restitution » des modes de pensée et des systèmes philosophiques occidentaux construits par leurs grands auteurs sur la base des péripéties de leur culture à diverses époques, mais se consacrer à une réflexion critique et rationnelle des schèmes de pensée qui sous-tendent les modes culturels africains dont les langues africaines sont des véhicules immédiats. Dès lors, le point de départ d'une telle démarche philosophique, n'est pas de savoir si telle ou telle langue africaine se prête ou non à la philosophie, mais quel est l'impensé philosophique qui sous-tend cette langue et comment peut-elle servir de sous-bassement à l'élaboration d'une réflexion critique et rationnelle sur la réalité africaine et/ou universelle, à travers le temps et l'espace. C'est dans cette optique que s'inscrit notre présente étude sur « la constitution métaphysique du discours dans la langue *é'ngbœ-ngbœl* ».

C'est dire que, étant universels, les principes et les lois de la pensée peuvent se traduire et s'exprimer dans n'importe quelle langue, pourvu que l'on en saisisse le fonds ou le fondement métaphysique. Or, les subtilités et les modes de pensée de ces principes et lois de la pensée ne sont pas toujours traduites dans un même langage, avec les mêmes « pratiques discursives » (M. Diagne, 2005), mécanismes ou méthodes rationnelles dans toutes les cultures du monde, à travers toutes les langues et à telle ou telle époque ; car, si certains invariants transparaissent et traversent presque toutes les langues en tant que sédiments du langage humain ou de la pensée universelle, mais, tout

comme le timbre de la voix est propre à un individu, il est aussi évident que les nuances et particularités de chaque langue traduisent l'être ou l'individualité métaphysique du peuple qui l'a généré, en tant que fondement culturel de sa manière d'être au monde.

En effet, la langue est, pour un peuple, l'expression de son âme : c'est l'instrument à travers lequel se traduisent sa représentation du monde, ses créations artistiques, ses inventions techniques, sa culture, sa civilisation, bref sa métaphysique. Si les migrations des groupes de population d'un espace à un autre génèrent au sein d'une même langue différentes variantes (parlers ou dialectes), mais à partir des rencontres et brassages de populations avec celles de divers horizons ou d'autres peuples, une langue voit son vocabulaire s'enrichir et se développer ; ainsi, sous l'influence d'autres langues voisines, elle connaît des variations qui, la métamorphosant de plus en plus, la transmutent et occasionnent tôt ou tard sa disparition ; car, tout comme les êtres, les peuples ou les civilisations, les langues ou les parlers sont aussi inscrites dans le temps : elles naissent, subsistent et finissent par disparaître ; mais la disparition d'une langue est au fond une mutation. Celle-ci peut être une fusion avec une autre langue, fusion de laquelle naît un nouveau parler au fond duquel s'entendent les expressions des anciennes langues, pour peu qu'y subsiste encore chez les locuteurs quelque sens de ces parlers anciens. Ce qui se remarque commodément au niveau des langues d'échange ou commerciales comme le lingala, le kituba ; car, n'appartenant pas à une tribu ou une ethnie précise, ces types de langues ne sont au fond que des « parlers » qui, se développant à travers l'espace et le temps, sont adoptés par plusieurs groupes ethniques ou peuples comme des langues à part entière ; ainsi deviennent-ils des langues régionales, nationales, voire internationales. Aussi un parler naissant peut-il absorber une ou plusieurs langues séculaires ; dès lors, l'ayant adoptée au fil du temps, une ethnie ou un sous-groupe ethnique finit par se réclamer de ce nouveau parler comme étant sa langue propre à travers lequel il s'identifie. Tel est le cas du *lari*, qui est un mélange du téké et du kongo, et aussi du *mbosi* (ou *mbochi*), une composition hybride de plusieurs langues riveraines des fleuves Congo et Oubangui avec le « teke », notamment du bassin de l'Alima. En effet, si le *teke*, en tant que résidu d'une langue protohistorique (que nous dénommons *e'ndzi'onh*) est une vieille langue, assez sédentarisée en Afrique centrale, en général, et au Gabon, au Congo et en République démocratique du Congo, en particulier, par contre le *mbosi* est une langue d'échanges récente dont l'évolution est assez fulgurante ; ce qui s'explique par le fait que, non seulement le brassage de la population dite *mbosi* avec les autres peuples du bassin de l'Alima paraît assez prononcé, mais la plupart de ces populations ont, au moins, un ancêtre hyponyme teke ou autre. Aussi s'est-il développé un phagocytage du teke ou d' *e'ndzi'onh* par le *mbosi*, si ce n'est que dans certaines contrées, la langue *e'ndzi'onh* en a épousé l'accent. Par exemple, dans le département des Plateaux, si le *mbosi* de

la contrée gangoulou d'Oboh (ou Abala) n'est au fond qu'une « mbosisation » du parler *mbo-mboh* (ou *ndzikini*), mais dans le département de la Cuvette, le *mbochi* (*mbosi*) dit de Bou'ndzi (ou Boundji) n'est au fond qu'une mbosisation du *teke-alima* ou du *mbeti*, à la croisée du *ngaré*.

D'ailleurs, de même que les explorateurs occidentaux ont, par abus de langage, dénommé « teke » cette langue protohistorique que nous appelons *e'ndzi'onh* dont *é'ngbœ-ngbœl* n'est qu'une variante tardive de plus en plus déformée, de même ils ont réuni sous la dénomination de *mbochi* les différentes variantes d'une langue assurément protohistorique dont les historiens, les linguistes et les anthropologues devraient retrouver la dénomination originelle.

En focalisant notre étude sur la langue *é'ngbœ-ngbœl* par le biais de ce thème : « De la constitution métaphysique du discours dans la langue é'ngbœ-ngbœl », nous voudrions en saisir la structure qui, n'étant pas sans doute exclusive à cette variante de la langue dite *téké* mais repérable dans d'autres groupes de langues d'Afrique centrale, permet d'en comprendre la métaphysique. Or, étant le fondement historique et traditionnel de l' « être originel » d'un peuple (appelé *nk'ri* en langue é'ngbœ-ngbœl), cette métaphysique, qui gît au fond de sa langue et détermine son inconscient collectif et sa conscience du moment, rend effectivement compte de son mode d'intelligence d'être au monde et de sa vision du monde. Dès lors, une vision du monde d'un autre peuple ou civilisation, aussi rationnelle, scientifique et développée puisse-t-elle paraître, ne saurait mieux se comprendre qu'à partir et au travers de ce fondement métaphysique historique et traditionnel propre de son « être originel » sans les lumières duquel le mental se complairait des voiles d'acculturation, de restitution des savoirs ou d'illusions de connaissance sans en saisir réellement les véritables mécanismes de fonctionnement et le sens réel et spirituel.

Ainsi, relativement à notre thématique, trois questions majeures s'imposent à notre esprit, à savoir : Où situons-nous le peuple dit A'ngbœ-ngbœl ? Comment se constitue le discours dans la langue é'ngbœ-ngbœl ? Quelle est la trame métaphysique du sens du discours dans cette langue ?

Ce questionnement nous conduit, de façon hypothétique, au développement de notre dissertation en trois moments essentiels. Dans le premier intitulé : « De la territorialité du peuple ngbœ-ngbœl », nous tenterons, d'une part, de restituer le sens du nom : *A'ngbœ-ngbœl*, et, d'autre part, de reconstituer l'ancrage ou la répartition géographique de ce peuple. Dans le deuxième moment intitulé : « De la constitution du discours dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl », nous essayerons de comprendre, d'une part, la formation de l'orthographe, et, d'autre part, la formation du singulier et du pluriel des mots dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl. Dans le dernier moment intitulé : « De la métaphysique du discours dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl », nous tenterons de saisir, d'une part, la disparité qui

subsiste entre *é'ndzi'onh* ou la version ancienne de cette langue, et *é'ngbœ-ngbœl* ou sa nouvelle version, et, d'autre part, le sens du discours dans la langue *é'ndzi'onh*.

Toutefois, quoique la science exige que l'on parte ou se réfère aux méthodes et principes déjà établis, mais nous nous efforcerons, en dépit de quelque effort d'herméneutique dont nous devrions faire montre, de construire plutôt cette dissertation sans trop nous référer aux études linguistiques sur les langues bantoues, afin de préserver l'originalité de notre recherche et de nos intuitions métaphysiques plutôt que de les entacher de quelques allusions forcées et incongrues, ce dont les historiens, anthropologues, linguistiques et philosophes oseraient tenir compte et nous en excuser les limites ou moins encore cette attitude iconoclaste.

1. De la territorialité du peuple et de la langue é'ngbœ-ngbœl

1.1. De la signification du nom A'ngbœ-ngbœl

L'expression *a'ngbœ-ngbœl* est construite à partir du doublement du terme *ngbœl* qui signifie : « au-delà de… » ; ce qui sous-entend l'au-delà d'une limite quelconque : une rivière, une chaîne de montagnes, une forêt, etc. Ainsi, si le préfixe *a'* est l'indication de l'article, soit défini pluriel « les », soit indéfini pluriel « des », mais l'expression *ngbœ-ngbœl* pourrait se traduire littéralement par : « au-delà de l'au-delà de » ou mieux par : « de l'autre côté de… », de sorte que *a'ngbœ-ngbœl* se traduirait littéralement par : « les au-delà de l'au-delà », autrement dit : « ceux de l'autre côté de… ».

En fait, à partir de l'exploration européenne ou occidentale, et notamment la colonisation française des territoires de l'Afrique centrale, ce terme *a'ngbœ-ngbœl* ou *ngbœ-ngbœl* a été transcrit de diverses manières par les chercheurs. Par exemple, dans son ouvrage, *The Tio Kingdom of the middle Congo*, Jan Vansina (1973, p.396) le transcrit en : *Ngungulu*. Yvon Norbert Gambeg (2010) l'écrit : *Ngangwel*. Henri Lopes (2003, p.40) en use en « bagangoulou ». Joseph Itoua (2010, p.65-66) le rend par « Bangangoulou » ; une forme généralisée que reprend Parfait Mbon dans son ouvrage *Introduction à la connaissance du peuple bangangoulou* (2017). Et, c'est à travers ce prisme qu'apparaît aussi notre article : « Le français et le gangoulou : fonte et refonte d'un univers onomastique » (2013). Mais, voulant retrouver l'accent local, Jean-Luc Mouthou et Damase Nguma (2014, p.87) le rendent par : *Angangwei*.

Or, quand bien même toute écriture relève de la convention et qu'un chercheur peut en user à sa guise, toutes ces différentes transcriptions n'en restituent pas l'accent originel propre à cette langue bantoue. Pour les besoins du sens et de l'harmonie du discours (et quoique sous l'influence de l'écriture de la langue française), nous nous servirons de ce terme sous les formes suivantes : 1° *a'ngbœ-ngbœl* [francisé en bangangoulou], pour désigner les habitants ou ressortissants de ce

peuple ; 2° *é'ngbœ-ngbœl*, pour nommer la langue ou le parler de ce peuple ; 3° *ngbœ-ngbœl*, à la fois comme nom (désignant un individu) et adjectif qualifiant ce qui renvoie à ce peuple. Il est donc clair que, si par *A'ngbœ-ngbœl*, nous entendons : « les *Ngbœ-ngbœl* », « Bangangoulou » ou « les Gangoulou », mais par *é'ngbœ-ngbœl* ou *le ngbœ-ngbœl,* nous désignons la langue gangoulou. Dès lors, si ces différents usages que nous venons de relever paraissent de l'accent et du sens originels, mais les autres formes s'éloignent. Ainsi, au lieu de : « Introduction à la connaissance du peuple bangangoulou », comme l'écrit Parfait Mbon (2017), il serait logique d'écrire : « Introduction à la connaissance du peuple gangoulou »[55] ; au lieu de : « Pour ma part, j'appartiens peu à la famille bagangoulou » (Lopes H., *op. cit*., p.40), il serait juste de dire : « …j'appartiens peu à la famille gangoulou » ; ou encore au lieu de : « Je suis Bangangoulou », dire plutôt : « Je suis Gangoulou » ; et, au lieu de : « les femmes bangangoulou », dire : « les femmes gangoulou »…

Au bout du compte, le terme Bangangoulou ou Gangoulou n'est qu'un euphémisme qui, du *teke-alima*, désigne ce peuple connu traditionnellement sous le nom d'*A'ndzi'onh*.

Ce terme *a'ndzi'onh* (pluriel de *o'ndzi'onh*)[56] est sans doute une contraction d'un vieil adage : *ki o'ndzih-oyonh*, « de l'étranger l'expression manifeste est l'allégresse, la joie et l'ouverture d'esprit », car, escomptant un accueil chaleureux, tout étranger dissimule ses défauts par une ouverture d'esprit comme stratégie de sollicitation d'un bon accueil ou d'un lieu de repos. C'est, selon la légende, la disposition d'esprit qu'affichèrent les premières vagues de migrants de ce peuple, lorsqu'ils foulèrent pour la première fois ces territoires d'Afrique Centrale où ils sont désormais installés. Ainsi devinrent-ils *A'ndzi'onh*, « ceux dont le trait caractéristique est le retrait ».

---

[55] Ecrit dans une langue approximative, cet ouvrage, sans analyse critique évidente, est un tissu d'affirmations gratuites, d'amalgames et de faussetés. Par exemple, les contrées d'Ossélé et d'Abala seraient *mbochi* (2017, p.23), ce qui est une méprise réelle de l'aire géographique et historique *ngbœ-ngbœl*. Ces contre-vérités apparaissent presque partout dans l'ouvrage, et massivement dans les noms de certains objets (*Ibid*., p.42) : par exemple, *letsi'inh*, est pris pour « mange-mil » au lieu de « roitelet » ; *okôrô* (qui n'est qu'un sobriquet découlant du parler mbo-mbo signifiant : « il s'est accroché », sous-entendu au piège), au lieu de *ledzodzo*, pour la « tourterelle » ; *le'mpfun* (mal transcrit en *emphen*), pour « écureuil », au lieu de « tarsier », alors que « écureuil » serait *mpâh*, etc. Si ce n'est qu'il est au moins écrit, cet ouvrage est donc loin d'être une « introduction » à la connaissance de A'gbœ-ngbœl ou des Gangoulou.

[56] Ce nom *o'ndzi'onh* (pluriel : *a'ndzi'onh*) a été repris par les Mbosi, au départ de façon péjorative, en *a'ndzikini* pour désigner les Ngbœ-ngbœl de la contrée d'Oboh ou du district d'Abala, et puis par en *a'ndzina bo-oboh*, et par *a'ndzina* tout court pour désigner ceux des contrées ngbœ-ngbœl ou gangoulou de Kœl et Mpou'nh dans le district de Gamboma.

1.2. De l'aire et la répartition géographique du peuple ngbœ-ngbœl

Ce peuple dit A'ngbœ-ngbœl (les Ngbœ-ngbœl) ou A'ndzi'onh (les Ndzi'onh) occupent un vaste territoire qui se répartit en cinq contrées : Oboh, E'mpô, Kœl, Mpou'nh et Ngbœl.

La contrée ou la terre Oboh est délimitée, au Nord-Ouest par la rivière Mpanh (Mpama), et à l'Est par la rivière Kanh (Komo). C'est ainsi que les Ngbœ-ngbœl des contrées de Kœl et Mpou'nh dans le district de Gamboma la nomme Ngbœl-a-Kanh, c'est-à-dire l'au-delà de la rivière Komo (Kanh) dont les habitants sont A'mbo-mboh ou Afi-Ngbœl-a-Kanh, les revenants ou originaires de l'autre côté de la Komo. Entre autres villages ou localités de cette contrée, on peut citer : Abâh (francisé en Abala), Osiâh (Ossélé), Obanh (Oban), O'ndzâ (Ondzala), Ewé (Eyoulou[57]), Bâh (Bala)…

La contrée ou la terre E'mpôh est située au Sud-Ouest de Oboh, en aval des rivières Mpanh (Mpama) et Kanh (Komo. De *mpôh*, « versant de la montagne d'où l'écho se dissipe dans les profondeurs de la vallée », E'mpôh signifie donc la « profondeur des bas-fonds desquels s'entendent, se prolongent et se dissipent les échos ». Les habitants de cette contrée sont A'mpô-mpôh, « les porteurs d'échos ». Les habitants de Kœl et Mpou'nh y nomment les ressortissants en *Afi-E'mpôh*, c'est-à-dire les revenants ou originaires de E'mpôh. Les principaux villages de cette contrée sont : Mbœb (Mboubé), E'ntâh (Enta), Ngou'inh (Ngouéné), Mbwœl (Mbouélé), Mwan (Mouan), Manh (Man), Lekwonh (Lekouon), Odzouh (Odzouli)…

Oboh et E'mpôh sont les contrées primordiales d'A'ndzi'onh ou A'ngbœ-ngbœl ; car c'est à partir des migrations de populations parties de ces deux contrées que toutes les autres contrées se sont peuplées, notamment celles de Kœl, de Mpou'nh et de Ngbœl.

La contrée de Kœl est au centre du territoire ngbœ-ngbœl. Signifiant littéralement « queue, source, lignée », Kœl est la terre d'origine à partir de laquelle s'est réalisée le peuplement des contrées de Mpou'nh, et par ricochet celle de Ngbœl. Elle est limitée au Nord par les forêts délimitant la zone ngbœ-ngbœl de Banh ou des villages Okama-mw'inh (Okanmoué) et E'nkâh (E'nkassa), de la zone *mbosi o'ndi-nga* des villages Ndongo et Enié-ngué… ; au Sud par les savanes qui sont au-delà des villages Mbê-mpo, Laa, Nkonh, Mbê-a-Nga-mbi'nh, E'mprouh, Akôôh, O'ngoué (Ongoye)… ; à l'Ouest par la rivière Kanh (Komo), et à l'Est par les savanes du voisinage des villages Ga-a'mban (Gamboma), Ntsou, Nga-kiêh (Ngakiélé), E'mpôh (Emporo), E'nkwœl (Enkouélé), Ossôh (Ossô), Odziôh (Odzio)… Prenant cette contrée pour l'« habitacle des Pygmées », Gambeg Y. N. (2008, p.33) confond les habitants de cette contrée de Kœl qui sont A'kœ-kœl (Akekel) avec A'tchâh (les Pygmées) dont on retrouve quelques rares villages au voisinage de ceux des bantus. Cette

[57] Ce village est ainsi nommé parce que cette zone est quelquefois appelée : *Ntsâ yœl* (*ntsâ youlou*), « dans le ciel ».

confusion est la conséquence d'une insuffisance de recherche et de la mauvaise lecture de l'historicité sociopolitique précoloniale des peuples de l'Afrique centrale, et notamment de celle des Ngbœ-gbœl, d'avec la situation sociogéographique dans laquelle ils se trouvent sous la colonisation et à partir de laquelle s'opèrent plusieurs bouleversements, tant territoriaux que sociopolitiques.

La contrée de Mpou'nh est située à l'Est de Nga-a'mban (Gamboma)[58], au-delà de la Route Nationale n°2. Le terme *mpou'nh* signifie littéralement « pays du vagabondage, de l'esclavage ». Car, la contrée de Kœl s'étant déjà constituée depuis longtemps, le peuplement de la contrée Mpou'nh serait considéré comme l'expression vagabondage dont la raison fondamentale serait la quête de subsistances ou d'ordre économique. En effet, le peuplement de Mpou'nh (probablement autour des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles) est effectivement la conséquence du troc entre les populations des contrées ngbœ-ngbœl d'E'mpôh, Oboh et de Kœl avec les peuples riverains du fleuve Congo, notamment Likouba, et aussi les Mbala et les Batenté[59] de la rive droite des contrées d'Obanh ou Bolobo au Congo-Belge. Si les Ngbœ-ngbœl étaient en quête d'objets de poterie (des canaris) servant d'ustensiles de cuisine, et aussi du poisson, par contre les riverains, eux, avaient besoin d'instruments en fer, notamment des flèches, machettes, harpons…, et aussi d'habits de raphias et du manioc et d'ignames. Ainsi s'étaient créés des marchés de troc à la limite des terres fermes et des terres émergées, tels que ceux des villages Banh, Ndzal'okpwëh, etc… Or, comme dans toute zone d'échanges, plusieurs types de relations se sont tissés, notamment celles du mariage ; et, redoutant les grandes distances et les va-et-vient entre ces zones commerciales ou économiques et leurs contrées d'origine, certains individus ont commencé à construire des campements de pêche ou de chasse qui ont fini par se transmuer peu à peu en grands villages. Ainsi la plupart des villages de Mpou'nh ont-ils été au départ, soit des campements, soit des sites de marchés de troc. Aussi portent-ils généralement les mêmes noms que ceux des villages d'origine de leurs bâtisseurs, tels E'ntâh (Enta), Mbêh (Mbaya), Ngonh (Ngania)…, et leurs noms se disent, non pas dans l'accent du parler *é'mpou-mpou'nh* qui est pédominant dans cette contrée, mais dans celui d'origine en *nkœ-nkœl* ou *mpo-mpôh*, tels que Ntsa-mpo (Ntsampoko), Mbêh (Mbaya)… ; et d'autres villages ont encore été créés par des individus qui, ayant commis des forfaits dans leurs contrées d'origines, y avaient trouvé un refuge dans ces contrées

[58] Le terme *nga'a'mban* est une contraction de *ngaa wa a'mban*, francisé en Ngamboma au départ et repris plus tard en Gamboma.

[59] Ce sont ces peuple dont la rencontre avec les Ngbœ-ngbœl aurait créé un sous-groupe ethnique intermédiaire : les Moyes ; et pourtant, dans le parler moye, l'accent ou les mots ngbœ-ngbœl ne transparaissent presque pas ; c'est plutôt avec le peuple Batendé (*a'té-ndé*) que les similitudes avec *é'ngbœ-ngbœl* sont évidentes, alors que le moye paraît proche de Banounou.

éloignées. C'est pour toutes ces raisons que par rapport aux pays d'origine que sont E'mpôh, Oboh et Kœl, la contrée de Mpou'nh a été ainsi dénommée comme le pays de vagabondage, d'esclavage, de ceux qui ont rompu avec leurs racines, et que les plaisirs charnels ont éloigné des sources. Aussi ont-ils développé un parler *mpou-mpou'nh*, c'est-à-dire un dialecte d'esclave, dont la compréhension ou sens métaphysique exige un recours à la langue ancestrale, notamment celle de *nkœ-nkœl*[60]. Et c'est de la contrée de Mpou'nh que s'est peuplée la contrée de Ngbœl.

Ngbœl est la cinquième contrée ngbœ-ngbœl. Elle est limitée, au Nord par la rivière Nkéni ; au Sud par les terres *mbanh* (boma) des villages Elion, Nkanh ; à l'Est par le fleuve Congo, et à l'Ouest par la rivière Louâh (Louara)… C'est donc à partir de ce terme, *ngbœl,* qui signifie : « au-delà de… » ou « de l'autre côté de… », que se forge l'expression *a'ngbœ-ngbœl* ou *ngbœ-ngbœl* ; car, la légende voudrait que la contrée de Ngbœl, bordant la rivière Olou'nh (le fleuve Congo) qui est un grand couloir ou une grande voie de communication, soit celle par laquelle les premiers explorateurs occidentaux aient foulé le sol ngbœ-ngbœl ; et, cherchant à savoir de quel nom appelait-on ces habitants, l'explorateur occidental reçut comme réponse : *be baah ba ngbœl*, « nous sommes les gens de l'autre côté ». C'est ainsi lors que le lointain scribe transcrivit dans son carnet de notes : *bangangouel* ou *banganguel*. Aussi, lorsqu'il voulut s'informer des habitants qui étaient au-delà la rivière Nkié (Nkéni), il reçut alors la même réponse : *bo baa ba ngbœl*, « eux aussi sont ceux de l'autre côté ». L'explorateur déduisit alors que ces populations étaient toutes : *Bangangoulou*. Ainsi, de A'ndzi'onh qu'ils étaient traditionnellement tous désignés, A'mpou-mpou'nh, A'kœ-kœl, A'mbo-mboh, A'mpô-mpôh étaient tous enregistrés dans le registre colonial, comme le soutient aussi Y. N. Gambeg (2008, p.32), sous la dénomination de *Bangangoulou*.

La contrée de Ngbœl est donc ainsi dénommée par rapport à la rivière Nkié (Nkéni) qui forme sa limite géographique naturelle avec le reste du territoire ngbœ-ngbœl, et notamment de la contrée de Mpou'nh qui lui fait immédiatement face et à partir de laquelle elle a connu l'essentiellement de son peuplement. Aussi les deux contrées Mpou'nh et Ngbœl sont si étroitement liés que leurs populations ont un même accent linguistique du parler ngbœ-ngbœl, à savoir : *é'ngbœ-ngbœl*. Aussi, de la même manière que s'est effectué le peuplement de Mpou'nh, celui de Ngbœl l'a été pour des raisons économiques. Ainsi s'est-elle peuplée bien après le peuplement de Mpou'nh, et la plupart de ses villages ont été au départ des campements de chasse ou de pêche.

La légende voudrait que cette contrée fût habitée au départ par quelques populations *mbanh* (boma) qui durent abandonner ces terres

[60] Les Mpou-mpou'nh se moquent des Kœ-kœl, en voyant dans ce terme le sens de « porteurs de queues », comme étant des singes chiant constamment sur des lianes.

au fur et à mesure que les Ngbœ-ngbœl s'installaient ou avançaient dans l'occupation de ce territoire. Mais, la vérité est qu'à l'époque, ces vastes espaces de terres étaient presque inoccupés et que l'on n'y rencontrait que rarement des villages ; car, A'banh et A'ngbœ-ngbœl ont entretenu au cours du temps beaucoup de rapprochements que les uns ne sauraient souffrir de la présence des autres ; au contraire, les deux peuples s'acceptant, se seraient confondus et intégrés, ce qui est tout à fait évident, car on retrouve dans les contrées ngbœ-ngbœl des individus d'origine mbanh (boma), notamment dans les contrées d'E'mpôh, de Kœl et de Ngbœl : il n'est pas rare de rencontrer dans plusieurs familles ngbœ-ngbœl des sujets, hommes comme femmes, aux faces balafrées.

Au bout du compte, au lieu de sa dénomination traditionnelle de A'ndzi'onh, l'institution du vocable « Bangangoulou » désignant désormais ce peuple du centre du Congo, constitue une imposture coloniale, donc un abus de langage, et par conséquent, une déviance qui éloigne sans doute le langage de ce peuple de son univers métaphysique.

2. De la constitution du discours dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl

2.1. De l'orthographe des mots en é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl

La transcription des mots ngbœ-ngbœl est complexe, voire compliqué ; car, la langue é'ngbœ-ngbœl contient des intonations et/ou des sons dont la transcription paraît assez difficile à partir de la phonétique ou l'alphabet français que nous utilisons pour construire cette réflexion. Pour ce faire, là où cela s'imposerait, nous nous permettrons de créer des combinaisons de lettres ou de syllabes approximatives qui, quoique n'étant pas ordinairement aisées dans la langue française, pourraient permettre de comprendre que, s'il était inventé, l'alphabet ngbœ-ngbœl devrait contenir plus de lettres que l'alphabet français ; car chaque son ou lettre – et surtout les consonnes – semble avoir en langue *é'ngbœ-ngbœl* un double, tel qu'en musique où chaque ton implique toujours un demi-ton ; c'est comme si en *é'ngbœ-ngbœl*, à côté d'un « vrai » ton transparaît aussi un « faux ».

Par exemple, le son *œ*, revient tout aussi fréquemment que *e*, *é* ou *ê*. Et, à côté du *v* français, la langue *é'ngbœ-ngbœl* laisse entendre un *bv* : une espèce de *v* s'enroulant sur lui-même. Ainsi, le mot *bvê*, signifiant « influence » ou « ce qui, faisant peur, inspire de la crainte », ne saurait se transcrire par *vê* ; et *bvih ntsié*, « ce qui est de la terre », ne saurait se transcrire par : *vi-ntsié*, qui s'éloignerait de l'accent authentique. Le son *k* inspire un proche : *kp*, de la sorte que le nom *Akpâ*, francisé en *Akouala*, ne saurait se transcrire par *Akwâ* ou *Akoua*. Et, à côté du *g* (gue), il y a le son *gb*, pouvant se comprendre comme *gue* confondu dans *be*, de sorte que le nom *Ngbâ*, francisé en *Ngouala*, ne saurait se transcrire par *Ngoua*. Or le son *gb* a une variante : *gy*, comme si au son

gue se combine aussi le ye, comme dans le mot *ngyê* (un peu proche du son *nguyê*), signifiant alors « la soupe », qu'on ne saurait transcrire, ni par *ngwê*, ni par *nguê*, et moins encore par *nguiê*. Et plus loin, le son ***z*** ne s'entend que dans sa combinaison avec ***d*** : *dz*, comme dans le mot *ndzaa*, « grande rivière » (dont *mbviêr* est la moindre), *ndzian*, « dieu », *édzih*, « puits » (dont une mare est *tsoon*).

En faisant le compte des différents sons basiques entendus dans la langue *é'ngbœ-ngbœl*, son alphabet laisserait entendre huit lettres de plus que l'alphabet français, soit trente-quatre lettres, à savoir : *a, b, d, e, œ, f, pf, g, gb, gy, h, i, j, k, kp, l, m, n, n'(ñ), gnw, o, p, r, s, t, tp, v, bv, w, wgn, wy, y, yw, dz*.

Sans la maîtrise de ces différents sons, on ne saurait rendre ou transcrire la plupart des mots dans leur accent authentique. C'est sans doute cette difficulté ou incapacité d'en trouver une orthographe exacte qui a conduit l'administrateur colonial à la francisation, voire déformation prononcée des noms ngbœ-ngbœl. Ainsi a-t-elle contribué à les éloigner de leur sonorité ou accent originel, et par conséquent de leur sens véritable. Dès lors, les locuteurs n'entendent plus ce qu'ils se disent, mais simplement ce à quoi se rapporte leur discours sans en avoir le sens métaphysique du langage.

2.2. De la formation du singulier et du pluriel des mots en é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl

Dans l'écriture des langues africaines, notamment bantoues, les mots sont généralement écrits en entier, soit au singulier, soit au pluriel. Par exemple, en kikongo : *muntu* (singulier), « homme » ; *bantu* (pluriel), « hommes » ; ce qui se dit en langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* : *mbour* et *baa*. Dans cette écriture, les articles ne paraissent pas indiqués avec les mots ; c'est la forme du mot qui en détermine la singularité ou la pluralité, et l'article est simplement supposé.

Or la métaphysique du langage dans ces langues ne saurait se saisir sans la détermination *a priori*, à côté des mots, des articles en tant qu'expression de la singularité et de la pluralité du sens du discours. Ce que la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* laisse pourtant transparaître, en dépit du fossé qui transparaît entre la trame métaphysique à travers laquelle elle semble avoir été tissée dans le passé immémorial et le sens qui se dégage actuellement de son usage ordinaire et courant.

En effet, comme dans les langues modernes scientifiquement structurées, le discours dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* se construit à partir des codes ou règles précises. Cependant, si ces règles s'imposent dans le parler *é'ndzi'onh*, par contre elles sont régulièrement occultées dans le parler *é'ngbœ-ngbœl* fortement influencé par l'accent nasillant, caractéristique des contrées de Mpou'nh et de Ngbœl ; ce qui s'expliquerait par le fait que, loin d'être un parler assez naturel, *é'ngbœ-ngbœl* (dans son parler de Mpou'nh dit : *é'mpou-mpou'nh* ou *mpou-mpou'nh*) développe, comme toutes les

langues d'échanges, de couloirs ou de contacts, un style plus argotique que naturel. Alors qu'une étude soutenue permettrait d'en dégager l'existence d'articles singuliers et pluriels qui, dans la transcription en langues occidentales ou indo-européennes, se trouvent confondus au mot comme s'ils étaient une même chose.

En fait, dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*, le singulier ou le pluriel des mots se détermine en fonction des groupes nominaux, et il en existe trois principaux.

- Le **premier groupe nominal** regroupe les mots dont une *forme initiale* indique le singulier et un *substitut* apparemment différent en exprime le pluriel ; ce qui dénote une intelligence sémantique qui se joue des mots à la fois comme noms et formes verbales ou substantifs[61]. Exemple : *mbour*, « homme », *baa*, « les hommes » ; *mwanh*, un (l'enfant), *baanh*, les (des) enfants ; *leyou*, une (l') arachide, *ndzou*, les (des) arachides ; *ki'nh*, une (l') herbe, *bvi'nh*, les (des) herbes ; *ledzi*, un cauri (une pièce de monnaie), *ndzi*, des cauris (des, les pièces de monnaie) ; *lebêh*, la (une) côte, *mbêh*, les (des) côtes.

- Le **deuxième groupe nominal** est constitué des mots dont l'article transparaît à travers le mot, mais y reste attaché comme un préfixe qui en indique le sens ; et, assurant la fonction d'article dans la phrase, cette position de préfixe est exprimée à partir de **trois voyelles** suivantes : ***o***, ***a*** et ***é***. Et dans ce groupe, l'on distingue trois catégories de mots :

- Les mots dont la **forme initiale** indique le singulier, et la **voyelle *a*** s'ajoutant comme préfixe en indique le pluriel. Exemples : *bâ*, le (un) palmier, *abâ*, les (des) palmiers ; *bêh*, le (un) piège, *a'bêh*[62], les (des) pièges ; *lebêh*, la (une) planche, *a'bêh*, les (des) planches ; *ngnan* (*ngnam*), un (l') animal, *a'ngnan*, les animaux ; *ntchui*, le (un) poisson, *a'ntchui*, les poissons ; *ngwunh*, un (l') oiseau, *a'ngnunh*, les oiseaux ; *ntsioh*, la (une) savane, *a'ntsioh*, les savanes ; *obanh*, la (une) plaine, *ébanh*, les (des) plaines ; *ntaa*, le (un) serpent, *a'ntaa*, les (des) serpents ; *dzâ*, une (l') eau, *adzâ*, les eaux ; *bôr*, un (l') homme, *a'bôr*, les (des) hommes ; *nkonh*, la (une pierre), *a'nkonh*, les (des) pierres ; *nkouh*, le (un) chemin, *a'nkouh*, les (des) chemins ; *ndou'nh*, un (l') albinos, *a'ndou'nh*, les (des) albinos ; *mban*, le (un) boa, *a'mban*, les (des) boas ; *mpo*, le (un) village, *a'mpo*, les villages ; *ko*, la (une) banane, *ako*, les (des) bananes ; *mbviêr*, *a'mbviêr*, *ndzaa, a'ndzaa ; mpaa*, la (une) parure, *a'mpaa*, les (des) parures ; *bviêr*, le (un) fer, *abviêr*, les (des fers) ; *mpfan*, le (un) chef, *a'mpfan*, les (des) chefs ;

[61] Nous analyserons la dimension philologique de cette langue dans la troisième partie de notre réflexion, à savoir : « De la métaphysique du discours dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl », et plus précisément dans le deuxième point : « Du sens du discours dans la langue é'ndzi'onh ».

[62] Au sing. *bêh*, et au plur. *a'bêh*, se dit aussi d'une espèce de bambou répandue dans certaines rivières et avec lesquels sont construites des maisons ou cases.

nkio, la (une) montagne, *a'nkio*, les (des) montagnes ; *étô*, la (une) fesse, *étô*, les (des) fesses.

- Les mots qui forment leur singulier par le préfixe ***o***, et le pluriel par ***a***. Exemple : *o'la*, le (un) village, *a'la*, les (des) villages ; *o'ta*, le (un) fusil, *ata*, les (des) fusils ; *o'kaa*, une femme, *a'kaa*, des femmes [*o'kâh*, la femme, *a'kâh*, les femmes][63] ; *o'tiôh*, le (un) petit-fils, *a'tioh*, les (des) petits fils ; *okouh*, le (un) grand (ancien), *akouh*, les (des) grands (anciens).

- Les mots qui forment leur singulier par le préfixe ***o***, et le pluriel par ***é***. Exemple : *oti*, l' (un) arbre, *éti*, les (des) arbres ; *o'mpanh*, le (un) bâton, *é'mpanh*, les (des) bâtons ; *olionh*, une (l') entre-forêt, *élionh*, les (des) entre-forêts ; *O'ndiâ*, le (un) Blanc[64], *E'ndiâ*, les (des) Blancs ; *olioh*, la (une) piste d'animaux, *élioh*, les (des) pistes d'animaux ; *ossionh*, la (une) route, *essionh*, les (des) routes ; *olou'nh*, le fleuve, *élou'nh*, les (des) fleuves ; *okwïh*, le (un) revenant, *ékwïh*, les (des) revenants.

- Le **troisième groupe nominal** est celui des **mots invariables**, c'est-à-dire qui conservent la même forme, tant au singulier qu'au pluriel. Exemples : *édjâh*, la (une) forêt, les (des) forêts ; *étioh*, la (une), les (des) statues, statuettes, figurines ; *é'mbouh*, la (une) coccinelle, les (des) coccinelles ; *a'mbvonh*, la (une) rencontre, les (des) rencontres ; *é'ntou*, un (l'), les (des) ananas ; *ébanh*, la (une) peau, les (des) peaux ; *épôh*, une (l') écorce, les écorces ; *ndzi*, la (une) monnaie, les (des) monnaies ; *akêh*, le (un) tabac, les (des) tabacs.

Ces trois groupes nominaux et/ou catégories de mots constituent les seuls genres fondamentaux à partir desquels se déterminent le singulier et le pluriel des mots ou noms dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*. Or de la détermination du singulier et du pluriel dépend le sens du discours dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*.

Dès lors, à travers cette triplicité nominale que nous venons de mettre en exergue, se révèle la métaphysique du discours dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl.

3. De la métaphysique du discours dans la langue é'ndzi'onh ou é'ngbœ-ngbœl

3.1- De la disparité entre é'ndzi'onh et é'ngbœ-ngbœl

Deux langages initiaux sont manifestes à travers les variantes du parler de la langue du peuple ngbœ-ngbœl, à savoir : *é'ndzi'onh*, la langue ancienne, et *é'ngbœ-ngbœl*, la langue nouvelle, quelle que soit la

[63] Le mot *okaa* ou *akaa* a un sens indéfini et désigne la ou les femmes en général ; par contre, le mot *okâh* ou *akâh* est utilisé au sens d'épouse d'un homme ou d'épouses des hommes.

[64] Dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*, s'il existe un terme pour le Blanc : *O'ndiâ*, au sens de homme de race blanche, par contre il n'en existe pas pour désigner le Noir. Ainsi dit-on : *mbour-a-pi*, une contraction de *mbour-wa-pi*, c'est-à-dire un homme de race noire, et *baa-ba-pipi*, les hommes de race noire.

contrée dans laquelle on s'installe. En fait, les contrées ngbœ-ngbœl se distinguent les unes des autres par leur accent linguistique propre. D'où les dénominations des parlers : *mpô-mpôh,* pour les habitants de E'mpôh ; *mbo-mboh*, pour ceux d'Oboh ; *nkæ-nkæl* pour ceux de Kœl ; et *mpou-mpou'nh,* pour ceux de Mpou'nh, et Ngbœl (ce qui sous-entend que *é'ngbæ-ngbæl* serait logiquement le parler de la contrée de Ngbœl).

Or, du peuple ancestral *a'ndzi'onh* d'où tous les Gangoulou sont issus, ces cinq variantes ou parlers de la langue *é'ngbæ-ngbæl* dérivent toutes d'une seule langue protohistorique, à savoir : *é'ndzi'onh*. C'est dire donc que, si *é'ndzi'onh* est le parler ancien ou antique, *é'ngbæ-ngbæl* en est le parler nouveau dont les variantes sont *mpô-mpôh, mbo-mboh, nkæ-nkæl* et *mpou-mpou'nh*. Cependant, si *mpô-mpôh, mbo-mboh* et *nkæ-nkæl* sont encore plus ou moins proches de é'ndzi'onh, par contre *mpou-mpou'nh* et *é'ngbæ-ngbæl* (ce parler de Ngbœl dont Gamboma est l'épicentre) s'en éloignent de plus en plus.

Mais, afin de comprendre cette distance qui se creuse de plus en plus entre *é'ndzi'onh* et *é'ngbæ-ngbæl*, nous focaliserons notre attention, dans cette étude, sur le parler *nkæ-nkæl* dont *mpou-mpou'nh* et *é'ngbæ-ngbæl* sont les plus proches dérivations ; ce que nous ne saurions réussir qu'à partir d'une analyse philologique des mots ngbœ-ngbœl, en mettant en parallèle leurs versions en *nkæ-nkæl* et en *mpou-mpou'nh*, et ce, suivant la détermination du singulier et du pluriel que nous avons présentée plus haut.

En fait, c'est en *é'ndzi'onh* qu'ont été construits la plupart des mots ou noms, des anecdotes, adages et proverbes ngbœ-ngbœl ; et, c'est à partir de *é'ndzi'onh* qu'il faut en chercher la signification et le sens ; car, si *é'ndzi'onh* est la langue de la sagesse traditionnelle, par contre, influencé par l'historicité de la formation des contrées de Mpou'nh et de Ngbœl dans lesquelles il s'est forgé et paraît assez dominant, *é'ngbæ-ngbæl* est manifestement marqué par un langage d'échanges commerciaux ou économiques plus argotique et populiste. C'est dire que *é'ndzi'onh* repose dans un langage « naturel » et abstrait, dont la compréhension exige une certaine maîtrise de la philosophie du discours, voire du mode de pensée des époques qui l'ont façonné.

Par conséquent, loin d'*é'ndzi'onh,* le parler *ngbæ-ngbæl* se réduirait à une simple construction de mots vides de sens que la convention a fini par rapporter aux objets que l'on voudrait identifier dans un simple rapport de désignation des choses à partir des noms dont le sens ne transparaît nulle part. C'est ainsi que la dimension métaphysique de la langue qu'induit l'intelligibilité du sens entre le signifiant et le signifié, voire l'intelligence du rapport cognitif entre le sujet et l'objet, se trouve alors occultée. Ce que nous tenterons de montrer à partir de l'acte de nomination des choses dans les parlers *nkæ-nkæl* et *mpou-mpou'nh*.

Il est évident que *é'ndzi'onh* ou *é'ngbæ-ngbæl* est très marquée par la nasalisation. Mais le parler *mpou-mpou'nh* se distingue

particulièrement de *nkœ-nkœl* par une nasalisation plus accentuée ou prononcée, voire à outrance des mots, des noms, bref du discours. Ce qui contribue à l'occultation du sens orthographique ou grammaticale des mots et des phrases, et, par conséquent, de la métaphysique du sens du discours *ngbœ-ngbœl*. La détermination du singulier et du pluriel que nous avons entreprise plus haut en est une belle illustration qui permet de le comprendre.

En effet, comme nous l'avons dit, trois groupes nominaux transparaissent dans la détermination du singulier et du pluriel dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*. Laissant d'abord de côté le premier groupe nominal dont l'élaboration implique une intelligibilité métaphysique du langage sur laquelle nous reviendrons plus loin, c'est à partir du deuxième groupe nominal dans lequel trois voyelles, à savoir : ***o***, ***a*** et ***é***, sont établies comme préfixes des mots pour en déterminer le singulier et le pluriel que nous tenterons d'élucider cette dimension philologique du discours ngbœ-ngbœl. En fait, dans ce deuxième groupe nominal, nous avons distingué trois catégories de mots : 1° ceux dont la forme initiale indique le singulier, et le préfixe ***a*** le pluriel ; 2° ceux qui forment leur singulier par le préfixe ***o*** et le pluriel par ***a***, et 3° ceux qui forment leur singulier par le préfixe ***o***, et le pluriel par ***é***. Tel est le premier point à partir duquel la distance s'amorce entre *nkœ-nkœl* et *mpou-mpou'nh*.

En effet, si dans la première catégorie, le parler *nkœ-nkœl* et *mpou-mpou'nh* identifient la forme initiale du mot comme une détermination du singulier, par contre la nuance transparaît entre les deux parlers à partir de la détermination du préfixe ***a*** indiquant le pluriel du mot ; car, le parler *nkœ-nkœl* conserve le préfixe ***a*** comme indice de l'article pluriel, tandis que le parler nasillant de *mpou-mpouh* transmue généralement le préfixe ***a*** en ***an***. Ce qu'illustre le tableau ci-dessous :

Singulier				**Pluriel**		
E'ndzi' onh	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou' nh**	**français**	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**
bâ	bâ	bâ	palmier	a'bâ	an'bâ	palmiers
bi	bi	bi	œuf	a'bi	an'bi	œufs
bviêr	bviêr	bviêr	fer	a'bviêr	an'bviêr	fers
bvrou	bvrou	bvrou	chenille	a'bvrou	an'bvrou	chenille
dzâ	dzâ	dzâ	eau	a'dzâ	an'dzâ	eaux
ko-	ko-	ko-	banane	a'ko-	an'ko	bananes
mbvouâ	mbvœl	mbvœl	pluie, année	a'mbvœl	ambvœl	pluies, années
mpaa	mpaa	mpa'r	collier	a'mpaa	an'paa	colliers
ndou'nh	ndou'nh	ndou'nh	albinos	a'ndou'nh	an'dou'nh	albinos
ndzaa	ndzaa	ndzaa[65]	rivières	a'ndzaa	an'dzaa	rivières
nkio	nkio	nkio	montagne	a'nkio	an'kio	montagnes
ntaa	ntaa	ntaa	serpent	a'ntaa	an'taa	serpents

[65] *Ndzaa* est une grande rivière par rapport à *mbviêr*, une rivière en général, ou à *ntchœl*, un ruisseau, ou encore *opkiêh*, une source qui coule.

ntsio	ntsio	ntsio	savane	a'ntsio	an'tsio	savanes
touo	touo	touo	viande	a'touo	an'touo	viandes

Cependant, il y a des mots inscrits dans cette catégorie dont le parler *mpou-mpou'nh* conserve les mêmes formes que le parler *nkœ-nkœl*, aussi bien au singulier qu'au pluriel, la nasalisation courant le risque d'en modifier le sens ; ce qui transparaît dans le tableau ci-dessous :

Singulier				**Pluriel**		
E'ndzi' onh	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**
ngnan	ngnan	ngnan	animal	a'ngnan	a'ngnan	animaux
ndjô	ndjô	ndjô	éléphant	a'ndjô	a'ndjô	éléphants
ngo	ngo	ngo	panthère	a'ngo	a'ngo	panthères
ngnwun	ngnwun	ngnwun	oiseau	a'ngnwun	a'ngnwun	oiseaux
ntchui	ntchui	ntchui	poisson	a'ntchui	a'ntchui	poissons
ngui'in	ngui'in	ngui'in	chauve-souris	a'ngui'in	a'ngui'in	Chauves-souris
le'mpfun	le'mpfun	é'mpfun	tarsier	a'mpfun	ampfun	tarsiers
le'mpfœl'a 'ngui'in	le'mpfœl' a'ngui'in	impfœl'a'n gui'in	roussettes	a'mpfœl' a'ngui'in	ampfœl'a 'ngui'in	roussettes

La divergence dans la détermination du pluriel des mots imputable à la nasalisation du parler *mpou-mpou'nh* par rapport au parler *nkœ-nkœl* s'observe également dans la deuxième catégorie des mots, à savoir ceux qui forment leur singulier par le préfixe ***o*** et le pluriel par ***a***, comme cela apparaît dans le tableau ci-dessous :

Singulier				**Pluriel**		
E'ndzi' onh	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**
o'la	ola	ola	village	ala	anla	villages
okaa	okaa	onkaa	femme	akaa	akaa	femmes
okâh	okâh	onkâh	femelle	akâh	akâh	femelles
okouh	okouh	onkouh	grand, ancien	akouh	akouh	grands, anciens
olan	olan	onlan	mâle, mari	alan	alan	mâle, maris
ota	ota	ota	fusil	ata	anta	fusils
otiôh	otiôh	ontiôh	petit-fils	atiôh	atiôh	petits-fils

Cette divergence entre *nkœ-nkœl* et *mpou-mpou'nh* est encore plus accentuée au niveau de la troisième catégorie, celle des mots formant leur singulier par le préfixe ***o*** et le pluriel par ***é*** : la forme *nkœ-nkœl* : ***é'n*** au pluriel se transmue en ***en*** (in) ; ce qu'indique le tableau ci-dessous :

Singulier				Pluriel		
E'ndzi'onh	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**
okpiâ	okœl	onkœl	queue	ékœl	enkœl (inkœl)	queues
o'mpanh	o'mpanh	o'mpanh	bâton	é'mpanh	em'panh	bâtons
odiâ	odiâ	odiâ	Blanc	E'ndiâ	Endiâ (indiâ)	Blancs
okwïh	okwïh	onkwïh	revenants	ékwïh	enkwïh	revenants
olioh	olioh	onlioh	passerelle	élioh	enlioh	passerelles
olionh	olionh	onlionh	entre-forêt	élionh	enlionh	entre-forêts
olou'nh	olou'nh	onlou'nh	fleuve	élou'nh	enlou'nh	fleuves
ossionh	ossionh	onsionh	route	é'sionh	ensionh	routes
osso	osso	ons'o	ver	é'so	enso	vers
ossoh	ossoh	onsoh	encoignure	essoh	ensoh	encoignure
oti	oti	on'ti	arbres	éti	enti	arbres

Cette disparité entre *nkœ-nkœl* et *mpou-mpou'nh* transparaît aussi au niveau du troisième groupe nominal, à savoir celui des mots invariables, notamment au niveau de ceux qui commencent par une voyelle ; c'est ce que montre le tableau ci-dessous :

Singulier				Pluriel		
E'ndzi'onh	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**	**nkœ-nkœl**	**mpou-mpou'nh**	**français**
édjâ	édjâ	édjâ	forêt, brousse	édjâ	endjâ (indjâ)	forêts, brousses
étio	étio	entio	statue	étio	entio (intio)	statue, statuettes
é'mbouh	é'mbouh	é'mbouh	coccinelle	é'mbouh	embouh	coccinelles
a'mbvonh	a'mbvonh	a'mbvonh	rencontre	a'mbvonh	a'mbvonh	rencontres
é'ntou	é'ntou	entou	ananas	é'ntou	entou	ananas

Tant dans sa variante *nkœ-nkœl* que *mpou-mpou'nh*, la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* construit les mots suivant trois règles : 1° la **forme initiale** [*mbour*, homme ; *ki'nh*, herbe] ou le **préfixe *o*** devant un mot comme indice du singulier ; 2° la **forme verbale** d'une dénomination [*baa*, hommes ; *bvi'nh*, herbes] ou les **préfixes *a*** et **é** comme indices du pluriel, et 3° les **formes invariables** tant au singulier qu'au pluriel [*édjâ*, la ou les forêts ; *épanh*, le ou les nuages ; *étêê*, le ou les miroirs].

Donc, dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*, si dans la forme initiale indiquant le singulier ou la forme verbale indiquant le pluriel et dans la forme invariable indiquant à la fois le singulier et le pluriel, l'article est sous-entendu, mais il s'affiche clairement dans les mots dont le préfixe ***o*** indique le singulier et les préfixes **a** et **é** indiquent le pluriel. En effet, dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*, les voyelles **o**, **a** et **é** placés devant les mots (ou les noms) sont généralement les indices des articles.

Or, partant de cette typologie des groupes nominaux et à travers ces formes des mots et leurs indices du singulier et du pluriel se dégage la dimension métaphysique de cette langue bantoue.

3.2. Du sens métaphysique du discours dans la langue é'ndzi'onh

Dans *Cratyle*, Platon pose, pour la première fois de l'histoire de la philosophie occidentale, le problème du sens du langage à partir de la question de la justesse des noms. Si pour Cratyle les noms sont conventionnels, Hermogène soutient, par contre, qu'ils rendent compte ou imitent la nature ou l'être des choses. Entre les deux, intervient Socrate qui, s'appuyant sur ses connaissances étymologiques, grammaticales ou philologiques, finit par montrer que si dans le cours du temps, la plupart des noms paraissent attribués aux choses de façon arbitraire – du moins tels qu'ils paraissent comme s'ils étaient dénués de toute signification propre en dehors des choses qu'ils désignent –, mais, à l'origine de la formation des langues, chaque nom devait rendre compte du sens des choses et serait porteur par lui-même d'un sens qui exprime l'apparaître, l'être ou la réalité de la chose qu'il nomme. À travers cette problématique platonicienne du sens du langage s'élucide également le sens du discours dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*.

La langue *é'ngbœ-ngbœl* s'inscrit dans la trame symbolique propre au langage mythique : la relation du signifiant au signifié ou du nom à l'objet auquel il se rapporte, est souvent de l'ordre de l'image, de la métaphore ou de l'allégorie. Ainsi Ernst Cassirer (1972, p.62) affirme-t-il : « La conception mythique du langage, qui précède la conception philosophique, se caractérise entièrement par cette absence de différenciation entre le mot et l'objet. Pour elle l'essence de chaque chose est enfermée dans son nom ».

En fait, un nom est un signe du langage humain, et une chose est une réalité, soit de la nature, soit de l'ordre de l'imagination ou du pouvoir de représentation de l'homme. Tout nom est donc une traduction des expériences réelles ou imaginaires qu'un homme ou un corps social se fait, par le biais de la langue, de la « réalité » qu'il se représente. Les choses nous paraissant indéterminées et obscures, c'est à travers le langage, autrement dit au travers des mots ou des noms d'une langue, qu'elles acquièrent, pour nous, une signification et un sens, aussi subjectif paraisse-t-il. La différence est alors évidente entre le nom et la réalité qu'il désigne ; ce qui sous-entend que le nom a en et par lui-même quelque chose qui lui est propre, qui ne transparaît pas toujours immédiatement à travers l'objet qu'il désigne, mais qu'il faudrait entendre et chercher du côté du langage, de la pensée ou de l'esprit. Ce qui fait dire à Ernst Cassirer (*Idem*) que « Le mot ne désigne pas, il ne nomme pas, il n'est pas un symbole spirituel de l'être, mais en est lui-même un fragment réel ».

Mais, d'un point de vue métaphysique, un nom est un signe doublement médian : d'un côté, entre l'esprit et le discours ou la

parole, et de l'autre, entre le discours et les objets pour lesquels il se constitue ; et en cela, il joue déjà la fonction de ce que Kant (1986, p.152) appelle « schème » en tant que « synthèse de l'imagination », de la perception intellectuelle et de la perception sensible.

Or, une personne peut parler couramment une langue sans pouvoir en entendre et en comprendre le sens des mots : c'est la situation dans laquelle se trouve la plupart des hommes ; elle ne s'en sert que dans un rapport de désignation des objets, du signifiant au signifié ou des mots aux objets auxquels ils renvoient. Pour une telle personne, les mots ou les noms de cette langue ne seraient que conventionnels ; ce qui supposerait que, de façon arbitraire, les anciens qui ont généré cette langue, se seraient engagés à désigner les choses et à exprimer leurs expériences de vie de manière fortuite… Mais, pour celui qui fait preuve d'une attention réfléchie, l'esprit susciterait la question de savoir pourquoi telle chose est ainsi nommée dans cette langue et non autrement ; quelle est la portée des sons qu'émet la langue dans la prononciation de ces noms ; et, si sa connaissance de la langue est assez poussée pour pouvoir entendre ce que disent les mots ou les noms en même temps qu'on les prononce, alors la langue ne serait pas une simple convention, mais une expression de l'esprit qui, cryptant ses propres représentations sous forme de langage, en révèle le sens dans une langue donnée, les traduisant ainsi comme les divers modes de manifestation de l'être des choses. Ce qui requiert, sans doute pour toutes les langues, une double dimension, à la fois mythique et métaphysique, et surtout pour la langue *é'ndzi'onh* entendue comme un système de langage dont le caractère symbolique détermine l'acte de désignation des choses.

En effet, dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl*, une réalité n'est entrevue qu'à travers une construction imagée, voire imaginative, à partir de laquelle elle acquiert un sens ; chaque mot ou plutôt chaque nom y comporte un sens au moins de la réalité qu'il évoque, sens du nom qui prend toute sa signification dans le langage ou le discours. Par conséquent, la constitution des mots ou des noms dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* obéit à une structure du langage qui rend compte, à la fois de la structure du mental de l'homme et de la représentation ou la vision que les sages ngbœ-ngbœl avaient du monde. Dans une telle détermination imagée et symbolique du mot ou du nom, la distinction qu'opère Guillaume d'Ockham (1993, p.1923) entre les noms concrets et les noms abstraits devient infime ; car, même lorsqu'il renvoie à une réalité concrète, un nom en langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* requiert une portée plus abstraite que concrète, en ce sens qu'il transcende, dans sa prononciation et par la sonorité qu'il génère, l'objet concret auquel il se rapporte : il traduit, non pas seulement l'« apparent » de l'objet, mais aussi son « être » inhérent, son « esprit » naturel qui est doublement saisi dans la cosmogonie ngbœ-ngbœl à la fois comme *o'kuï*, son double invisible, et comme son *nkr'i*, son archétype. C'est dire que toute véritable

détermination nominative dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* encastre dans son objectivation les trois dimensions de l'être que sont *mbour*, l'apparence physique, *o'kuï,* le double invisible, et *nk'ri,* le prototype archétypal.

Donc, l'acte de nomination ou de détermination des mots ou des noms dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* rend en même temps compte des différentes dimensions de la structuration ou de la représentation que la pensée ou l'esprit insère dans le sens métaphysique ou la signification d'un nom, les dimensions de la pensée qui sont également celles de chaque objet et du monde.

Déterminant ainsi la vision que ce peuple avait du monde, et par conséquent le sens de sa pensée et de son action, la structure de sa pensée et de sa représentation métaphysique du monde peut être reconstituée à travers tous les instruments du langage, c'est-à-dire non seulement dans les adages, proverbes et récits mythiques…, mais déjà dans les mots ou les noms comme éléments basiques de la constitution du discours.

En fait, cinq concepts majeurs permettent, à travers la dynamique langagière que leur sens imprime au discours, de saisir la structure du langage, de la pensée et/ou de la vision ou la représentation que le peuple ngbœ-ngbœl se faisait de l'homme, du monde et de toute chose. Il s'agit, en effet, de : *mbour, o'kuï, nk'ri, ko* et *ndzian-mpouh*.

Le terme *mbour* signifie littéralement l'être nu ou dénudé. Il désigne l'homme dans sa conscience actuelle en tant qu'être pensant et agissant qui, étant nu, est capable de se « couvrir » par lui-même, de se métamorphoser, voire de se transmuer en tout autre être autre que lui-même.

Au-delà de *mbour*, en tant qu'être apparent, se trouve *o'kuï,* le double invisible ou le subconscient en tant qu'arrière-plan de la conscience actuelle. Il est *o'kuï* (du verbe *apka,* « mourir ») en tant que ce qui, étant mort, ou de l'ordre de la mort ou de l'invisible, subsiste et se manifeste à travers l'être physique ou visible et y participe comme une dimension sans laquelle rien n'existerait ou ne subsisterait.

Mais, si dans son état actuel – déterminant la conscience individuelle du moment – *o'kuï* est chargé du passé ancestral dont le sang est la trame secrète dans chaque individu, mais dans son état originel, il est l'expression de *nk'ri*. *Nk'ri* est l'archétype ou l'être originel dont dépend la forme ou la stature apparente de l'homme. Or, si chez la majorité des êtres humains cet archétype est en latence, par contre il est actif dans une infime minorité d'hommes qui, se démarquant du commun des mortels par leur prédisposition à la recherche ou à la quête de la connaissance et de la vérité, deviennent des « sages » ou des « savants » ; et c'est ainsi que Platon (2011,51e) affirme dans *Timée* « qu'à l'intellection (qui est l'intelligence de nk'ri) seuls participent les dieux, et une toute petite catégorie d'êtres humains ».

Ainsi, celui en qui l'éveil de *nk'ri* a développé la conscience raisonnable et morale, voit, après la mort, son *o'kuï* ou double invisible s'orienter vers *ko*, la « demeure sanctifiée des ancêtres », tandis que le double de celui qui a entretenu des vices majeurs, notamment la sorcellerie ou l'envoûtement, finit par s'incarner dans un corps animal et, par suite, dans la dissipation totale. Quant à *o'kuï* du commun des mortels, il est appelé à se réincarner dans un corps humain qui naît, afin de reprendre, une fois de plus, le chemin d'expériences qui mène à *Ko*.

Or, *nk'ri* est en soi l'émanation de *ndzian-mpouh*, l'Absolu ou l'être pur en tant que source originelle de tout ce qui était, est et sera.

Aussi, de même que l'être humain est structuré de trois dimensions essentielles : *mbour*, *o'kuï* et *nk'ri*, de même chaque chose ou objet manifeste ces trois dimensions vers lesquelles son nom dans la langue *é'ndzi'onh* ou *é'ngbœ-ngbœl* fait sens.

Dès lors, cette triple dimension métaphysique du discours du peuple ngbœ-ngbœl, traduisant en même temps sa vision du monde et des choses, peut contribuer à repenser à nouveaux frais la problématique des critères d'existence d'une philosophie, en général, et de la « philosophie africaine », en particulier.

En fait, il n'y aurait jamais de « philosophie africaine » aussi longtemps que l'enseignement de la philosophie en Afrique se limite à l'étude, la compréhension, la « répétition » et la « restitution » des systèmes de pensée occidentaux – ce qui ne serait autre que de la « philosophie occidentale » en Afrique, sans ancrage immédiat et évident avec les sociétés et les réalités du monde africain ; mais la philosophie africaine n'émergerait et ne servirait que si, par-delà la multiplicité des langues, traditions et cultures africaines, les penseurs africains parviennent à construire des systèmes de pensée dont le langage ou le mode de conceptualisation rationnel et scientifique des schèmes et paradigmes de raisonnement ont un ancrage évident dans les traditions, les cultures et les visions du monde africain. Aucune philosophie ne saurait se construire et un philosophe s'affirmer comme héraut de la vérité dans son milieu social, en tournant le dos à ses propres traditions et cultures qui sont le terreau de l'inconscient collectif du peuple dont l'imaginaire nourrit et détermine sa conscience et sa prise de conscience de soi et du monde, imaginaire qu'il doit soumettre sans cesse à la critique rationnel ; autrement dit, on ne saurait être philosophe tout en étant amnésique à sa propre culture, à son propre monde à l'intérieur duquel s'impose la nécessité de déconstruire les vieux schèmes, afin de les remplacer par de nouveaux plus ou moins raffinés ; car, c'est dans les modes culturels et les visions traditionnelles du monde élaborés par son peuple que toute philosophie, qui ne court pas le risque d'acculturation et de transpositions arbitraires, puise les matériaux de son analyse critique, de la conceptualisation de ses modèles systématiques et rationnels de la compréhension de la réalité, bref de l'universalisation de sa pensée

comme une contribution particulière au patrimoine culturelle de l'humanité.

Donc, en ce qu'elle rend compte de la conception du monde et de la culture traditionnelle du peuple ngbœ-ngbœl, la structure métaphysique de la langue *é'ngbœ-ngbœl* peut servir de modèle, non seulement de reconstitution de l'intelligibilité métaphysique de la structure des autres langues africaines, mais aussi à l'élaboration des paradigmes rationnels de pensée qui participent à la prise de conscience et à la connaissance rationnelle de l'homme et du monde africains, pour ne pas dire du monde tout court.

Conclusion

La langue *é'ngbœ-ngbœl* développe une métaphysique dont la trame repose dans le sens imagé et symbolique du langage. En fait, psuivant leur orthographe, notamment au singulier et au pluriel, les mots ngbœ-ngbœl se constituent de trois groupes nominaux : 1. Ceux formant leur singulier à partir d'une forme initiale, et le pluriel par son substitut apparent ; 2. Ceux formant leur singulier en une forme initiale et le pluriel par la voyelle ***a*** ; ceux formant le pluriel par la voyelle ***o***, et le pluriel par la voyelle ***a*** ; et ceux formant le singulier par la voyelle ***o***, et le pluriel par la voyelle ***é***. 3. Les mots invariables. Cependant l'évolution de la langue dans le temps et l'espace a apporté des nuances dans la langue de sorte que, déformant la forme des mots, ils s'entendent plus dans la leur sonorité d'origine et ne rendent plus compte de leur sens, comme s'ils étaient des conventions sans aucune signification par eux-mêmes, escamotant ainsi leur métaphysique. En effet, la langue *é'ngbœ-ngbœl* s'inscrit dans la trame symbolique propre au langage mythique, de sorte que chaque mot ou nom constitue en soi-même une image, une représentation allégorique d'une réalité quelconque, réelle, imaginée ou imaginaire dont l'ancrage est évidente avec la tradition, la culture ou la vision que le peuple ngbœ-ngbœl avait de l'homme et du monde. Cette triple structure du langage pourrait servir, non seulement de modèle de compréhension des langues africaines, mais aussi de source d'inspiration pour l'élaboration d'une « philosophie africaine » qui trouve son ancrage dans la tradition et la culture africaines.

Références bibliographiques

CASSIRER Ernst, 1972, *La philosophie des formes symboliques, 1. Le langage*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Ed. de Minuit.

GAMBEG Yvon Norbert, « Les Ngangwel et le pouvoir des Maa Onkoo (Macoco), Rois téké du Congo-Brazzaville, XV^{e}-XIX^{e} siècles » in *La saison des pluies*, n°7-8, Juillet 2010, Brazzaville-Congo

GUILLAUME d'Ockham, 1993, *Somme logique*, trad. Joël Biard, Mauvezin, Editions Trans-Europ-Repress.
ITOUA Joseph, 2010, *Institution traditionnelle Otwere chez les Mbosi*, Paris, L'Harmattan.
KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF.
LOPES Henri, 2003, *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois*, Paris, Gallimard.
MBON Parfait, 2017, *Introduction à la connaissance du peuple bangangoulou*, Paris, L'Harmattan.
MOMBO Kubele N'suka, 1981, « La problématique de la langue en philosophie africaine » in *Langage et philosophie* (Actes de la 4ème Semaine philosophique de Kinshasa du 23 au 27 avril 1979), Faculté de théologie catholique de Kinshasa, pp.71-80.
MOUTHOU Jean-Luc et NGUMA Damase, « La place de la moto dans les déplacements intra-urbain à Gamboma… » in *Les Cahiers de l'IGRAC*, n°10, Juin 2014, FLSH/UMNG Brazzaville, pp.79-95.
NDOUNIA Amen Krishna, 2013, « Le français et le gangoulou : fonte et refonte d'un univers onomastique » in *Regards sur la langue française au Congo*, Paris, L'Harmattan, pp.137-159.
PLATON, 1986, *Protagoras, Euthydème, Menexène, Ménon, Cratyle*, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, Paris.
----- *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
VANSINA Jan, 1973, *The Tio Kingdom of the middle Congo 1880-1892*, Oxford, International African Institute.

Exercice démocratique du pouvoir en Afrique Centrale : le jeu électoral, ses « joueurs » et ses règles du jeu.

Alfred Romuald GAMBOU
Université Marien Ngouabi (Congo)
Université Catholique de l'Ouest de Nantes (France)
alfredgambou@yahoo.fr

Résumé

Cette recherche identifie trois conditions de possibilité fondant l'exercice démocratique du pouvoir en Afrique Centrale sur « la volonté du peuple ». Les forces d'inertie inhérentes à la culture montrent que le jeu électoral est une condition insuffisante bien que nécessaire. D'où, l'exigence d'un nouvel agir au fondement du renouveau éthique. Mais celle-ci ne prendrait corps qu'à partir du moment où trouvent leur effectivité ces conditions de possibilité identifiées que sont : repenser la structure ontologique qui rythme la vie sociale, le paradigme de l'éducation et de la formation de l'Homme, la refondation de l'espace public et politique trouvent leur effectivité. En attendant, elle appelle notre devoir inconditionnel, la « responsabilité de l'homme envers l'homme » et nous oblige à l'égard de la postérité. Dès lors, cette conscience éthique mérite non seulement d'être enseignée pour qu'elle pénètre la conscience des enfants, et qu'à leur tour ils la transmettent ainsi augmentée aux générations qui les succéderont mais également instituée.

Mots-clés

Philosophie de l'éducation, éthique d'un nouvel agir, démocratie, pouvoir en Afrique Centrale, jeu électoral, espace public.

Abstract

This research identifies three conditions of possibility founding the democratic exercise of power in Central Africa on "the will of the people". The inertia forces inherent in culture show that the electoral game is an insufficient condition although necessary. Hence, the requirement for a new act at the foundation of ethical renewal. But this would only take shape from the moment when these identified conditions of possibility, namely: rethinking the ontological structure which punctuates social life, the paradigm of human education and training, the refoundation of public and political space find their effectiveness. In the meantime, it calls our unconditional duty, "the responsibility of man towards man" and obliges us with regard to posterity. Consequently, this ethical conscience deserves not only to be taught so that it penetrates the conscience of the children, and that in their turn that they transmit it thus increased to the generations which will succeed them but also instituted.

Keywords

Philosophy of education, ethics of a new act, democracy, power in Central Africa, electoral game, public space

Introduction

« Si l'on ne peut changer le monde seulement par preuves et raisons, à coup sûr on ne le changera pas non plus sans elles » (Kwame. A. Appiah in P. B.V. Hensbroek, 2011, p.650-663).

Cette recherche ne tente pas d'examiner la question de savoir « quelle éthique pour quelles élections en Afrique ? », car cela supposerait qu'il existerait une éthique conçue et transposable, et à même d'aider au règlement des problèmes cruciaux et complexes des processus électoraux en Afrique. Toute éthique qu'elle soit des vertus, de responsabilité, de conviction, interrogative, appliquée, du « care » ou bien d'autres ne peut être opérationnelle qu'en fonction de la nature du contrat social existant. Emmanuel Kant, à qui l'on attribue la paternité de la théorie morale qu'on appelle la déontologie avec son caractère prescriptif, n'a pas proposé une telle éthique prête à l'usage. Au contraire, dans sa deuxième *critique*, Kant a cherché à établir « *les conditions a priori* de toute décision morale, quelle qu'elle soit. » (J. Hersch, 1993, p.227). Ainsi, puisqu'une telle éthique n'existe pas, nous nous proposons ici, d'examiner plutôt la question des conditions de possibilité « de l'exercice démocratique du pouvoir en Afrique » (Hensbroek, 2011, p.651-663), notamment en Afrique centrale, pour que le jeu électoral, ses règles et le respect de celles-ci produise à l'avenir des changements profonds, voulus et partagés par les populations concernées.

Au-delà donc des questions de pouvoir ou de système de gouvernement, nous situons ces changements attendus au niveau des comportements, des structures sociales et des politiques pour qu'émerge, aussi bien du côté de la population en général que celui « des joueurs eux-mêmes » c'est-à-dire les acteurs politiques, l'éthique qui sous-tendra le jeu et les règles du jeu électoral. Cette ambition peut être à notre portée, c'est du moins l'hypothèse qui mobilise cette recherche, à condition d'opérer « une révolution copernicienne » du système de penser en pariant sur une refonte de l'éducation. Pourquoi ? Parce que si nous visons et réussissons à dégager ce qu'il y a de noble dans l'éducation, c'est-à-dire ses finalités, en ce qu'elles sont capables d'instituer l'Homme en rendant sa dignité et celle de l'humanité sensibles à chacun (en sa propre personne) et à tous, alors nous serons formés. Chaque génération succédant à la précédente apportera ses expériences et ses connaissances, et ainsi saura former à son tour, aussi bien individuellement que collectivement des agents moraux c'est-à-dire des citoyens capables de poser et de mesurer les conséquences tant volontaires qu'involontaires de leurs actions, de leurs conduites, de leurs décisions et de leurs choix, à l'aune de cette double exigence éthique, celle de la dignité et de l'humanité de l'Homme.

C'est sans nul doute, cet idéal d'exigence éthique de « règne des fins » (E. Kant, 1981), cent quarante-quatre ans après la mort de Kant qui a mobilisé l'ONU (Organisation des Nations Unies) en 1948 en

essayant de créer les conditions de sa réalisation, à travers la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*. On peut ainsi lire dans son préambule : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde », il en résulte comme c'est écrit dans un de ses articles :

> La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote. (Art.21, sous-section 3).

Si l'on veut que cette « volonté du peuple » joue effectivement son rôle de « fondement d'autorité des pouvoir publics », il va de soi qu'il vaudra mieux qu'elle soit alors éclairée et qu'elle gagne son pouvoir d'auto-fondation, d'auto-détermination et d'auto-émancipation grâce au savoir et à l'éducation de la Raison. C'est la voie que le mouvement des *Lumières* au XVIII^{ème} siècle a prescrit à l'Europe (E. Kant, 2006 ; K. Popper, 2011). Seulement, ne nous y trompons pas, autant les *Lumières* ont opéré une rupture épistémologique indéniable du point de vue de la pensée et des droits humains, autant elles ont conféré un pouvoir accru à la raison instrumentale (science et technique) avec les conséquences qui en ont résulté et qui en résultent encore aujourd'hui, à savoir, ce réductionnisme ontologique que constitue le scientisme qui a profondément pénétré les sociétés technocratiques en considérant que seul, ce qui est définissable et quantitativement mesurable, serait réel. En conséquence, il faudra donc se demander si la Raison dont il sera question d'éduquer ici, ne prendra pas plutôt la forme de la « sagesse », englobant par-là, toutes les formes de Raison. Car c'est bien ce sens d'une Raison englobante que la tradition de cette Afrique Centrale entendait quand elle définissait la « sagesse » comme « la vue pénétrante de la nature des êtres, des forces » (P. Tempels, 2013, p.49). À y regarder de près, cette définition fait écho à ce qu'Aristote donnait à ce mot sagesse, à savoir :

> Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes. (Aristote, 2007, p.310-311).

Il en ressort, sans intention de faire une analyse comparative entre ce qui s'est passé en Occident, notamment avec les *Lumières* et ce qui se joue actuellement en Afrique Centrale, notre propos consiste plutôt à dire que cette Afrique Centrale ne peut ou ne pourra faire l'économie d'une vraie rupture éducative, épistémologique, sociale et politique. Qu'elle doit ou devra trouver, tout en restant ouverte, son mobile et ses ressorts en elle-même, dans son histoire, celle de la sous-région. Car

« l'idée est aujourd'hui largement acceptée que l'avenir n'arrive pas de lui-même, qu'il faut aller à sa rencontre, ou à tout le moins créer les conditions pour qu'il puisse éclore. » (A. Sall, 2003, p.12). Dès lors, quelles sont ces conditions de possibilité qui permettraient que l'autorité des pouvoirs publics se fonde de façon concrète sur la volonté du peuple et ainsi favoriser l'exercice démocratique du pouvoir en Afrique Centrale ? Autrement dit, quelle est la nature des changements attendus pour que le jeu électoral, ses « joueurs » et ses règles du jeu soient fondés et mus par une éthique inhérente aux fins que ces populations se donneront elles-mêmes ?

1. Contexte et caractéristique de l'Afrique Centrale

Nous entendons par Afrique Centrale non pas seulement les six pays de la Communauté Economique et Monétaire de l'Afrique Centrale (CEMAC), à savoir : Cameroun, République centrafricaine, République du Congo, Gabon, Guinée équatoriale, Tchad mais aussi l'Angola, la République démocratique du Congo, Sao Tomé-et-Principe suivant le classement de l'ONU. Notre analyse ne porte pas sur la singularité de chaque pays car il y a bien des spécificités singulières, mais sur ce qu'on pourrait appeler les dénominateurs communs à l'ensemble de ces pays, et à partir de là, dégager la trame qui structure la conception et l'exercice du pouvoir dans cette sous-région. Ce qui nous permettra de montrer les raisons fondamentales qui font que cette sous-région reste encore de nos jours l'une de l'Afrique au Sud du Sahara qui a de la maille à partir avec la démocratie et l'exercice démocratique du pouvoir.

1.1. Ontologie de la conception du pouvoir en Afrique Centrale

Les populations de l'Afrique Centrale partagent une source linguistique commune, le Bantu, à partir duquel émane toutes les langues parlées dans la sous-région au point qu'il n'est pas rare de voir les populations frontalières de ces différents pays échanger sans avoir besoin d'interprètes. Or, on sait, notamment avec les travaux de Humboldt sur lesquels Gadamer a ouvert d'autres perspectives que « la langue est une vision du monde qui lui est propre » et que chaque langue est toujours « pénétrée par tout ce qu'ont ressenti les générations antérieures et en a conservé l'empreinte » (H.-G. Gadamer, 1996, p.464-465). Il est donc possible à travers la langue de « reconnaître la vie historique de l'esprit » d'un peuple, d'autant plus que : « le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que monde se donne présence en elle. » (*Ibid*. p.467). A partir de là, on peut se demander, quelle est donc cette vision du monde que les Bantoues ont en partage ? Quel est ce monde qui se fait présence dans cette communauté linguistique Bantoue ?

Pour y répondre, il nous faut revenir autour des années 1930 et reconsidérer comme pertinents les travaux menés à Elisabethville,

aujourd'hui Lubumbashi (en République Démocratique du Congo), par le Révérend Père Placide Tempels. Dans son livre au titre révélateur, *La Philosophie Bantoue,* Tempels nous dresse de façon pertinente une structure ontologique au cœur de l'agir des Bantous et qui se résume à travers ce concept : « la force vitale ». C'est-à-dire, l'identification de l'être à la force ou de la force à l'être, « l'être est force, la force est être ». Ainsi, l'être régit par la force vitale peut accroître sa force (renforcer) ou se voir « déforcer » suivant le principe que Tempels appelle « la hiérarchie des forces ou la loi de la primogéniture ». Pour lui, l'ontologie Bantoue repartit les êtres suivant leur puissance ou leur préséance vitale :

> Ces archipatriarches, les premiers à qui Dieu communiqua sa force vitale, ainsi que le pouvoir d'exercer sur toute leur descendance leur influence d'énergie vitale, constitue le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu. (P. Tempels, 2013, p.42).

C'est un monde constitué des forces supérieures : Dieu, les esprits, les mânes des ancêtres, les premiers pères des hommes, les défunts puis vient l'Homme et enfin les forces inférieures, c'est-à-dire tout qu'on trouve dans le règne animal, végétal et inorganique.

On notera que toutes ces forces ont une relation d'interdépendance, s'influencent ou peuvent s'influencer, même jusque dans la mort. Car la mort des défunts n'a de sens, écrit Tempels, que parce que la connaissance approfondie qu'ils ont accumulée des forces vitales, durant leur séjour ici-bas, peut encore continuer à renforcer la vie de leurs descendants encore vivants. Et ce, par le truchement des chaînons. Pour les Bantous, chaque être constitue un chaînon de renforcement de vie et forme cette lignée hiérarchisée (puîné, aîné, père de famille, chef de clan, les défunts, les esprits des ancêtres, Dieu). De cette hiérarchisation, résulte une subordination ontologique de l'être. D'où, poursuit Tempels :

> Le vrai chef est donc, suivant la conception originelle et suivant l'organisation politique des peuples claniques, le père, le maître, le roi ; il est la source de la vie intense ; il est comme Dieu lui-même. Ceci explique ce que les Noirs voulaient dire en protestant contre la nomination d'un chef, à l'intervention de l'administration, lorsque celui-ci ne pouvait, suivant son rang et sa puissance de vie être ce chaînon reliant les trépassés aux vivants. Il n'est pas possible qu'un tel soit chef. Cela ne se peut. Plus rien ne poussera sur notre sol, les femmes n'enfanteront plus et tout sera frappé de stérilité » (*Ibid*. p.43).

Le respect de son rang de vie, le souci de ne pas se placer plus haut qu'on n'est, tout comme la nécessité de ne pas se poser en « égal » des forces relativement supérieures, est pour Tempels, la clé de l'agir ou de la conduite des Bantous dans la société. Ce fond ontologique est édifiant si l'on veut comprendre l'arrière-plan qui structure encore aujourd'hui la conception et l'exercice du pouvoir en Afrique Centrale.

Il est bien le ferment sur lequel prospère l'autoritarisme de ceux qui ont la moindre parcelle de pouvoir. En effet, la recherche de l'influence vitale et le prestige d'une sorte de préséance qu'elle procure par le fait de cette subordination ontologique, explique en grande partie, la conception du jeu et de l'exercice du pouvoir. L'image du chef dans l'imaginaire collectif de ces populations vient sans nul doute de ce fond ontologique. C'est aussi la raison, au risque de nous tromper, qui explique que presque tous les chefs d'Etat de ces pays de la sous-région sont, en même temps au niveau local, des Grands Maîtres des loges maçonniques, non pas en raison de leur goût avéré pour la spiritualité, mais en vue de rechercher un certain type de pouvoir et le réseau d'influence qu'il favorise. Ainsi, la plupart de leur entourage, y compris leurs ministres, en quête d'un certain « lignage », même de substitution, y sont souvent coptés, recommandés ou incités. Ce rôle prééminent de l'appartenance à un lignage comme condition d'accès, aussi bien aux ressources qu'aux fonctions de responsabilité publique tant au niveau économique, administratif que politique est l'un des obstacles majeurs au développement de l'Afrique au Sud du Sahara pointé en 2003, par les travaux des experts, Futurs africains, dans leur ouvrage, *Afrique 2025*. On le voit, c'est bien sur ce terreau fertile que s'est nichée, suivant l'expression de Charles Bowao, l' « imposture ethnocentriste » (2014) sur laquelle la démocratie, depuis le tournant des années 1990, se heurte sans succès dans cette sous-région.

1.2. La démocratie sous les tropiques

Le triste tableau en matière de démocratie dans la sous-région est bien connu. Les commentateurs, les journalistes, les écrivains[66] en ont fait leur chou gras. Nous ne voyons pas la nécessité de s'y attarder sauf pour rappeler quelques points. C'est la sous-région de l'Afrique où on compte encore des présidents qui ont plus de vingt-cinq voire trente ans au pouvoir et où les constitutions sont modifiées au gré de leurs humeurs. C'est ici où les élections ne signifient rien d'autre qu'une démonstration à ciel ouvert de la privation de « la volonté du peuple » pourtant reconnue par la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*. Certes, on nous dira que dans cette sous-région, le jeu démocratique est bien connu, ses règles aussi. Mais il ne faudra surtout pas oublier d'ajouter que c'est la démocratie sous les tropiques. Car

[66] Pour ne citer que cet écrivain bien connu, Mongo Beti, dans son roman *Trop de soleil tue l'amour*, dans lequel il montre comment le rouleau compresseur de la fraude électorale s'organise sous les tropiques : « Nous devons absolument gagner les élections, là-dessus, tout le monde est d'accord. De quelle façon ? C'est ici que commence la bagarre, ainsi que vous avez pu voir. Il y en a qui nous disent : pas question de prendre le moindre risque, nous devons l'emporter à tout prix, et par une majorité écrasante – une majorité des deux tiers, sinon des trois quarts. Et cela à tout prix… Par la fraude, camarade, cria du fond de la salle une voix courageuse quoique non identifiée… » (1999, p.192).

ici, les acteurs du jeu sont inégalement préparés, tout comme les règles du jeu inégalement respectées et appliquées. Quant aux arbitres, ils sont connus pour leur goût partisan. Pour ne rien arranger, les élections sont ici devenues des vrais marchés lucratifs à part entière qu'il faut conquérir, notamment, pour une profession « née de la démocratisation de l'Afrique : l'observateur électoral » (S. Smith, 2003, p.179-182) que les institutions internationales sous-traitent. Une sous-région aux contrastes tristement ahurissants, la plus verte et potentiellement la plus riche du continent en matières premières recherchées sur les marchés mondiaux alors qu'elle peine à répondre aux besoins de base et aux droits fondamentaux de ses populations. Ici les principes juridiques ont du mal à s'appliquer, car que peut vouloir dire, par exemple, la notion « de conflit d'intérêt » dans un contexte où, comme nous venons de le voir, l'appartenance au lignage structure la vie et toute la vie de la société ? Pire, pour s'assurer que les cadres moyens voire supérieurs de la société (la classe moyenne), encore récalcitrants parce qu'indépendants, ne deviennent de potentielles menaces pour les pouvoirs en place, ils sont peu à peu supprimés et remplacés, comme l'a remarqué Dismas A. Massolo, « par une prétendue élite de tigres en papier dont les salaires excessifs ont pour seul objectif de les extraire de la masse du peuple et de les lier au système de gouvernement. » (2011, p.687-699). On le voit, malgré son contenu performateur dans la façon qu'elle peut permettre de créer les conditions du développement d'une société, la démocratie, hélas aux couleurs tropicales de l'Afrique Centrale peine paradoxalement à se faire une place au soleil. Mais ne désespérons pas, on le sait la démocratie porte en elle des finalités et des promesses inaliénables parce que constitutives de la nature humaine. On peut se souvenir que la force du discours libre, démocratique, écrit Pieter B.V. Hensbroek,

> Réside dans l'attention qu'il porte au cadre institutionnel des processus démocratiques – la démocratie étant conçue comme un « jeu » institutionnalisé entre points de vue différents et intérêts divergents. Il y a ici deux niveaux : le fait de « jouer le jeu » en est un ; l'autre est celui des règles du jeu. Les désaccords dans le cadre du jeu sur des questions sociales, économiques ou culturelles ne menacent pas le jeu lui-même comme ensemble de règles. Situer le jeu politique au-delà de la compétition des opinions, intérêts et identités dans une société donnée est précisément ce qui donne à la démocratie libérale sa capacité à « créer du lien ». Ce qui permet aussi que d'autres jeux s'y déroulent : interactions dans le cadre du marché, dans l'enceinte des tribunaux ou dans des communautés fermées, selon des règles différentes, partiellement garanties par l'ensemble des droits politiquement établis (2011, p.650-663).

Cette promesse d'une société démocratique libérale, si elle est pensée et adaptée au contexte de l'Afrique Centrale peut fournir un cadre qui rende le jeu démocratique tout aussi équitable pour lui-même que pour ses « joueurs », parce que fondé sur la volonté éclairée du

peuple dans sa capacité à penser et à délibérer sur et pour lui-même. Mais avant d'en arriver là, au regard du contexte de l'Afrique Centrale, il faudra bien qu'elle franchisse quelques étapes.

2. Les conditions de possibilité de l'exercice démocratique du pouvoir en Afrique Centrale

Les sciences de la nature, nous ont appris, notamment grâce aux travaux de Konrad Lorenz que toute évolution suppose une sorte d'équilibre entre une certaine immuabilité des acquis (le taux de mutation doit être mesuré) et les capacités d'adaptation (l'acquisition d'informations nouvelles). Toute modification de la structure de soutien, ce que Lorenz appelle le « squelette » de la structure admet, la destruction (modérée ou limitée) de certaines parties pour faire place à une construction nouvelle que l'on espère mieux adaptée. Autrement dit :

> Sans structures fixes, aucun système organique n'est capable d'accéder à un palier d'intégration supérieure, mais en revanche il faut que les structures du système existant soient rompues pour qu'un autre système d'un degré supérieur d'intégration et d'harmonie soit créé. Ce triste dilemme est fondamentalement inhérent à tout développement organique supérieur. (K. Lorenz. 1970. p. 156).

L'évolution comporte donc nécessairement une phase de « démolition-reconstruction », c'est-à-dire une phase de vulnérabilité inhérente au processus. Pour cette raison, cette phase appelle une vigilance sans laquelle le risque de jeter par-dessus bord les structures du système existant est significatif. Dès lors, « un conservatisme excessif engendre des « fossiles vivants », une trop grande modifiabilité, des monstres inaptes à la vie. » (K. Lorenz, 1985, p.168). Toutefois, si ce risque est « encadré », il y a normalement selon Lorenz « un mécanisme intégré [dans chaque espèce] dont la fonction au service de sa conservation consiste à permettre les modifications structurelles de sa culture sans pour autant mettre en péril l'ensemble de l'information contenue dans la tradition culturelle. » (*Ibid.* p.56). Ce processus est analogue à l'évolution culturelle, notamment concernant les changements auxquels l'Afrique Centrale devra faire face, à court, moyen et long terme, si elle veut construire un espace qui donnera à « la volonté du peuple » le « fondement de l'autorité des pouvoirs publics » gage de l'exercice démocratique du pouvoir. A notre avis, ces changements se situent à trois niveaux : « repenser la structure ontologique qui rythme la vie sociale, le renouveau du paradigme de l'éducation et de la formation de l'Homme et la refondation de l'espace public et politique ».

2.1. Repenser la structure ontologique qui rythme la vie sociale

Nous avons vu que les sociétés de cette sous-région de l'Afrique Centrale sont structurées sur ce principe de la hiérarchisation des forces encore appelée la loi de la primogéniture qui est l'une des caractéristiques des sociétés dites aussi holistes dans lesquelles la parenté, biologique ou symbolique, joue un rôle fondamental. La pression du groupe sur l'individu est telle qu'il suffit de prêter l'oreille attentive aux témoignages et d'observer ses incidences sur le plan social pour en comprendre les effets délétères. En effet, il n'est pas rare de constater que chez des personnes disposant relativement des moyens financiers, leurs domiciles sont généralement considérés, par la famille nucléaire, la famille au sens large, les amis, les connaissances ou simplement le voisinage proche comme des agences de la sécurité sociale. Une maladie, un décès, une urgence quelconque, leur « soutien » est vivement attendu comme par obligation.

Le problème, c'est que ces situations pèsent sur la santé mentale puis physique de ces personnes. En réalité la « classe moyenne » croule sous cette pression sociale, laquelle finit par avoir des conséquences sur l'ensemble de la société dans sa capacité à enclencher des dynamiques au service du développement. De ce constat, il semble urgent de repenser les rapports individu/communauté ou société et promouvoir une culture qui rompt d'avec cette subordination ontologique en visant l'émancipation de l'individu et sa capacité à répondre de lui-même de sa vie, de ses actes, de ses choix, de ses décisions sans pour autant jeter par-dessus bord tous les liens avec la communauté. La question qui transparaît ici est donc celle de savoir : comment articuler les libertés individuelles et les liens sociaux ? Encore une fois, nous partageons cette analyse de Dismas A. Masolo (2011, p.687-699) :

> La modernité à laquelle je m'intéresse est celle, très contemporaine, où l'individu et sa communauté (devenue discursive ou communicationnelle) interagissent pour fabriquer un espace où l'action dudit individu, pour la réalisation de cette communauté, est tout aussi déterminante que le rôle de la communauté en tant que domaine balisé où l'action individuelle prend sens.

Il est possible qu'on nous objecte sur les modalités de cette articulation individu/communauté. L'hypothèse la plus plausible est celle qui fait le pari de l'éducation pour « déconstruire-reconstruire » cette structure ontologique qui confère une place trop importante à la communauté et une subordination sur l'individu.

2.2. Le renouveau du paradigme de l'éducation et de la formation de l'Homme

Le constat est implacable, depuis le tournant des années 1990 : l'éducation a perdu le peu de prestige qui lui restait encore. En effet, l'ouverture du marché de l'éducation aux intérêts privés de mauvais goût, a sans nul doute été l'étape qui a précipité l'agonie des systèmes. Avec ces nouvelles agences privées, la chose qui compte le plus, est la clientèle. Tout est donc fait pour l'attirer avec des promesses alléchantes sur les taux d'admission aux examens d'Etat, devenus depuis lors, rien de plus qu'une vente aux enchères des plus offrants. Cette situation est désespérante, car quand on sait le temps qu'il faut pour qu'une réforme du système éducatif commence à donner des résultats escomptés, on mesure l'ampleur du gâchis face à la complaisance complice des pouvoirs publics à délaisser tout un pan vital de l'apprentissage du faire et du vivre en commun. D'où l'urgence de faire de l'éducation une priorité des priorités si l'on veut régler à l'avenir les problèmes du rapport individu/société, de démocratie, de gouvernance, de l'exercice du pouvoir, du jeu électoral, du développement. C'est le sens que prend ici cette recherche. Souvenons-nous, et Emmanuel Kant a eu le mérite de le formuler, qu'en matière d'éducation, le principe directeur qui doit guider la réflexion et l'action est le suivant :

> Un principe pédagogique que devraient surtout avoir devant les yeux les hommes qui font des plans d'éducation, c'est qu'on ne doit pas élever les enfants d'après l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après un état meilleur, possible dans l'avenir, c'est-à-dire d'après l'idée de l'humanité et de son entière destination (Kant, 1981, p.40).

C'est donc en vue de préparer l'avenir sur le plan de l'éducation et de la formation de l'Homme dans cette sous-région que nos propositions s'inscrivent ici. Comme dans chaque construction, il faut des fondations qui tiennent, ainsi le préélémentaire et l'élémentaire doivent être repensés tant au niveau de la formation de ses enseignants que du contenu pédagogique, didactique qu'épistémologique des programmes d'éducation et de formation. En effet, cette formation des enseignants suppose qu'elle soit de qualité, exigeante et excellente, pour espérer avoir des professionnels qualifiés capables de relever le défi. Un minimum de BAC+5 serait alors requis sur fond d'une formation alternant la théorie et la pratique. Axée sur un contenu disciplinaire, interdisciplinaire et transdisciplinaire, cette formation des enseignants portera une attention particulière sur :

1) l'histoire et l'historiographie des traditions culturelles, aussi bien orales qu'écrites, de la sous-région sur fond d'une approche critique et herméneutique.

2) La nécessité de contextualiser le triangle ontologique de la formation de l'Homme que la *paideia* (W. Jaeger, 1964) grecque a

promu, à savoir : le Bien (porté sur l'éthique en tant que visée pour faire advenir « un type d'homme et d'existence supérieur » (D. Moreau, 2009, p.173-174)), le Vrai (porté sur la recherche de la vérité dans une double dimension, la vérité des faits liée à la démarche scientifique mais aussi la vérité comme accès à l'être du sujet. Autrement dit, la vérité comme un rapport *sujet-connaissance* et en même temps un rapport *sujet-vérité* suivant les catégories de Foucault (2001) et le Beau (porté sur l'esthétique, l'art comme déploiement génial de notre imagination créative, du sens de nos intuitions).

3) L'importance du développement des sciences de la nature en vue de développer dans la conscience de chacun le sens des corrélations et des harmonies des systèmes vivants, car faut-il le noter, l'Afrique Centrale est une sous-région riche en biodiversité.

4) l'enseignement de la pensée complexe au sens d'Edgar Morin aussi bien sur le plan scientifique que sur le plan humain, notamment la compréhension ou l'intercompréhension humaine car, écrit-il : « enseigner la compréhension entre les humains est la condition et le garant de la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité. » (2000, p.103). C'est le meilleur moyen de faire acquérir à ces enseignants en formation, puisqu'ils seront appelés à leur tour à aller former les enfants, adultes de demain, la conscience d'une certaine réceptivité à l'égard des autres et du monde. Par ce biais on peut apprendre à faire soi-même l'expérience que Gadamer avait justement formulée : « Reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être n'est que retour à soi à partir de l'être-autre. » (1996, p.30).

5) L'histoire de la pensée, des idées pédagogiques et éducatives.

6) la connaissance de l'enfant, son environnement et les approches pédagogiques et didactiques correspondantes aux différentes manières d'acquisition des savoirs.

7) l'éthique professionnelle enseignante et la construction d'une vie morale cohérente.

8) Une formation sur l'enseignement de la philosophie en direction des enfants dans le but de commencer tôt à aiguiser leur sens critique, l'apprentissage à la discussion argumentative et rationnelle, et l'éthique de la discussion qui lui est associée.

9) Les outils numériques, les technologies de l'information et de la communication et le besoin nécessaire d'accompagnement en éthique dans ces domaines.

10) les enjeux du rapport individu/communauté/société, la gestion et le respect de la chose publique, les principes et l'organisation de la société ouverte et démocratique. Cette esquisse qui n'est bien qu'une esquisse, du contenu de formation des enseignants du préscolaire et de l'élémentaire est, à notre avis, le socle sur lequel le contenu éducatif des élèves concernés pourrait prendre corps, mettant ainsi en perspective le pari d'une société démocratique et harmonieuse. Car l'idée d'une culture idéale élevée avec un contenu pratique comme

horizon, est une idée mobilisatrice, chacun dans la perspective de son perfectionnement peut y trouver les moyens de se réaliser et par conséquent aider la société elle-même à l'être tout autant. Ainsi, l'éducation est le meilleur moyen d'émanciper l'individu tout en émancipant de surcroît la communauté.

2.3. La refondation de l'espace public et politique

L'espace public de la sous-région de l'Afrique Centrale, comme beaucoup d'ailleurs, est hélas hanté par des fantômes des âmes arrachées trop atrocement et brutalement à la vie, en raison souvent de leurs opinions politiques. À tel point que leurs spectres murmurent toujours dans le silence de cette « densité du vide » (E. Levinas, 2004, p.104) de chaque espace public. En effet, arrachées à la vie souvent injustement, leurs mémoires, soit n'ont jamais été honorées, soit l'ont été mais de façon hypocrite. Comme l'expliquent les traditions de cette sous-région, un espace hanté, est un espace qui nourrit la peur, et certains cyniques l'ont bien compris, la peur est devenue l'arme au service de la confiscation arbitraire du pouvoir. Dans ce contexte, on mesure le travail de fond qui attend d'être fait, faute de quoi, il est possible que cette « présence de l'absence » continue, à tort ou à raison, à supplier la parole et l'action, tant que la réalité continue ou continuera à abolir tout vocable. Cette sous-région a pourtant suscité dans relativement un proche passé, au tournant des années 1990, beaucoup d'espoirs. Mais ils ont été très vite déçus. Pourquoi ? Parce que sans nul doute on a cru qu'il suffisait « de concevoir un espoir, pour déclencher un avenir. » (Levinas, *Ibid*., p.153). Alors, il nous faut être lucide, car il se pourrait que l'avenir ne soit, comme le suggère Levinas, « qu'une résurrection du présent » (*Ibid*. p.157). Dans ce cas, quel est ce présent théorique construit d'un espace public et politique que nous voulons ressusciter pour qu'il devienne l'avenir ?

À notre avis, ce présent est celui contenu dans l'article 21 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* déjà cité à l'introduction de cet article, car « : La volonté du peuple [étant a priori] le fondement de l'autorité des pouvoirs publics », son espace public et politique ne peut qu'être régi que par un système d'obligations réciproques, dans lequel chaque citoyen est en droit, suivant l'expression d'Emmanuel Kant, d'en faire un « *usage public* de sa raison » et/ou un « *usage privé* ». Il entend « par *usage public* de sa propre raison celui qu'en fait quelqu'un, en tant que *savant*, devant l'ensemble du public *qui lit*. J'appelle *usage privé* celui qu'il lui est permis de faire de sa raison dans une *charge civile* qui lui a été confiée ou dans ses fonctions. » (E. Kant, 2006, p.45). En effet, si dans le premier usage, la liberté est totale donc illimitée, dans le second, notamment dans le cadre d'une profession, un professionnel peut voir sa liberté être restreinte ou limitée. C'est ce que permet la déontologie professionnelle avec ses obligations. Toutefois, ce même professionnel peut,

> « en tant savant qui, par ses écrits, s'adresse au public proprement dit, c'est-à-dire au monde […] jouit, dans l'*usage public* de sa raison, d'une liberté illimitée de se servir de sa propre raison et de parler en son propre nom. » (E. Kant, *Ibid*. p.47).

Il va sans dire que l'espace public et politique démocratique résulte de cette articulation et de la capacité qu'a chaque citoyen de faire usage de ces deux modalités de la raison. Encore faut-il qu'il soit éduqué pour cela. En conséquence, la refondation souhaitée pour cette sous-région de l'Afrique Centrale de son espace public et politique ne peut manquer de tenir compte de ces considérations. Il devrait être guidé, et ce, au nom de la dignité de la personne et de l'obligation inconditionnelle qu'elle implique, le devoir qu'à chacun de la respecter, par un principe fondamental que nous reprenons ici du philosophe britannique J S. Mill (1990, p.74-75) :

> L'objet de cet essai est de poser un principe très simple, fondé à régler absolument les rapports de la société et de l'individu dans tout ce qui est contrainte ou contrôle, que les moyens utilisés soient la force physique par le biais de sanctions pénales ou la contrainte morale exercée par l'opinion publique. Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. Un homme ne peut pas être légitimement contraint d'agir ou de s'abstenir sous prétexte que ce serait meilleur pour lui, que cela le rendrait plus heureux ou que, dans l'opinion des autres, agir ainsi serait sage ou même juste. Ce sont certes de bonnes raisons pour lui faire des remontrances, le raisonner, le persuader ou le supplier, mais non pour le contraindre ou lui causer du tort s'il agit autrement. La contrainte ne se justifie que lorsque la conduite dont on désire détourner cet homme risque de nuire à quelqu'un d'autre. Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain.

Ce principe, précise John Stuart Mill, ne peut « s'appliquer qu'aux êtres humains dans la maturité de leurs facultés » (*Ibid*. p.75). Ce qui montre encore une fois, le rôle fondamental de l'éducation comme préalable dans ce contexte. Tant qu'une partie de la société de cette sous-région sera maintenue volontairement ou non en « minorité » au sens kantien, c'est-à-dire dans leur incapacité de se servir de leur entendement, de leur raison faute d'éducation de qualité, il sera difficile d'entrevoir un espace public et politique démocratique. Il est bien urgent de faire de l'accès à la « majorité », encore au sens kantien, c'est-à-dire l'usage à bon escient de sa raison (entendu ici notre capacité de penser et de juger par soi-même, d'être autonome) mais

aussi au sens aristotélicien (déjà décliné à l'introduction de cette recherche) en tant que sagesse ou savoir pratique. C'est ce qu'Aristote appelait dans *Ethique à Nicomaque* la *phronèsis* comme un savoir d'une autre sorte, comme l'analyse Gadamer, parce que d'abord « orienté vers la situation concrète » (1996, p.37). Ainsi, ce savoir « doit par conséquent saisir l'infinie variété des « circonstances » (*Ibid.* p.37-38). On mesure alors combien l'éducation et la formation sont les deux clefs qui ouvriront l'espace public et politique à l'exercice démocratique du pouvoir. Considérée comme une priorité vitale, la sous-région devrait y consacrer un pourcentage conséquent du produit intérieur brut (PIB) de chaque pays, si elle veut laisser aux générations à venir la possibilité d'instaurer un espace public et politique fondé sur le respect de la dignité humaine et de ses droits inaliénables.

3. Le jeu électoral, ses joueurs et ses règles du jeu

Quand elles ont lieu, les élections dans cette sous-région sont généralement entachées d'un déficit de crédibilité. Les raisons profondes de cette situation se situent, à notre avis, sur deux niveaux :

1) *la dénaturation du jeu et ses règles*. En effet, « le rendez-vous de l'isoloir - quand isoloir il y a – doit être l'aboutissement d'un processus d'apprentissage du pluralisme, non son prélude » (V. Hugeux, cité par Z.C. Bowao, 2014, p.44). Or, ce processus d'apprentissage du pluralisme n'est, ni garanti, ni favorisé, au contraire. Ce qu'on observe, c'est que les pouvoirs en place organisent le jeu électoral (ce qui est a priori normal) mais le problème vient de ce qu'ils fixent eux-mêmes les règles du jeu, les compétiteurs, les arbitres, le public et le trophée. Ce qui enlève en réalité au jeu, son contenu et ses enjeux. Ignorant volontairement le principe d'alternance, que « chacun commande et accepte d'être commandé », ces pouvoirs méprisent le jeu libre, un jeu où tous les joueurs auraient les mêmes chances, est une gageure. Pire, profitons de l'ignorance de leurs compatriotes, leurs pratiques prennent des proportions qui éthiquement interroge :

> Par exemple, une construction d'un dispensaire ou d'une maternité dans un village est ressentie par les communautés villageoises comme un acte de générosité personnelle du président et non comme un droit. En retour, ces communautés se doivent d'exprimer au pouvoir leur reconnaissance souvent par des cadeaux (moutons, bœufs, chevaux, etc.) et des votes pour lui. (A. Y. Sawadogo, 2008, p.99).

2) *Les joueurs et la structure lignagère de la société*. Non seulement, les joueurs ne préparent pas le jeu dans les mêmes conditions, ils n'ont pas accès de façon équitable aux structures d'entraînement (les médias qui permettent de faire campagne sont confisqués), mais également ceux qui sont, *a priori*, « les faiseurs du jeu » ne choisissent pas leurs champions en fonction du contenu du

projet (le déficit d'éducation y est pour beaucoup) mais en raison des appartenances lignagères. Dès lors, selon la taille des territoires que ces appartenances couvrent, la densité des populations qui les constituent, elles deviennent des indicateurs pour prédire la qualité et la nature du résultat. C'est cette logique qui fait que des connaisseurs de cette sous-région peuvent dire qu'un tel ou un tel ne gagnera pas dans telle ou telle partie du pays ou dans telle ou telle ville ou circonscription. Et quand cette logique est contredite par les résultats, le joueur concerné et « les faiseurs du jeu », c'est-à-dire la population, crient d'emblée à la fraude, ce qui génère généralement des contestations et menace parfois la paix civile. Quand on regarde de près les raisons pour lesquelles ces contestations prennent ces tournures, on remarque que ce n'est pas tant le fait d'avoir perdu l'occasion d'accéder à une parcelle de pouvoir et le prestige qui lui est associé, mais qu'« il s'agit de l'accès aux rentes, de la capacité d'en créer de nouvelles, de la possibilité de redistribuer, de se créer ainsi et fidéliser une clientèle, sans parler […] de la possibilité d'accumuler une fortune personnelle. » (*Futurs africains*, 2003, p.90). Cette confusion amène souvent le pouvoir en place et ses acolytes à penser qu'ils sont l'État, de là, ils le gèrent comme un bien personnel. La rente étant alléchante dans cette sous-région, le jeu électoral devient alors le spectacle où se joue soit la comédie, soit le drame d'une pièce dont les enjeux souterrains débordent l'élection et les populations concernées. On admettra qu'en effet,

> l'élection ne fait pas la démocratie. Laquelle suppose un système éducatif efficace, une justice indépendante, une administration impartiale, une presse libre, le respect du droit des minorités et un minimum de sécurité, physique comme alimentaire (V. Hugeux, cité par Z.C. Bowao, 2014, p.44).

On le voit, ce qui manque le plus dans cette sous-région, c'est en réalité, ce que « suppose » la démocratie, ce sur quoi elle se fonde. Or, ce sur quoi elle se fonde, est justement ce que l'éducation et la formation rendent possible. Il est clair, sans être pessimiste, qu'il faudra bien des générations, grâce au pari de l'éducation, à la condition d'y consacrer dès maintenant des moyens conséquents, pour réussir cet apprentissage du jeu démocratique, ses principes et ses règles. Ainsi, contribueront-ils à ouvrir un espace public et politique plus sain, où chacun pourra suivant ses talents, ses compétences, ses aspirations, devenir ce chaînon par lequel le développement de la société passera.

Conclusion

Cette recherche nous a permis d'analyser la question des conditions qui permettraient que « la volonté du peuple » devienne concrètement le fondement de l'exercice démocratique du pouvoir en Afrique Centrale. Le jeu électoral étant une condition nécessaire mais pas suffisante pour cet exercice démocratique du pouvoir, alors nous avons

tenté de montrer, en essayant de comprendre les forces d'inertie inhérentes à la culture et au contexte, que l'exigence d'un nouvel agir appelle des nouveaux fondements éthiques. Étant entendu que cette exigence ne prendrait corps qu'à partir du moment où les conditions de possibilité ici identifiées, à savoir : repenser la structure ontologique qui rythme la vie sociale, le paradigme de l'éducation et de la formation de l'Homme et la refondation de l'espace public et politique, trouvent leur effectivité. De là, la dignité humaine et les droits inaliénables qui lui sont associés, notamment le droit de délibérer sur le choix de société espéré et la personne susceptible de l'incarner suivant les règles du jeu connues et garanties pourront redessiner l'espace public et politique de la sous-région. Dans cette perspective de préparation et d'adaptation à un nouvel espace public et politique dans l'avenir meilleur, l'urgence d'une éthique qu'exige ce nouvel agir est fondamentale. Dans la mesure où « l'être humain », pour reprendre les mots de Hans Jonas, étant « le pôle de référence le plus fondamental du vivant », et pour cause, parce qu'« il possède le caractère précaire, vulnérable, révocable – le mode tout à fait particulier du *périssable* – propre à tout *vivant*, auquel seul se laisse appliquer quelque chose comme une protection… » (H. Jonas, 1990, p.193), il mérite des institutions responsables capables de le lui garantir. Telle est la nature même du changement qui devrait résulter une fois que les conditions de possibilité dégagées dans cette recherche deviennent effectives. En effet, « cette responsabilité de l'homme envers l'homme », comprise ici comme un devoir nous oblige à l'égard de la postérité. C'est pourquoi cette conscience éthique, non seulement, mérite d'être enseignée pour qu'elle pénètre la conscience des enfants et qu'à leur tour ils la transmettent ainsi augmentée aux générations qui les succéderont mais aussi d'être instituée. À ce titre, il est fondamental que chaque pays de cette sous-région se dote de façon constitutionnelle un organe éthique, en plus du Conseil d'Etat et de la Cour Constitutionnelle. Cet organe garantirait aussi bien l'impartialité du jeu électoral, ses règles et leur bonne application, les droits et devoirs des joueurs que les lois et décisions de l'exécutif. Cette instance élue par les corporations instituées de toute la société (les milieux universitaires, économiques, juridiques, de la société civique, associatifs…) en raison des compétences avérées et du sens profond du bien commun de chacun de ses membres, et aurait le droit de délibérer sur les lois et décisions qui engagent la vie de la cité. Ainsi, toutes corporations instituées ou des citoyens organisés peuvent la saisir - bien plus - elle peut s'auto-saisir suivant la nature des problématiques qui concernent le bien commun, les droits inaliénables de chaque vivant, la vie de la cité et sa postérité. Ces délibérations sont dès lors irrévocables et obligent l'exécutif. Tel est l'horizon d'un espace public et politique à faire advenir dans cette sous-région de l'Afrique Centrale au bénéfice de l'Homme et du vivant.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 2007 : *Ethique à Nicomaque*, Paris, trad. J. Tricot, Vrin.

BOWAO C.Z., 2014 : *L'imposture ethnocentriste, Plaidoyer pour une argumentation éthique du politique*, Brazzaville, Les éditions Hemar.

FOUCAULT M., 2001 : *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil.

GADAMER H.-G., 1996 : *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.

HENSBROEK P. B.V., 2011 Août-Septembre : Le « tournant démocratique » dans la philosophie africaine contemporaine, Dans Philosopher en Afrique, *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, éd. Minuit, N°771-772, p.651-663.Hersch J., 1993 : *L'étonnement philosophique, Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard/ Folio essais.

JAEGER W., 1964, *Paideia*, Paris, Gallimard.

JONAS H., 2009 : *Le principe responsabilité*, Paris, Champs essai.

KANT E., 1981, *Traité de pédagogie*, Paris, trad. J. Barnier, Hachette.

---- 2006, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris, trad. J.-F. Poirier & F. Proust, Garnier Flammarion.

LEVINAS E., 2004, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.

LORENZ K., 1970, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Seuil.

---- 1985, *L'homme en péril*, Paris, Flammarion.

MASSOLO D.A., 2011 (Août-Septembre), « Les devis de la modernité : l'Afrique et la nouvelle communauté invisible. Dans Philosopher en Afrique », *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, éd. Minuit, N°771-772, pp.687-699.

MILL J. S., 1990 : *De la liberté*, Paris, Gallimard.

MONGO B., 1999 : *Trop de soleil tue l'amour*, Paris, éditions Julliard.

MOREAU D., 2009, « Nietzsche et le cercle des éducateurs, in P. Billouet, *Figures de la magistralité, Maître, élève et culture*, Paris, L'Harmattan.

MORIN E., 2002, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil.

POPPER K., 2011, *A la recherche d'un monde meilleur*. trad. J.-L. Evard, Paris, Les Belles Lettres.

SALL A., 2003, Présentation d'une réflexion collective. Futurs africains (dir.) Dans, *Afrique 2025. Quels futurs possibles pour l'Afrique au sud du Sahara ?* Paris, Karthala.
SAWADOGO A. Y., 2008, *Afrique : la démocratie n'a pas eu lieu*. Paris, L'Harmattan.
SMITH S., 2003, *Négrologie, Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Hachette littératures.
TEMPELS P., 2013, *La philosophie Bantoue*, Paris, trad. A. Rubbens, Présence Africaine.