



## CRITIQUE DE LA RAISON ORALE OU COMMENT DIRE LE LOGOS PAR MAMOUSSE DIAGNE, PHILOSOPHE

Dans l'annexe de ma Thèse d'État soutenue en 2003, je tente d'examiner à nouveaux frais une question qui a polarisé les débats des philosophes africains dans les années 1960-1970, et qui, au-delà de ses variations successives, pourrait s'énoncer ainsi : « Dans l'Afrique noire traditionnelle a-t-il existé ou non une philosophie dont il serait possible d'attester les traces dans l'héritage qui nous est transmis ? »

Lorsque j'en vins à publier la Thèse principale sous le titre *Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire*, en accord avec l'éditeur, j'ai accepté d'en détacher cette partie, en l'intitulant *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*.

C'est dire que le thème de cette Table ronde rencontre parfaitement les préoccupations qui ont été les miennes au cours de la vingtaine d'années que j'ai consacrée à cette recherche. Il convient cependant de dire tout de suite que la question de la philosophie n'était pas mon objet à proprement parler, mais le mode d'articulation des énoncés et les caractéristiques de leur transmission et de leur archivage dans les cultures traditionnelles africaines qualifiées comme des cultures orales. D'où le changement du titre au moment de la publication, auquel on a voulu donner une allure volontairement kantienne, pour lui faire dire : « *A quelles conditions et selon quelles modalités une civilisation qui ne dispose pas d'un support indépendant du locuteur comme l'écriture confectonne, transmet et archive son patrimoine ?* » Ce sont les résultats de la recherche mêmes qui nous ont amené à reprendre pour notre propre compte la question de l'existence ou de la non-existence de la philosophie dans l'Afrique traditionnelle, subodorant, dans les débats de toute une génération de philosophes (la mienne et celle qui la précède de peu), quelque chose comme un malentendu. Si donc le thème de cette Table ronde me donne l'impression de confronter, dans un même champ conceptuel oralité et philosophie, je ne peux qu'être ravi, car ce que je considérais comme le point aveugle du débat d'alors peut être mis en pleine lumière.

Poser la question de l'existence ou non de la philosophie en Afrique c'est, en effet, produire un énoncé qui n'est simple qu'en apparence. Veut-on dire par là que l'Afrique noire, dans sa tradition de pensée réfléchi, a produit un discours philosophique à l'instar de ce qui, à un moment donné, a émergé dans le champ occidental ? Ou que la philosophie, quelle que soit la définition qu'on lui donne, est celle qui, au terme d'une histoire plus ou moins mouvementée, fait partie du legs occidental, même si les penseurs du continent peuvent, selon des préoccupations et des modalités diverses cibler, par son entremise, des objets inédits, pouvant aller jusqu'à en subvertir le contenu ? En répondant positivement à la première question, on se trouve dans l'obligation de produire les fondements factuels et théoriques à partir desquels un concept classificatoire (celui de philosophie) sert à qualifier, dans deux traditions culturelles des traits assez pertinents pour asseoir une critériologie. En répondant par la négative, on devra invoquer plus que la simple réponse positive à la deuxième question, en allant au-delà du fait pour montrer pourquoi les traditions africaines telles que nous les connaissons, n'ont pas pu engendrer ce qui est connu et accepté sous le nom de philosophie. Que ce soit à titre provisoire ou non, cela n'importe qu'en second lieu, puisque, par là même on aura réglé la question de fait. Dans tous les cas, l'horizon du philosophe africain comportera une délimitation du concept de philosophie, soit suffisante pour y faire entrer les pensées africaines traditionnelles, soit exigeant un espace plus large dans lequel la philosophie coexisterait avec d'autres modalités du penser autres que philosophiques. Le statut et le nom qu'on lui donne alors ne vient qu'ensuite, sans aucun jugement de valeur ni aucune tentative de hiérarchisation.

La question de l'existence ou non d'une philosophie africaine traditionnelle peut être piégée par la non-exhibition des positions philosophiques de celui-là même qui la pose. Il occupe un lieu d'où il convoque l'interlocuteur qu'il somme de venir l'y trouver, délimitant par avance les positions d'interlocution. C'est pour cette raison, me semble-t-il, que cette question telle qu'on la pose souvent, n'est pas initiale. Elle suppose la réponse à une autre. Avant de se demander si l'Afrique noire traditionnelle a ou non pensé philosophiquement, il faut demander comment l'Afrique noire a pensé, quelles procédures elle a mis en œuvre pour ce faire, et par quels mécanismes (dont l'inventaire est à faire) elle est arrivée à dire ce qu'elle dit pour transmettre son patrimoine culturel. C'est précisément à ce programme que nous nous sommes attaché dans la *Critique de la raison orale*.

La première thèse que nous avons tenté d'y mettre en place, en essayant de lui donner la dignité d'un énoncé théorique est celle-ci : les civilisations africaines traditionnelles sont des civilisations de l'oralité. Et, consignait le poids de sa dette en cette circonstance, je dois dire que c'est une réflexion du sociologue béninois Honorat Aguessy qui m'a mis sur la voie. Étudiant les

religions africaines, il a signalé dans la cosmogonie fon l'importance d'une divinité de la parole, Lêgba, qui remplit des fonctions similaires à celles d'Hermès, avec cette particularité qu'il est un interprète et un intermédiaire entre les dieux dont il transmet les messages exclusivement oraux. De façon générale, la conception pneumatique de la création et le statut de la parole proférée constitue une donnée permanente dans les mises en scène des cosmogonies africaines. Comme cet auteur, en affirmant que les civilisations africaines traditionnelles sont des civilisations de l'oralité, on n'a pas voulu occulter le fait que l'écriture a été présente sur le continent, comme les hiéroglyphes en Égypte ou l'écriture Bamoun ou Vaï au Cameroun. Mais il s'agit là de faits marginaux, ou de moyens servant à préserver certains secrets, comme le savoir sacré ou la chronique de la dynastie royale. Dans tous les cas, l'écriture étant un phénomène insuffisamment pertinent pour caractériser ces cultures, on est fondé à parler au moins de civilisations à dominante massivement orale, avec les conséquences qu'il conviendra de tirer rigoureusement le moment venu.

Si toute civilisation est confrontée à trois soucis, à savoir l'élaboration, la gestion et la transmission de son patrimoine, en posant la question d'allure kantienne (A quelles conditions et selon quelles procédures), nous avons été mis en présence d'un fait décisif. Ces procédures ne sont pas du même type selon qu'on a affaire à une culture orale ou à une culture scripturaire. Si, dans le second cas, l'existence d'un support indépendant du sujet énonciateur des messages garantit la pérennité de ceux-ci et a des effets indéniables sur les trois opérations signalées, il n'en va pas de même dans une culture dont la fragilité demeure une caractéristique fondamentale. Ces opérations dépendent ici d'un locuteur dont le message est déjà surdéterminé par la densité de sa présence physique, par le pathos de sa voix en situation de performance, mais encore par toute la mimique et la gestuelle dont les Dogon disent qu'elles sont les « tambours d'eau de la parole ». De cette parole incarnée, il faut dire que le support est surtout soumis à la maladie, à la décrépitude et à la mort.

Pour le dire en un mot, si toutes les civilisations savent qu'elles sont mortelles, en un sens légèrement différent de celui que Valéry donnait à cette expression, toutes n'y sont pas exposées de la même manière et toutes n'y répondent pas avec les mêmes moyens et selon les mêmes modalités.

En particulier, dans une civilisation de l'oralité, il faut le dire avec force, l'Oubli n'est que l'autre façon de désigner la Mort. On connaît le fameux mot du sage Amadou Hampâté Bâ, qui souligne ce fait en même temps qu'il indique l'urgence d'une tâche : « *En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle* ».

Voilà, métaphoriquement exprimé, le grand défi auquel, plus que toutes les autres, les cultures orales sont confrontées : faire en sorte que les bibliothèques ne brûlent pas. Et, du fait qu'elles ne disposent pas de l'alternative qu'ouvre la constatation de Hampâté Bâ, à savoir le transfert dans un autre système d'archivage, il faut bien qu'elles forgent des dispositifs originaux ne figurant pas dans l'arsenal des civilisations scripturaires, ou n'y ayant pas la même place et la même fonction. Au terme de longues investigations, nous avons pu mettre en évidence qu'il en était bien ainsi : il existe dans les civilisations africaines des facteurs et de procédés irréductibles à ceux qui sont présents dans une culture écrite.

Parmi ces procédés, il y en a un qui nous a paru si fondamental qu'il nous a paru satelliser les autres et structurer tout le champ de ce qu'il est convenu, à la suite de certains auteurs de désigner par le terme d'« orature ». Nous l'avons appelé le « procédé de dramatisation », en signe de reconnaissance à Michel Serres qui, dans un texte écrit en hommage à Jean Hippolyte a produit cette phrase heuristique : « *Dans une civilisation de tradition orale, la dramatisation est la forme véhiculaire du savoir* ». Débordant le champ d'application de cet énoncé qui se limitait à la remémoration du théorème de Pythagore, nous avons traqué le procédé de dramatisation depuis les récits fragmentaires comme le proverbe et la devinette, jusqu'au savoir profond véhiculé par le récit initiatique, en passant par le conte et le récit d'argument historique. Dans chacun de ces genres oraux, nous avons mis en place et tenté de vérifier la pertinence d'une unique hypothèse : une idée étant donnée, au moyen de l'image et de la mise en scène (soit une histoire de longueur variable, avec des personnages plus ou moins typés) elle est « habillée », illustrée, validée et estampillée par une tradition narrative pour, au terme de tests probants, être reçue dans le patrimoine culturel.

Mettre en scène l'idée, ce qui revient à la « Jouer » ou la faire jouer par les personnages d'un récit confectionné à cet effet, telle est la riposte que les cultures orales (et pas seulement celles de l'Afrique) ont trouvée pour déjouer leur ennemi mortel, l'oubli. Ce n'est pas un choix, mais le résultat des contraintes du fait oral lui-même. Potentielle dans les récits fragmentaires où la brièveté suffit pour garantir la rétention du message, la dramatisation se donne libre cours et se complexifie dans les récits plus amples, mettant constamment à l'ordre du jour la différence que Socrate instaurait entre « brachylogie » et « macrologie » dans . Mais le problème le plus important pour notre propos concerne la nature même de ce qui doit être préservé et que nous désignons par le terme générique du « mémorable », cette notion débordant chez nous le champ de l'historique. Dans

ce dernier, le récit se moule préférentiellement dans la forme de l'épopée qui, à son point culminant, est le point de rencontre avec la parole mythique dans le récit de fondation.

C'est l'étude de l'initiation, comme lieu du savoir profond, celui qui concerne les dieux, l'origine des hommes et des cités, bref le hors-temps où s'est jouée la scène primordiale, qui nous a permis de tirer les conclusions décisives pour notre propos. Le savoir initiatique s'inscrit d'emblée dans une matrice asymétrique de deux interlocuteurs que sont le Maître de l'initiation et le candidat à l'initiation. L'analyse systématique de deux récits, *Kaidara* et *Koumen* nous a permis d'isoler des lois fondamentales, comme la non interchangeabilité des positions d'interlocution, et le caractère a-critique de l'enseignement. Mais c'est surtout la règle d'or qui cadenasait l'institution initiatique, celle du secret, qui a fait l'objet d'un examen attentif. Notre conclusion : un savoir qui jouxte le sacré, n'use que de l'image pour des raisons essentielles, et se soustrait à toute possibilité de critique et d'autocritique ne saurait revendiquer la définition classique de la philosophie. Cheikh Anta Diop a vu dans l'institution initiatique l'un des obstacles majeurs au développement de la science, qui a fait perdre à l'Afrique l'avance acquise par l'Égypte. Dès sa naissance, la philosophie pose comme exigence la pratique de la définition univoque et donc la lutte contre l'image, source inévitable de surdétermination sémantique. Son émergence s'est accompagnée d'une désacralisation de l'ancien logos et de la possibilité de principe donnée à chacun de soumettre toute opinion au libre et public examen sur l'Agora. Le passage de l'Apologie de Socrate brise la clôture même de l'initiation, en liquidant tout mystère et tout secret. En posant la permutableté en droit des positions d'interlocution, il fait du lieu d'où se profère le logos philosophique un lieu vide pouvant être occupé par un sujet quelconque.

Les circonstances historiques très particulières qui ont rendu possible un tel état de fait sont difficilement reproductibles telles quelles ailleurs. C'est l'écroulement des anciens systèmes de représentations, avec l'émergence d'une entité inédite qu'est la cité. Il faut insister sur la contemporanéité extraordinaire du philosophe et du citoyen, et l'écriture utilisée pour la diffusion du savoir, conditions non réunies même pour l'Égypte. Et parce que les Grecs eux-mêmes n'ont pas philosophé de tout temps, on ne devrait éprouver aucune gêne à admettre que la philosophie, telle qu'elle est apparue dans les cités grecques des VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, constitue un tel accident de l'histoire qu'on est bien fondé à parler de « miracle ». Que cette particularité, par ce que je qualifie de chance inouïe de l'Occident, en soit venu à conquérir la planète n'autorise pas à parler de métaphysique bantoue ou de philosophie yoruba comme si cela allait de soi ou comme s'il y avait là un brevet d'humanité. Dans sa riche diversité, l'humanité ne résout pas les tâches qu'elle ne se pose pas, et n'a pas besoin de se poser selon le contexte. Partout et toujours, elle a bien pensé, mais en fonction des défis à relever et des moyens dont elle disposait. Entre autres, le système d'archivage du savoir qu'elle était en mesure de mobiliser conformément à ses objectifs.

Contextualiser la philosophie, c'est ce qui me paraît essentiel, pour penser la singularité de sa naissance, ainsi que les accidents de l'histoire qui en ont permis la diffusion et les enrichissements successifs. C'est, me semble-t-il, une perspective féconde pour comprendre que des hommes historiquement, géographiquement et pourquoi pas politiquement situés puissent penser philosophiquement hic et nunc ce qui constitue en propre leurs sociétés dans leur passé, leur présent et leurs projets. Nous avons-nous-mêmes tenté de le faire pour ce qui concerne les sociétés traditionnelles africaines, en tentant de mettre à leur juste place le statut et le fonctionnement de leurs savoirs et de leurs savoir faire, sans nous priver de signaler ce qui y constituaient de véritables impasses. A vrai dire la chance inouïe des penseurs africains actuels, placés au confluent de plusieurs héritages, est de bénéficier de ce que, dans un texte produit à l'occasion d'un autre colloque, je qualifie de « double mémoire ».

A côté de la *Critique de la raison pure* de Kant ou de l'*Ethique* de Spinoza, ils ont dans leur champ de réflexion les maximes du sage Kothie Barma Fall le sénégalais, contemporain de Descartes, et l'étonnante cosmogonie venue du fond des âges rapportée à Marcel Griaule par le dogon Ogotemmêli sur les falaises de Bandiagara. C'est tout ce legs qu'ils ont à penser et à repenser, à problématiser et à dépasser peut-être dans des synthèses inédites pour, à l'échelle de la mondialisation articuler en direction de leurs autres collègues un message qui n'aura de limites que celles de leur audace théorique.