

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Faculté des Lettres et Sciences Humaines (F.L. S.H)

-----o0o0o-----

Département de Philosophie

====



D.E.A DE LOGIQUE – EPISTEMOLOGIE

L'Universel et le Particulier :

Traduction, explication et commentaire de « *Philosophy and an African culture* » et « *Cultural Universals and Particulars* » de Kwasi Wiredu

PRESENTÉ PAR :
Abraham BRAHIMA

SOUS LA DIRECTION DE :
Abdoulaye E. KANE
Professeur Titulaire.

ANNEE ACADEMIQUE : 2004 - 2005

RESUME

L'indication de valeurs particulières comme « *idéal d'universalité* », à partir d'une classification verticale des cultures constitue, de nos jours, un aspect subtil des rapports de l'Occident avec le continent africain. A cet universalisme à sens unique, certains peuples d'Afrique, opposent un particularisme, voire un relativisme culturel poussé jusqu'à l'enfermement sur soi. Face à ce dilemme de la modernité africaine, le philosophe Ghanéen Kwasi Wiredu propose dans ses deux ouvrages : « *Philosophy and an African Culture* » et « *Cultural Universals and Particulars* » – traduits, expliqués et commentés dans ce mémoire – une synthèse dynamique de l'universalisme et du particularisme, qui sont, selon lui, des éléments constitutifs de toute culture. L'Afrique ne peut participer efficacement à l'édification de la « civilisation de l'universel » que si elle assume, de façon sereine et responsable, ses valeurs endogènes en y intégrant tous les apports de la modernité, notamment ceux impliqués dans la science et la technologie. C'est d'une telle synthèse que jailliront les ressources nécessaires pour un développement véritable, durable et irréversible.

Au-delà de l'analyse de la question du particulier et de l'universel selon la perspective de Kwasi Wiredu, ce mémoire vise à renforcer l'intégration universitaire par une meilleure connaissance des philosophes africains de langue anglaise dans l'espace académique francophone.

PRESENTATION DE L'AUTEUR

Kwasi Wiredu est né en 1931 à Kumasi au Ghana. Après ses études universitaires, il se rendit en Grande Bretagne où il obtint en 1960 un doctorat en Philosophie sur le thème « *Connaissance, Vérité et Raison.* » Il y resta pour enseigner à l'université de Staffordshire (actuelle Université de Keele.) Un an après, il revint dans son pays pour y enseigner la philosophie à l'Université du Ghana (Legon). Il y resta 23 années - dont une à l'université d'Ibadan au Nigeria (1984) – et y occupa notamment les fonctions de Chef du Département de Philosophie. Depuis 1987 il est professeur titulaire à l'Université de Floride du Sud, (Tampa, USA.) Ses principaux domaines d'intérêt sont la philosophie africaine, l'épistémologie, la logique, la métaphysique et la philosophie de l'esprit.

Le projet philosophique de Wiredu transparaît nettement dans son œuvre, dont on peut retenir, entre autres: *Philosophy and an African Culture* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), *Person and Community* (Washington : Council for Research in Values and Philosophy, 1982), *Cultural Universals and Particulars : An African Perspective* (Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1996.) Au-delà du débat houleux sur l'existence ou non de la « philosophie africaine », il pose simplement que l'Afrique ne peut se prévaloir d'une tradition philosophique au sens plénier du terme en rejetant tout apport du monde extérieur. Kwasi Wiredu a lui-même, pour ainsi dire, assimilé tout au long de ses études, les contours majeurs et les méandres de la pensée occidentale, tout en restant profondément fidèle aux valeurs constructives de son Ghana natal. C'est à une telle synthèse que cet éminent philosophe appelle les hommes de culture africains en général et les philosophes en particulier. Une telle option constitue selon lui, un passage obligé, eu égard aux contingences historiques – notamment les effets de la colonisation - qui continuent de marquer l'âme et la pensée des Africains. Selon lui, la tâche primordiale de la philosophie en Afrique est de procéder à une «*décolonisation des structures mentales* » investies et subjuguées par les schèmes de pensées hérités de l'Occident colonisateur. Il s'agit en somme d'une reprise en main lucide de leur destin intellectuel par les Africains. Un projet que l'on compare volontiers à celui envisagé par l'écrivain nigérian Wolé Soyinka et qui n'en diffère que par l'orientation disciplinaire. “*Philosophy and an African Culture*”, son premier ouvrage donne déjà le ton en proposant une synthèse dynamique des valeurs africaines endogènes avec les apports de la civilisation mondiale. “*Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*” vient délimiter davantage les contours de ce programme de retour aux sources sans crises inutiles, constitutivement lié à une appropriation lucide et responsable de toutes les potentialités scientifiques et technologiques disponibles dans le monde. Wiredu expose dans ce dernier ouvrage une approche complémentaire de l'universalisme et du particularisme qui résulte de la similitude biologique fondamentale des êtres humains.

INTRODUCTION

Dans le contexte de la philosophie africaine « *en plein processus d'élaboration* »¹ la convergence des idées, la complémentarité des compétences, le partage des connaissances et leur enrichissement subséquent sont une nécessité vitale. « *S'il est vrai, qu'il n'y aura pas d'unité africaine sans politique commune et sans économie commune, l'Afrique ne saurait se réaliser non plus sans un effort massif pour une cohésion et une promotion de la pensée, non seulement parmi ses élites, mais aussi dans toutes les couches des sociétés qui la composent.* »² Mais comment promouvoir la pensée et assurer sa cohésion, échanger, partager des points de vue, discuter et rejeter ce qui paraît nuisible au progrès, si les particularités culturelles rendent difficile voire impossible toute initiative de dialogue fructueux? Comment l'Afrique peut-elle contribuer efficacement à l'édification de la "civilisation de l'universel"³ si, par le simple fait des disparités linguistiques, la recherche universitaire y reste globalement cloisonnée et que les étudiants – et les enseignants – d'universités francophones ignorent, par exemple, tout de la production scientifique de leurs collègues anglophones pourtant situés dans la même sous-région?

Il faut donc, en attendant d'écrire ou de transcrire le cas échéant, dans nos langues nationales⁴ le fruit théorique de nos productions scientifiques, commencer ici et maintenant, à forger les armes d'une « *acclimatation de la science et de la philosophie moderne au sol africain* »⁵, en créant les conditions d'une plus large diffusion des savoirs. En cela, l'inventaire des savoirs déjà constitués, la récupération des corpus oraux les plus représentatifs de la pensée africaine, leur appropriation critique, leur valorisation et leur vulgarisation sont d'une importance capitale. L'urgence de la tâche et la voie à suivre nous sont d'ailleurs indiquées par la disparition progressive des représentants authentiques des traditions orales africaines. De plus en plus, le chercheur africain devra renoncer à vouloir lire l'histoire de l'Afrique, sa pensée profonde, sa culture, ses formes d'organisations sociales, politiques, religieuses et artistiques, dans les récits oraux des témoins de cette Afrique de plus en plus lointaine et inaccessible. Il devra se résoudre à recourir, comme c'est le cas partout dans le monde aujourd'hui, aux textes écrits et aux autres supports matériels de la science et de la technologie modernes. La tâche du philosophe africain du XXI^e siècle sera moins le ressassement de corpus oraux – de plus en plus rares et de moins en moins

¹ « *La philosophie africaine, en tant que distincte des "visions du monde" propres aux sociétés traditionnelles africaines, est la philosophie produite par les philosophes africains contemporains. Comme telle, elle est encore en plein processus d'élaboration.* », Kwasi Wiredu, Philosophy and an African Culture, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 36.

² Alassane Ndaw, « Pensée africaine et développement », in Annales de la Faculté des Sciences humaines, Université de Dakar, N° III, Paris, PUF, 1973, pp. 9-19.

³ L'expression est de l'ancien président sénégalais Léopold Senghor. (Cf. Liberté 3. Négritude et Civilisation de l'Universel, Paris, Seuil, 1978).

⁴ Cheikh Anta Diop, Nations Nègres et Culture, Paris, Présence Africaine, 1955, (2^{ème} édition), pp 353-394.

⁵ Dans son ouvrage cité supra, Cheikh Anta Diop proposait « *d'introduire dans les langues africaines des concepts et des modes d'expression capables de rendre les idées scientifiques et philosophiques du monde moderne.* » Lui-même "s'est offert le luxe" (G. Balandier) de traduire en Wolof, dans le même ouvrage, des concepts mathématiques, des termes du vocabulaire scientifique, le principe de la relativité, un extrait d'Horace et la Marseillaise.

authentiques - que l'étude des textes de la philosophie africaine et, au mieux, sa transcription dans les langues locales, sous un mode qui la rende accessible à tous, en vue d'une assumption véritable et irréversible de la pensée, de la science et de la culture, conditions indispensables de tout progrès humain. C'est ce que nous avons entrepris, d'une certaine façon dans ce mémoire, à partir des textes d'un philosophe ghanéen, l'un des plus respectés de la scène philosophique africaine. Mais là ne réside pas tout l'intérêt de ce travail.

Selon F.C. S. Schiller, l'obstacle majeur à une confrontation de vues fructueuse en philosophie réside dans « *l'étonnante étiquette qui marque de façon remarquable, à l'instar d'un tabou, l'initiative qui consiste à s'interroger sur un philosophe pendant qu'il est encore vivant. L'on aurait pu mettre, pour de bon, un terme aux controverses interminables qui sont légion dans l'histoire de la philosophie si l'on avait pu poser quelques questions de clarification aux philosophes, de leur vivant.* »⁶ Constat discutable certes, mais pertinent, dont l'un des résultats immédiats à été l'initiative d'un groupe d'étudiants américains soutenus par leurs éducateurs, de créer une collection d'ouvrages essentiellement consacrée aux philosophes contemporains vivants.⁷ Appliquée au contexte africain, cette expérience pourrait se révéler très utile. Il est encore temps, en effet, pour la jeune génération de philosophes africains de recueillir tout ce qui peut l'être, du labeur des pionniers de la définition des cadres d'élaboration et des concepts fondamentaux de la philosophie africaine. Plus tard, ce sera peut-être trop tard.

Mais au-delà de cette volonté de valorisation du discours philosophique endogène, ce sont les conceptions épistémologiques de Kwasi Wiredu qui fondent véritablement le choix du thème de ce mémoire. Ce philosophe apparaît en effet, à nos yeux comme le modèle de la synthèse réussie entre la pensée traditionnelle africaine et la philosophie moderne en tant que discours scientifique. Dans un monde en pleine globalisation, la philosophie africaine ne peut plus se réduire à l'exaltation stérile de traditions déconnectées des exigences du monde moderne ou à la revendication poussée jusqu'à l'autarcie d'une pensée particulière, moins encore dans l'acceptation bête de toutes les valeurs de civilisations du monde occidental. Pour être efficient, le discours philosophique africain doit se tenir à égale distance du particularisme obstiné et de l'universalisme débonnaire, tirer profit des apports de la civilisation mondiale pour actualiser et transformer en profondeur ses propres valeurs culturelles. Pour Wiredu, la philosophie africaine sera la synthèse du particulier et de l'universel ou ne sera pas. Dans un entretien accordé à Kai Kresse en 2000, il affirmait qu'« *en Afrique, nous avons deux tâches importantes devant nous: d'abord, étudier nos propres philosophies et en corriger les erreurs d'interprétations , utiliser ensuite tous les*

⁶ Cité par Paul Arthur Schilpp, Préface à la Collection The Library of Living Philosophers, Northwestern University & Southern Illinois University, 1971, Vol. 5, (Quatrième Edition.)

⁷ Chaque volume de cette collection contient des exposés contradictoires de chercheurs et d'étudiants sur les thèmes de prédilection de chaque penseur, ses réponses aux critiques avec des commentaires inédits absolument remarquables par la lumière qu'ils projettent sur des aspects précis de la pensée dont l'auteur a affiné, entre-temps, certains contours. Cette initiative a permis l'édition « *en live* », depuis 1944, des écrits de John Dewey, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Etienne Gilson, Ernst Cassirer, George Santayana, Alfred North Whitehead et de bien d'autres philosophes.

*savoirs du monde moderne et les combiner avec ce que recèlent nos traditions philosophiques, ce qui est également très important... »*⁸ C'est de façon globale ce qu'il entreprend dans ses deux ouvrages auxquels nous nous intéressons ici et dans lesquels il exprime l'essentiel de ses conceptions philosophiques sur la «philosophie africaine», les conditions de développement de la science et de la technologie en Afrique, la communication, l'existence, le destin, la culture, la politique, la morale, la tradition, la démocratie, les langues africaines et la modernité. C'est la richesse de son oeuvre philosophique aussi bien que sa conception originale de l'universel et du particulier basée sur l'exigence d'une nouvelle culture scientifique et technologique en Afrique⁹, qui justifie l'orientation donnée à ce mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies intitulé: « *L'Universel et le Particulier : Traduction, Explication et Commentaire de "Philosophy and an African Culture" et "Cultural Universals and Particulars"* de Kwasi Wiredu. »

L'objectif de ce travail est de contribuer à une meilleure connaissance de la philosophie africaine de langue anglaise dans l'espace francophone. Il serait prétentieux toutefois de vouloir explorer dans leurs moindres détails tous les aspects de la philosophie de Kwasi Wiredu. Pour cela, il faudrait un cadre d'expression plus large que celui d'un mémoire de DEA. En attendant de développer cette oeuvre de façon plus exhaustive dans nos travaux ultérieurs, nous nous contenterons ici d'une traduction de l'introduction et de la première partie dans lesquelles l'auteur propose lui-même un résumé explicatif de chaque livre et en indique les grandes thématiques. Nous procéderons ensuite à une mise en perspective philosophique de l'universel et du particulier, en prélude à l'explication et au commentaire de l'œuvre de Wiredu à laquelle sera essentiellement consacrée la dernière partie de notre travail.

⁸ “*Language Matters ! Decolonization, multilingualism, and african languages in the making of African philosophy, Kwasi Wiredu in dialogue with Kai Kresse*”, in Polylog: Forum for Intercultural Philosophy 2, 2000, pp. 1-50.

⁹ La préoccupation qui a constitué jusqu'à présent l'arrière-fond théorique de nos modestes travaux d'étudiant, c'est l'analyse des conditions de promotion de la science et de la technologie en Afrique. Ainsi, dans notre mémoire de maîtrise, nous nous sommes inspiré des conditions qui ont favorisé le formidable essor scientifique et technologique de la Révolution Industrielle en Europe au XIX^e siècle, pour poser, entre autres, comme préalable au progrès dans ces domaines en Afrique, le renforcement de l'intégration disciplinaire dans l'enseignement supérieur. Le présent mémoire se veut aussi un exercice d'application et une illustration de cette exigence. Cf. Abraham Brahma, La recherche en Lettres et sciences humaines à l'Université Nationale du Bénin (1975-2000) : sens, portée et limites des mémoires de maîtrise. Contribution à une sociologie de la science, UAC, FLASH, DPS-A, décembre 2003. (Mémoire de maîtrise.) Ce travail d'"archéologie du savoir" nous a permis de mettre à la disposition des étudiants de ladite Faculté un document de référence inédit, contenant entre autres, une synthèse thématique complète, une analyse systématique des grandes problématiques, des statistiques sur l'évolution scientifique, la liste détaillée de tous les mémoires soutenus depuis la création de la Faculté en 1975 et des propositions pour une amélioration de la production scientifique.

Première Partie : « Philosophie et culture en Afrique»

I- Introduction

Les essais qui constituent ce livre forment trois grandes parties. Les quatre premiers chapitres traitent essentiellement de l'idée de philosophie africaine. Le problème principal que j'y pose, c'est ce que le philosophe africain contemporain doit faire de ses antécédents cognitifs traditionnels quand il entreprend d'élaborer une philosophie en accord avec les développements intellectuels du monde moderne. Au nombre des distinctions faites dans ces essais je souligne notamment la différence entre la pensée africaine en tant que discours populaire telle qu'elle est préservée dans les traditions orales et la philosophie africaine comme réflexion critique et individuelle, faisant usage de techniques logiques et conceptuelles modernes. J'insiste particulièrement sur le fait qu'on ne peut pas employer le vocable « philosophie africaine » pour désigner la pensée populaire traditionnelle africaine et je relève quelques conséquences d'une telle manière de faire. Dans « Comment on ne peut comparer la pensée traditionnelle africaine à la pensée occidentale » (Chapitre 3),¹⁰ en particulier, j'essaie de prouver que ces effets déplorables ne touchent pas seulement la philosophie mais compromettent également l'ensemble du processus de modernisation en Afrique. « Philosophie et culture en Afrique » (Chapitre I) pourrait même, à cet égard, paraître peu philosophique. Dans ce chapitre, je jette un regard critique sur la culture traditionnelle ghanéenne, l'analysant philosophiquement tout en essayant de distinguer les aspects dignes d'être préservés et stimulés de ceux qu'il vaudrait mieux abandonner.

L'importance d'une étude sérieuse de la philosophie traditionnelle africaine par les philosophes africains est maintenant très largement appréciée. Mais une réflexion attentive s'impose quant aux objectifs d'une telle étude. Celle-ci ne devrait pas consister à rassembler simplement des informations sur ce que nos ancêtres ont dit ou pensé ; nous devons essayer d'interpréter, clarifier, analyser et, le cas échéant, après une évaluation critique, assimiler et développer les corpus de pensée résultant d'un tel travail d'appropriation. Cette dernière partie de l'entreprise, à savoir, l'évaluation critique de nos philosophies traditionnelles, doit avoir des motivations théoriques et pratiques. L'aspect théorique de la question se passe de tout commentaire car il est évident que toute recherche philosophique se fonde sur une quête d'intelligibilité pure. Mais l'aspect pratique est en péril d'être survolé. L'Afrique contemporaine est à mi-chemin de son passage du mode de vie traditionnel à la société moderne. Ce processus de modernisation entraîne des changements non seulement dans l'environnement physique mais également au niveau des dispositions mentales de nos populations. Ces mutations se manifestent dans leurs croyances explicites et leurs coutumes, aussi bien que dans leurs habitudes et occupations ordinaires. Puisque la logique fondamentale qui sous-tend tout changement de vision du monde est matière à investigation pour le philosophe, il suit que l'évaluation philosophique de notre pensée traditionnelle est d'une grande

importance dans le processus de modernisation en cours sur notre continent. En conséquence, nous devons aborder la philosophie traditionnelle africaine avec une conscience vivement avertie de cette interaction particulière entre la pensée et l'action. Ce point de vue fait l'essentiel des deux autres essais du premier groupe d'essais : « Sur une orientation africaine de la philosophie » (Chapitre 2), et « Que peut la philosophie pour l'Afrique? » (Chapitre 4)

Pour apprécier la pertinence des conceptions d'un philosophe africain contemporain, il suffit de voir à quel point celles-ci lui permettent de s'engager fructueusement dans l'activité philosophique moderne tout en gardant une conscience authentiquement africaine. Si la philosophie africaine signifie la philosophie africaine traditionnelle, comme on s'accorde curieusement à le penser, alors nous pouvons oublier toute prétention à une pratique moderne de la philosophie. Dans la plupart des régions d'Afrique nous aurions, dans ce cas, à nous abstenir de disciplines telles que la logique symbolique et son interprétation philosophique; la philosophie des mathématiques, des sciences naturelles et sociales, la théorie de la connaissance associée aux disciplines que nous venons de citer et la philosophie morale, politique et sociale qui sont apparues dans le paysage du savoir comme des réponses spécifiques aux exigences des temps modernes. Nous devrions considérer toutes ces disciplines comme non-Africaines et nous contenter de ressasser les proverbes et les conceptions populaires de nos ancêtres. S'il arrivait malgré tout, que nous soyons conviés, par un certain caprice de l'esprit, à faire irruption dans ces disciplines modernes ; il faudrait alors que nous nous considérions comme nous aventurant dans des domaines extra-Africains.

L'approche qui fait l'objet de ce livre est diamétralement opposée à une telle conception. Il y a une philosophie africaine traditionnelle, et il y a une philosophie africaine moderne naissante.¹¹ La tâche de la philosophie africaine moderne sera de s'approprier toutes les valeurs contenues dans les disciplines ci-dessus citées et de les domestiquer, tout en cherchant à les enrichir par ses propres contributions. L'Africain contemporain doit faire tout ceci sans ignorer ses antécédents cognitifs traditionnels, pas plus qu'il ne devrait négliger les ressources de sa langue pour affiner et enrichir son labeur philosophique. Bien que pour des raisons historiques, il écrive en langue anglaise ou française, il n'y a pas de raison qu'il ne confronte, dans ses méditations philosophiques, les formulations de ces langues à celles de sa propre

¹⁰ Compte tenu de malentendus persistants, je me dois de préciser que le propos de ce chapitre n'est pas de récuser toute approche comparative, mais d'indiquer seulement qu'un certain genre de comparaison ne devrait pas être fait.

¹¹ Il y a, en Afrique contemporaine, une école de pensée qui perçoit la philosophie égyptienne antique comme la phase *classique* de la philosophie africaine. Selon ce courant, la pensée antique égyptienne était la source et l'origine de la philosophie grecque antique et, de l'ensemble de la philosophie occidentale. (Voir, par exemple, L. Keita, « *The African philosophical tradition* » et H. Olela, « *The African Foundation of Greek philosophy* » in Richard A. Wright (éd.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, 1977.) D'après un tel raisonnement, un Africain pratiquant aujourd'hui la philosophie telle qu'elle a été développée en Occident peut se considérer comme assumant simplement une tradition qui a été initiée par ses propres ancêtres dans les temps anciens. Tant mieux, si cela soulage sa conscience africaine dans ses investigations philosophiques modernes ! Mais au regard des problèmes historiques et conceptuels impliqués par une telle manière de considérer l'histoire de la pensée, il serait plus opportun de noter que, pour justifier la culture de la philosophie moderne en Afrique il n'est nullement nécessaire de se livrer à un tel exercice de généalogie, si intéressant soit-il.

langue. Ce point de vue est développé plus amplement dans le deuxième chapitre (pp 34-6). Je crois, pour ma part, qu'il s'agit-là d'une question digne de l'attention la plus vive de la part des philosophes africains.

Tous les autres essais – à l'exception des quatre premiers - traitent de la façon dont je pense que le philosophe africain moderne pourrait aborder les problèmes philosophiques. Actuellement les philosophes africains consacrent beaucoup de temps à parler de la philosophie africaine au lieu de la faire réellement. Il y a de bonnes raisons à cela. La recherche d'une conception satisfaisante de la philosophie africaine est partie intégrante de la quête d'identité qui a marqué la période post-coloniale. Mais il est nécessaire, à l'étape actuelle, d'équilibrer cette recherche d'une philosophie métro-africaine avec la préoccupation de faire avancer le labeur philosophique moderne lui-même; c'est la seule manière d'accélérer l'avènement d'une tradition philosophique africaine moderne.

Deux des essais évoqués dans le dernier paragraphe forment un groupe à part. Il s'agit de « Marxisme, philosophie et idéologie » (Chapitre 5) et « Eloge de l'utopisme. » (Chapitre 6) Ces deux essais sont une critique du Marxisme du point de vue du socialisme libéral. L'importance du socialisme marxiste en Afrique ne peut être niée, mais il est grand temps d'en faire un examen philosophique sérieux dans les cercles philosophiques africains.

Une préoccupation centrale parcourt le groupe d'essais suivant, qui constitue la dernière partie de ce livre: le concept de vérité. La question de la signification de la vérité est, je crois, d'un intérêt à la fois théorique et pratique. Elle apparaît un peu plus tôt dans le développement, en lien avec des préoccupations relativement plus pratiques, dans les chapitres 4, 5 et 6, et dans le troisième groupe d'essais ; elle est en outre annoncée au chapitre 7 : « Philosophie, Mysticisme, et Rationalité », un essai qui examine une expérience mystique comme mode de connaissance. La conception proposée dans les essais traitant directement du concept de vérité est que celle-ci n'est rien d'autre que l'opinion. Comme je le sais d'expérience, c'est une conception sujette à controverse et j'ai essayé de la présenter avec autant de clarté que je le puis.

Ma conception de la vérité ressemble quelque peu à celle avancée en 1927 par le philosophe et logicien Anglais Frank Ramsey pour qui, la question de la vérité ne peut en aucun cas être isolée du problème de l'assertion; cependant au chapitre 8 (page 120) je relève ce qui me paraît être une erreur dans cette conception que l'on appelle généralement théorie de la redondance vérifique. Ma conception présente une plus grande affinité avec la théorie de John Dewey selon laquelle la vérité est identique à l'assertion garantie. J'ai initialement émis mon point de vue dans « La vérité comme opinion » (Chapitre 8), notant quelques objections probables. Ensuite, dans une section substantielle de « Qu'est-ce que la philosophie ? » (Chapitre 10, section III, "Théorie de la vérité", pp 153-61) je place cette conception dans

le contexte des trois principales théories traditionnelles de la vérité¹² dans la philosophie occidentale, à savoir : les théories de la Correspondance, du Pragmatisme et de la Cohérence. A ce niveau, j'examine la conception générale de la philosophie que sous-tend la conception de la philosophie africaine exposée dans les quatre premiers essais du livre. Je m'efforce, en somme, de donner consistance à l'orientation pratique générale de ma conception de la philosophie. Je pense, qu'il est intéressant de souligner qu'une orientation pratique est entièrement compatible avec le niveau le plus élevé d'élaboration théorique et technique en philosophie. Dans le chapitre intermédiaire, dont le titre illustre déjà assez bien le contenu, « Etre, c'est être connu », j'expose une conception de la connaissance et de l'existence qui est presupposée dans ma conception de la vérité.

Une thèse philosophique peut habituellement être exprimée de façon tout à fait brève, comme en témoignent les exemples historiques suivants: Etre c'est être perçu; La matière est la possibilité permanente de la sensation; La réalité est une cohérence systématique; La signification d'une proposition réside dans sa méthode de vérification; L'esprit est antérieur à la matière; La matière est antérieure à l'esprit; Les choses en soi sont inconnaissables, seules les phénomènes peuvent être objets de connaissance; L'espace et le temps sont des formes de l'intuition; Le plaisir est la seule chose bonne en soi. L'élaboration de telles thèses, au-delà de l'étape de la clarification préliminaire, consiste en règle générale, à prévenir les malentendus en les anticipant. Cela n'est cependant pas toujours efficace. C'est généralement en réponse aux critiques qu'un philosophe s'efforce d'atteindre une intelligibilité plus grande dans l'exposé de ses conceptions. Ainsi le discours philosophique est essentiellement un dialogue, qu'il soit proleptique, prévoyant des objections ou contradictoire, répondant aux critiques.

Ma thèse selon laquelle la vérité n'est rien d'autre que l'opinion n'a pas échappé à cette règle et au chapitre 11 (« Pour défendre une opinion ») je réponds à une critique de ma conception par le Dr Odera Oruka, un vigoureux philosophe kényan. Au chapitre 12 (« La Vérité, un dialogue ») je prends quelques critiques inédites qui m'ont été faites, et j'anticipe sur d'autres dans l'espoir que je pourrais jeter un certain éclairage sur ce qui pourrait rester encore obscur dans ma conception. Cette mise en lumière est présentée sous la forme d'un dialogue dans lequel un Avocat, en ma propre personne, répond à une série d'objections d'un Critique. Ma conception court le risque de n'être pas totalement comprise sans la lecture attentive des chapitres 8, 9, 10 (section III "la théorie de vérité"), et des deux chapitres 11 et 12.

Ces essais ont été écrits de façon à intéresser les philosophes et tout autre lecteur en général, aussi bien en Afrique qu'au-delà. Dans cette perspective, les termes techniques qui ne pourraient pas être expliquées dans le courant du texte ont été omis exprès. Les essais qui constituent les trois principales parties du livre s'accordent et se complètent étroitement, comme je l'ai indiqué ci-dessus. J'espère que dans l'ensemble ils fournissent la caractérisation adéquate ainsi qu'un bon modèle de ce doit être la philosophie

¹² Noter, la différence de connotation du mot "traditionnel" tel qu'il apparaît dans les phrases "philosophie traditionnelle

moderne en Afrique. Pour la philosophie africaine en général, mon souhait est que des centaines de fleurs bourgeonnent et s'épanouissent.

II- Philosophie et culture en Afrique

L'étude de la culture africaine a été entreprise, en général jusqu'à présent, dans une perspective anthropologique. L'on ne peut nier que cela a permis une plus grande intelligibilité, mais au nombre des exigences imposées par la transition culturelle de l'Afrique contemporaine il y a une nécessité pressante d'analyse critique et constructive de nos cultures. La responsabilité de la philosophie à cet égard est évidente ; c'est pourquoi dans le présent chapitre j'essaie de soumettre à une analyse philosophique conforme à cette exigence une culture africaine particulière, celle du Ghana. Différents aspects de cette même question feront l'objet des trois prochains chapitres.

Je souhaite commencer par attirer l'attention sur trois maux qui peuvent affliger toute société humaine. Il s'agit de l'anachronisme, de l'autoritarisme et du surnaturalisme. Qu'il me soit permis d'expliquer rapidement comment je vais interpréter chacun de ces différents 'isms', qui peuvent à première vue paraître obscurs, ambigus ou tout à fait inconvenants. Le sens que je donne ici au mot "anachronisme" représente une extension assez nette de la conception ordinaire. Je me propose d'appeler anachronique tout ce qui survit au-delà de sa convenance avec les besoins et aspirations du moment. L'anachronisme devient alors l'incapacité de percevoir des choses anachroniques pour ce qu'elles sont et de les rejeter ou les modifier, pour les adapter aux exigences actuelles. Diverses habitudes de pensée et d'agir peuvent devenir anachroniques dans le contexte du développement d'une société donnée; mais une société entière peut aussi devenir anachronique par rapport au monde entier si les façons d'y vivre sont principalement anachroniques. Dans le dernier cas, il ne s'agit évidemment pas de mettre au rebut une telle société, mais plutôt de la moderniser. Chaque société souffre probablement d'un certain degré d'anachronisme, mais ce qu'implique le vocable société "sous-développée" ou l'euphémisme "en développement", c'est que celle-ci souffre doublement de cette maladie. Je m'intéresserai ici à l'anachronisme *dans* une société, plutôt qu'à l'anachronisme *de* cette société; quoique les mêmes choses puissent être anachroniques dans chaque cas, les nuances ainsi faites donnent une orientation différente à la discussion.

Il est beaucoup plus difficile de définir l'Autoritarisme. En parlant d'autoritarisme ici je ne pense pas seulement aux questions politiques; l'aspect politique est un aspect de la vie sociale, mais pas forcément le plus fondamental. Les aspects vraiment fondamentaux de la vie sociale sont ceux qui se rapportent aux relations interpersonnelles, sur lesquelles je reviendrai en temps opportun. Ce que j'entends par autoritarisme peut être énoncé d'une manière approximative comme suit: toute disposition humaine qui

africaine" "philosophie traditionnelle occidentale".

amène quiconque à faire ou souffrir quelque chose contre son gré ou qui entrave la réalisation de ses aspirations profondes. Cette définition pourrait être considérée comme trop large. On pourrait m'objecter qu'aucune société ordonnée n'est possible sans une certaine forme d'autorité constituée capable de juguler les volontés individuelles réfractaires ou déviantes. Quiconque souhaite émettre ce genre d'objection dispose d'une riche tradition de pensée philosophique Occidentale et non Occidentale. Je vais cependant couper court en faisant une concession. Nous pouvons dire, à l'étape actuelle, que fouler aux pieds de manière *injustifiée* la volonté d'un individu est autoritaire. Cette conception est suggestive, par le fait qu'on y a impliqué un certain sens de la valeur primordiale et de l'importance de la volonté humaine, de sorte que toute personne qui lui ferait entorse soit amenée à se justifier. Je pense, pour ma part, que plus l'on réfléchit avec rigueur aux fondements possibles d'une telle justification, plus l'exigence de développement harmonieux de la volonté individuelle implicite à notre définition préliminaire devient importante. En effet, n'est-il pas possible ce que nous considérons comme volonté réfractaire soit, après tout, une volonté dont le développement a été plutôt entravé par les conditionnements sociaux? La pertinence de cette dernière considération s'accroît quand on admet qu'il est tout à fait inimaginable pour une société du type "Meilleur des Mondes" d'exister sans que personne n'ait à faire ou souffrir quoi que ce soit contre son vouloir; mais une telle société serait en effet l'expression de l'autoritarisme le plus repoussant puisque la volonté de chacun serait ordinairement le résultat des suggestions et manipulations de la part des autres.

La sagesse conventionnelle, comporte même une distinction qui reflète à l'envi le point de vue que nous venons d'émettre. En effet, on est en effet accoutumé à distinguer l'éducation de l'endoctrinement. L'éducation est le genre de formation de l'esprit qui permet aux personnes d'opérer des choix raisonnables délibérés. L'endoctrinement, d'autre part, est un moulage de l'esprit qui astreint aux options programmées. C'est dans le premier cas que le concept de libre-arbitre prend toute sa valeur. Un esprit endoctriné peut faire des choix 'libres', mais seulement en un sens superficiel. La volonté est, dans le cas d'espèce, le résultat de machinations externes.

Cette distinction entre l'éducation et l'endoctrinement a des implications toutes conventionnelles. Toute formation prévue pour permettre à des personnes de faire des choix raisonnables et délibérés doit viser à leur permettre de percevoir, par rapport à un problème précis, autant d'alternatives pertinentes possibles. En effet, il n'est pas de choix véritable sans alternatives possibles et l'omission ou la dissimulation d'une alternative appropriée efface toute option potentielle. Cela dit, si nous évaluons certaines pratiques à la lumière de cette considération, nous devrons admettre que nous restons souvent en deçà de cette exigence, et que notre conception de l'éducation, particulièrement dans les premiers moments de l'existence, devrait être plutôt décrite, selon toute vraisemblance, comme un endoctrinement ou, à défaut, par un terme très apparenté. Pour s'en rendre compte, il n'est que de considérer, la manière, par exemple, dont nous

anticipons sur les futurs choix des enfants en les baptisant conformément à nos propres convictions religieuses et en emplissant leur esprit précoce de sermons qui n'accordent qu'une importance minime, si du moins ils en accordaient, à la discussion quant à la pertinence des alternatives que nous leur proposons ou tout au moins à la justification rationnelle de l'unique alternative que nous leur imposons¹³.

Dans le cas particulier de l'éducation des enfants en bas âge il y a, je le reconnais, des situations limites naturelles. Un esprit trop peu expérimenté pour saisir quoi que ce soit des alternatives appropriées a encore besoin d'être dirigé, ne serait-ce que pour être préservé contre d'éventuels dangers. Il reste cependant que même lorsque les alternatives commencent à être comprises, nous continuons de façon délibérée, voire suffisante, à n'en admettre qu'une. Ceci ne concerne pas seulement l'éducation des enfants ou l'enseignement conventionnel en général. Tout dans la vie sociale, y compris l'air que nous respirons, semble répandre une odeur d'autoritarisme, même s'il arrive que nous ne trouvions plus cette odeur nocive ou ne la remarquons pas au premier abord parce que nos sens ont été si longuement conditionnés qu'ils en sont devenus totalement insensibles. Pour prendre un exemple assez significatif de cet état de choses, quiconque s'enquiert de la raison d'être d'une disposition quelque peu singulière dans un ministère du gouvernement dans notre pays peut s'estimer heureux s'il ne se trouve pas en butte à des remarques désobligeantes du type: « Il en a toujours été ainsi. Je ne veux aucune discussion à ce propos. » C'est la Raison qui devrait permettre de choisir entre des alternatives mais la répugnance à se poser des questions au sujet des raisons qui sous-tendent une pratique ou une institution établie est une marque certaine de mentalité autoritaire. Cette attitude est profondément enracinée dans notre société. L'autoritarisme politique est seulement un reflet de cet autoritarisme fondamental et cela n'a rien de surprenant.

Y avait-il quelque chose de cette nature dans notre culture traditionnelle? Je crois que oui. Notre société traditionnelle était foncièrement autoritaire. Nos dispositions sociales étaient marquées en coin par le principe de l'obéissance aveugle aux supérieurs, c'est-à-dire les aînés. À peine faisait-on montre de curiosité chez les sujets en bas âge ou d'indépendance de pensée chez les adultes. Notre culture traditionnelle est célèbre pour sa richesse en proverbes - ces condensés de la sagesse pratique qui ont une puissance merveilleuse quand ils sont cités au bon moment pour sceller une argumentation ou renforcer une réflexion morale. Mais il est rare d'en trouver qui exaltent les vertus de l'originalité et de l'autonomie de pensée¹⁴.

Il est important de remettre ce qui vient d'être dit dans une perspective historique. Affirmer que notre culture traditionnelle était autoritaire apparaît de toute évidence comme un point de vue moderne. C'est

¹³ Je ne veux nullement suggérer ici que ce genre de chose soit particulier à notre société.

¹⁴ Il n'y a, naturellement, aucune intention de suggérer ici que nos ancêtres étaient totalement dépourvus d'esprit d'investigation. Pour ma part, je connais parfaitement l'esprit d'investigation des Akan (voir Kofi Antubam, *Ghana's Heritage of Culture*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1963, pp 158, 159.) Il y a également le proverbe : « ohwehwe asem mu a

un commentaire élaboré à partir d'un milieu intellectuel très différent de celui des périodes traditionnelles. La société traditionnelle était fondée sur une croyance commune en la sagesse des personnes âgées, le caractère sacré de la chefferie, la force contraignante des coutumes et des pratiques ancestrales. On ne peut donc pas supposer, que les systèmes traditionnels d'autorité, formelle et informelle, aient pu être ressentis comme étant autoritaires au sein du milieu traditionnel lui-même. Mais l'influence de ces conceptions s'est nettement affaiblie, en particulier dans nos sociétés urbaines¹⁵, alors que les vieilles attitudes autoritaires persistent sous diverses formes. C'est dans ces circonstances nouvelles que la culture traditionnelle est de plus en plus perçue comme autoritaire. Dans ces conditions, on peut dire que l'autoritarisme tel qu'il est évoqué dans les remarques antérieures est également un exemple d'anachronisme. Nous pouvons admettre également que, de façon générale, l'anachronisme culturel doit être rapproché du relativisme pratique.

Paradoxalement l'autoritarisme mentionné ci-dessus est étroitement lié à un des aspects les plus tenaces de notre culture, à savoir, la grande valeur qu'elle accorde à ce que nous pourrions appeler l'appartenance communautaire. À mon avis, un des problèmes cruciaux que devra immanquablement résoudre toute entreprise d'adaptation judicieuse de notre culture traditionnelle aux conditions de la vie moderne est de préserver cette disposition tout en éliminant ses aspects négatifs, tels que l'autoritarisme ci-dessus mentionné, qui semble lui être étroitement liée. Il est important – et c'est la conviction qui sous-tend cet exposé - d'essayer de voir quelles contributions la pensée philosophique peut apporter à la résolution d'un tel problème.

Mais il est temps de considérer le dernier des trois maux que j'ai mentionnés au début, le surnaturalisme. Par surnaturalisme je n'entends pas la croyance en l'existence d'êtres surnaturels. Si de tels êtres existent, on ne peut objectivement suggérer que la croyance en leur existence soit un mal. Que de tels êtres existent ou pas me paraît être une question factuelle, à laquelle une clarification conceptuelle préliminaire - pas forcément simple d'ailleurs - a déjà été donnée. Mais toute conception associée à une telle croyance ou système de croyances peut s'avérer potentiellement nocive pour l'humanité, comme cela apparaît de façon évidente dans la tendance à chercher les fondements de la moralité dans une entité surnaturelle. Cette conception est, en somme, ce que j'entends par surnaturalisme. Son contraire est l'humanisme, le point de vue selon lequel la moralité est fondée exclusivement sur des considérations touchant au bien-être humain. L'intelligence humaine étant limitée, lorsque les normes, les principes et les actions dérivent de la détermination par des hommes des conditions du bien-être humain, il n'y a aucune garantie absolue que les conséquences seront réellement en accord avec les idéaux humains. Mais c'est chose tout à fait différente quand les critères du bien et du mal sont dérivés d'une source surnaturelle.

na wo hu mu » (L'on ne comprend un fait qu'en l'étudiant). Voir également le J. B. Danquah, The Akan Doctrine of God, deuxième édition, édité par Kwesi A. Dickson, Frank Cass et Cie. 1968, p. 190, maxime numéro 1196.

¹⁵ Voir plus loin, pp 29-31.

Dans ce cas il devient tout à fait possible que des dispositions qui entraînent manifestement la souffrance humaine soient préconisées ou mises en oeuvre avec un sentiment de piété et de droiture. Je donne un exemple. Supposons que l'on en vienne à croire que c'est la volonté de Dieu que les êtres humains se multiplient sans aucun contrôle artificiel. Supposons en outre, que la volonté de Dieu soit tenue comme ce qui définit l'acte moralement bon ou mauvais et, pour finir, que l'on puisse montrer qu'à moins d'être artificiellement contrôlée, la croissance numérique de notre espèce conduirait à la misère. Il serait toujours mauvais, du point de vue de cette moralité surnaturelle, de chercher à contrôler notre nombre par des dispositifs artificiels et il serait tout de même conforme à la piété de l'affirmer de cette façon.

Il a été souvent dit que nos conceptions traditionnelles sont profondément humanistes. En ce qui concerne les fondements de l'éthique traditionnelle, cette affirmation me paraît pleinement justifiée. La conception traditionnelle des fondements de la moralité est à ce propos résolument non-surnaturelle. Ce qui ne signifie nullement qu'il soit possible de trouver des théories humanistes raffinées dans les sources traditionnelles. Mais quiconque se penche sur nos manières traditionnelles de concevoir la moralité est susceptible d'être frappé par la constante préoccupation du bien-être humain. Ce qui est moralement bon, c'est ce qui convient à l'être humain; c'est ce qui est décent - qui apporte la dignité, le respect, le contentement, la prospérité, la joie, à l'homme et à sa communauté. Ce qui est moralement mauvais c'est ce qui apporte la misère, le malheur, et le déshonneur. Naturellement, la conduite immorale est perçue comme détestable à Dieu, l'Etre suprême, ainsi qu'aux divinités inférieures. Mais l'idée sous-jacente n'est pas que quelque chose est bien parce que Dieu l'approuve mais plutôt que Dieu l'approuve parce que c'est bien, en premier lieu ; une distinction comparable à celle faite de façon remarquable par Socrate¹⁶ dans le contexte d'une culture différente, mais qui ne vient pas aisément à l'esprit de tout le monde.

Il y a une tendance esthétique dans notre pensée morale traditionnelle qui mérite une mention spéciale. Comme nous l'avons déjà remarqué, ce qui est bien est conçu comme ce qui est convenable (*nea efata* en Akan); et ce qui est convenable, c'est ce qui est beau (*nea eye fe*). Il y a, certes, des analogies esthétiques dans le langage moral d'autres cultures. Mais elles sont traitées avec beaucoup de sérieux et se révèlent d'une pertinence morale très étendue dans notre pensée traditionnelle. Cette orientation esthétique de notre tradition est évidemment d'un tenant avec son anti-surnaturalisme. Je crois que cette absence de surnaturel dans notre éthique traditionnelle est un aspect de notre culture que nous devons aimer et protéger des influences étrangères.

J'ai parlé à plusieurs reprises de notre culture traditionnelle. Je ne prétends pas dire par-là que la totalité du Ghana (ou de façon plus invraisemblable encore, la totalité de l'Afrique) a une culture traditionnelle homogène. Il y a au Ghana une variété de groupes ethniques avec des cultures traditionnelles qui diffèrent à maints égards. Néanmoins, il y a des affinités fondamentales qui lient ces cultures et qui

¹⁶ Dans Euthyphron de Platon.

justifient de parler d'une culture traditionnelle ghanéenne. Pour la même raison, l'on pourrait parler de la culture traditionnelle africaine, avec toutefois une atténuation plus considérable du contenu. Dans son livre peu connu, *Ghana's Heritage of Culture*, le regretté Kofi Antubam, combinant l'intuition d'un artiste de génie avec un enthousiasme anthropologique intense pour la culture de sa terre natale, a tenté de procéder à un inventaire des éléments communs fondamentaux sur la base desquels une culture ghanéenne globale pourrait être définie. En guise de préliminaire il a proposé une liste de ce qu'il appelle « certains aspects communs de la vie et de la culture africaine », énumération dans laquelle il mentionne la croyance forte de l'Africain en l'existence et la puissance d'une hiérarchie d'êtres spirituels dirigés par un Dieu omnipotent; sa croyance en la vie après la mort, sa coutume ‘communaliste’ de partager la terre et la propriété en général avec des proches, sa spontanéité et son franc-parler, sa tendance à ‘revêtir toutes les conceptions qui lui sont chères de symboles verbaux et graphiques’ et d'attacher généralement des significations aux formes artistiques, son goût prononcé pour les couleurs vives et sa capacité à endurer de longues souffrances, sa tendance à identifier le grand âge avec la sagesse, son habitude de donner une représentation impersonnelle des personnes à travers l'art et, pour finir, ‘sa maîtrise et son utilisation de tam-tams expressifs dans sa musique largement élaborée avec une riche variété de rythmes’ (p. 23).

Dépouillée de l'expression idiosyncrasique qui transparaît légèrement dans la paraphrase ci-dessus et plus amplement dans la citation qui suit, la liste d'Antubam est probablement incontestable. Mais quand il se penche exclusivement sur le Ghana il devient un tantinet myope. En reproduisant sa liste ici, je prends de légères libertés quant à l'ordonnancement, mais pas avec les mots. ‘Le Ghanéen d'aujourd'hui,’ déclare-il, est confronté aux traditions d'une culture qui défend entre autres les valeurs contenues dans la croyance et les pratiques suivantes:

- (1) l'idée de l'existence d'un Grand Dieu Unique en tant que membre à part entière de la société à la différence de l'idée occidentale et chrétienne de Dieu restant à distance dans le ciel, dans la communauté des esprits bienheureux, tournant ses regards vers le bas, sur les mauvais en Enfer, tout en cherchant à régir un mélange de pécheurs et de justes sur terre;
- (2) la croyance en la perpétuité de la vie, constituée d'un cycle de naissance, vie, mort et d'une période d'attente dans une sorte d'existence spirituelle universelle avec un état subséquent de réincarnation, par lequel il est possible de changer son sort pour le meilleur ou pour le pire;
- (3) la croyance en la sainteté de l'homme par rapport à la femme dans la société;
- (4) la croyance en l'idée que l'homme est engendré sans péché, et qu'il reste ainsi jusqu'à ce qu'il soit impliqué dans certaines circonstances de la vie qui le corrompent, par opposition à l'idée judéo-chrétienne de l'homme qui naît avec le péché originel dont on dit qu'il l'a hérité de ses ancêtres Adam et Eve;

- (5) l'idée de la beauté de la pensée, du discours, de l'action et de l'apparaître comme préalable fondamental et nécessaire à l'accession aux hautes fonctions de gouvernement;
- (6) la capacité à concevoir des enfants comme exigence indispensable pour la continuation du mariage;
- (7) l'importance du mariage comme critère définissant le statut social;
- (8) le principe de l'âge comme critère essentiel de la sagesse;
- (9) la tendance à faire ressortir, dans toutes les formes d'art, la qualité de la signification comme critère de beauté et de vertu par opposition au sempiternel slogan de l'art pour l'art, qui tend à rendre la vie moderne en Europe si grossière qu'elle en vient à ressembler à celle des bêtes des champs;
- (10) la spontanéité de l'expression libre [dont la carence] est la plus grande faiblesse de la diplomatie occidentale moderne;
- (11) la conception particulière qu'il est déplacé et inconvenant d'exprimer sa reconnaissance peu après avoir reçu de la nourriture d'un voisin.

Jusqu'ici, la liste paraît irréprochable ; cependant la manière propre d'Antubam de donner vie à une idée le conduit parfois à l'exagération. Par exemple, sa proposition que les Ghanéens croient traditionnellement en la ‘sainteté de l'homme par opposition à la femme’ est une curieuse exagération de l'idée traditionnelle selon laquelle il est spirituellement défavorable d'entretenir des rapports avec les femmes dans certaines circonstances. En outre, il est assurément excessif d'indiquer que la capacité de concevoir est une condition nécessaire pour la continuation du mariage dans la société ghanéenne traditionnelle. Le divorce peut de façon générale être concédé quand cette condition fait défaut, mais cela n'est pas obligatoire. En ce qui concerne ses contrastes, il est évident, par exemple, que la remarque selon laquelle la notion de l'art pour l'art rend la vie moderne en Europe si grossière qu'elle n'est pas différente de celle des bêtes des champs doit être mise au compte des idiosyncrasies d'un génie nerveux. Une fois qu'on a procédé aux amendements appropriés, la liste donne une impression raisonnablement authentique de quelques aspects de la culture globale du Ghana.

Toutefois, Antubam continue d'énumérer d'autres éléments d'une universalité douteuse au Ghana. Il mentionne des choses telles que l'association de la main droite avec le sexe opposé et avec l'inconvenance en général; l'intolérance sévère des hommes à l'égard du langage effronté chez les femmes; la coutume d'hériter des tabous de son ascendance patrilinéaire et de la propriété de l'ascendance matrilinéaire; l'utilisation d'une semaine de sept jours et d'un calendrier mensuel de quarante jours et la conception de la société en termes de sept clans. (*Ibid.*, pp 28-9) Bien que ces idées et usages ne soient pas tout à fait universelles au Ghana, elles sont importantes dans le contexte actuel car elles ont une certaine résonance pour une grande majorité de Ghanéens.

En référence à la liste d'Antubam le sociologue ghanéen E. H. Mends dans un article fort intéressant intitulé '*Some Basic Elements in the Culture of Ghana*'¹⁷ commente: « Bien qu'Antubam mérite d'être félicité pour avoir détaillé ces points, j'indiquerai pour ma part que certaines de ces caractéristiques sont fausses et d'autres uniquement applicables à l'Akan et ne peuvent, de ce fait, être généralisées et étendues aux autres groupes ethniques. » Dans cet article Mends ne détaille pas ce commentaire mais il a indiqué dans une conversation qu'il serait tout à fait d'accord sur le fond avec les remarques que j'ai faites ci-dessus.

Mends a proposé sa propre liste de caractéristiques culturelles ghanéennes. Elle contient six articles dont les deux derniers sont des reproductions, avec la reconnaissance due, des éléments contenus dans la liste d'Antubam. Je cite à présent Mends:

- (1) L'insistance ou l'importance qui est attachée à la vie de groupe.
- (2) L'importance de la parenté telle que représentée sous la forme institutionnelle du système de famille étendue sans préjudice des différents systèmes de succession.
- (3) La chefferie et sa signification symbolique.
- (4) La prédominance et l'accent mis sur la cérémonie et le rituel dans plusieurs aspects de la vie sociale.
- (5) L'idée de la beauté du discours, de la pensée, de l'action et de l'apparence comme préalable à la nomination à une haute responsabilité.
- (6) La tendance à insister, dans toutes les formes d'art, sur la qualité de la signification comme critère de beauté et de vertu.

Comparée à la liste d'Antubam celle-ci paraît nettement plus sobre. Elle est quelque peu austère dans son économie mais, néanmoins, plus complète dans sa portée. Les deux listes ont cependant un certain mérite en commun sur lequel je voudrais insister. Toutes deux démontrent une conscience avertie du caractère large de la culture. Elles prouvent une perception du fait que la culture signifie plus que l'art, la chanson et la danse. On pourrait penser a priori que cela est évident. Mais en Afrique aujourd'hui, précisément au Ghana, ce truisme est en danger d'être oublié, et il y a justement-là, par conséquent, justification suffisante pour la prospecter plus sérieusement. La culture d'un peuple est sa façon globale de vivre, et ceci peut être perçu aussi bien dans son travail et ses loisirs que dans sa manière propre d'adorer et de courtiser¹⁸; on le voit également dans sa manière d'étudier la nature et d'en utiliser les possibilités comme aussi dans la manière dont les membres de ce peuple se perçoivent eux-mêmes et interprètent leur place dans la nature. Mais ce n'est pas tout. Pour se faire une idée adéquate de la culture d'un peuple, on doit tenir compte de la façon dont il se loge et s'habille; sa manière de conduire la guerre et d'arranger la paix; ses systèmes politiques, d'éducation, de récompense et de punition, ainsi que la manière dont il

¹⁷ Présenté à une conférence sur la culture ghanéenne organisée conjointement par le Ministère de l'Education et de la Culture, l'Institut des Etudes Africaines et le Département de Philosophie tous deux de l'université du Ghana à Legon en avril 1975.

réglemente généralement les relations interpersonnelles. On doit également chercher à comprendre l'idéologie qui sous-tend ses institutions et ses pratiques. Tout ceci, et peut-être plus, est à prendre en compte quand on parle d'une culture. Pourtant, dans ce pays, il est plutôt commun de penser seulement aux tambours et à la danse quand on parle de culture. Aucune politique culturelle basée sur une conception aussi étriquée n'est vraiment susceptible d'être utile, d'autant plus que jouer les tambours et danser ne sont pas des activités dans lesquelles notre culture a particulièrement besoin d'être promue.

Si nous revenons maintenant, avec une conception élargie de la culture, aux listes d'Antubam et de Mends, il y a certaines choses que nous pourrions ajouter, en partie dans leur élaboration et en partie du point de vue de la complémentarité, bien que nous ne puissions être en mesure, en raison de notre objectif limité dans cet exposé, d'atteindre une quelconque intelligibilité adéquate. Nous pourrions ajouter (dans un ordre aléatoire) des choses telles que la bonté envers les étrangers, la révérence pour les ancêtres et aux proches disparus dont on croit qu'ils peuvent avoir une certaine influence sur l'existence; les rituels raffinés du deuil¹⁹; la croyance en l'existence et l'influence de divinités perçues comme des lieutenants d'un Dieu suprême, ainsi qu'en la sorcellerie comme en une variété d'esprits, fétiches et puissances, à la fois bons et mauvais; la notion selon laquelle les êtres humains sont venus au monde avec un destin inaltérable programmé d'avance par Dieu; la tendance d'insister, non seulement dans les formes artistiques mais dans diverses autres pratiques, sur la qualité de la signification; l'institution de la polygamie et la haute estime pour la famille nombreuse; le sens fort du rythme tel qu'il se manifeste non seulement dans la musique et la danse mais également dans l'allure des femmes, par exemple; l'accent mis sur la beauté et l'exactitude du discours comme condition non seulement d'accès aux hautes fonctions de gouvernement mais également de révérence sociale générale; l'influence des mythes, du totémisme et des tabous sur la pensée et l'action; la signification religieuse prêtée au rôle du chef²⁰, avec une révérence et une soumission totales à son autorité, hormis les cas où son prestige est entaché par sa propre méchanceté ou ses méfaits; la haute estime de l'effort de groupe et une grande capacité de réconciliation même après le conflit le plus violent ou la dissension la plus amère; l'éducation des enfants par le processus informel de l'éducation journalière plutôt que par les institutions formelles; la dépendance à l'égard des récits oraux plutôt qu'écrits.

Étroitement lié à ce dernier point subsiste peut-être encore l'ajout le plus important qui mérirait d'être fait. Il concerne notre mode traditionnel de compréhension, d'usage et de maîtrise de la nature externe et

¹⁸ Si la juxtaposition du culte et de l'art de courtiser semble inattendue, il faut noter que la séduction est, après tout, un genre de culte, même si celui-ci n'est pas métaphysique.

¹⁹ La survie de cette pratique culturelle dans l'existence des Ghanéens d'aujourd'hui est un anachronisme qui entraîne des conséquences économiques tout à fait déplorables. Voir le chapitre 3, pp. 44-45 pour une discussion plus ample de ce problème.

²⁰ Il faut noter que la chefferie n'était pas une disposition culturelle chez toutes les populations de la partie Nord du Ghana, notamment les Kokomba. Voir par exemple, à ce propos, l'article de Tait dans *Tribes without Rules*, Middleton et D. Tait, Kegan Paul (1958).

d'interprétation de la place que l'homme y occupe. Ce mode est commun non seulement aux peuples du Ghana mais également à l'ensemble des Africains. C'est le mode intuitif, essentiellement non analytique, non scientifique. Senghor a été critiqué pour l'avoir signalé à plusieurs reprises. Sur la réalité de cette attitude d'esprit il est toutefois, à mon sens, peu sujet à la critique. Il a tendance cependant, à exagérer le rôle de l'émotion dans la pensée des Africains, et il a même semblé incliné à postuler un fondement biologique aux supposés caractères distinctifs des conceptions africaines, d'une manière qui fait peu de crédit de sa grande érudition. C'est presque comme s'il avait tenté d'exemplifier dans sa propre pensée et ses discours la carence de l'habitude analytique qu'il a attribuée à la constitution biologique de l'Africain. Plus sérieusement, Senghor a célébré le fait que notre esprit (traditionnel) est d'un penchant non analytique; ce qui est très malheureux, eu égard au fait que la carence de cet attribut mental représente, plus que toute autre chose, un handicap.

Évidemment, il y a une place pour l'intuition et l'émotion dans la vie. La vie n'est pas toute logique. Mais ce type d'argument est souvent implicitement pris comme excuse pour ne pas se préoccuper du tout de la logique et des procédures rationnelles; comme si du fait que la vie n'est pas toute logique il découle qu'elle n'est pas du tout logique. Au contraire, il est aussi vrai en Afrique que partout ailleurs, que les procédures logiques, mathématiques, analytiques, expérimentales sont essentielles à la recherche en vue de la connaissance et de la maîtrise de la nature et, en conséquence, dans tout effort pour améliorer la situation existentielle de l'homme. Notre culture traditionnelle avait peu de propension à cet égard et c'est en grande partie la cause des faiblesses de la technologie, de l'art de la guerre, de l'architecture, de la médecine, ... traditionnelles. On ne peut douter que bon nombre de difficultés de la vie traditionnelle étaient, et sont toujours, dues à cette cause.

Prenons la Médecine traditionnelle, par exemple. Nos ancêtres devaient avoir été doués d'une perspicacité pénétrante qui, si elle avait été combinée avec une inclination analytique et expérimentale, nous aurait peut-être mis au premier rang de la connaissance médicale, en particulier, de la science et de la technologie, en général. Je suis presque enclin à m'adonner à un certain culte des ancêtres quand je considère à quel point la médecine traditionnelle peut être efficace, parfois dans des cas extrêmement difficiles où la médecine moderne échoue. Pourtant la médecine traditionnelle est terriblement faible dans le diagnostic et plus faible encore du point de vue de la pharmacologie. En lieu et place d'une enquête, aussi sommaire soit-elle, sur les causes psychologiques ou somatiques de la maladie, au besoin, nos guérisseurs se lancent dans des considérations de sorcellerie malveillante ou de nécromancie. Pendant ce temps, des enfants et des adultes, les enfants en plus grand nombre, meurent ou sont frappés de handicap par le fait de traitements dépourvus de tout présupposé scientifique. Dans cette situation, toute inclination à exalter la mentalité non-analytique n'est pas simplement rétrograde; elle est tragique.

Considérons une autre manière dont notre héritage non-analytique nous dessert dans les circonstances actuelles. Toutes les nations africaines, implicitement ou explicitement, ont fait l'option préférentielle de la modernisation par l'instruction, la science et l'industrialisation. Mais les activités industrielles, pour prendre seulement cet aspect de la question, impliquent souvent l'utilisation et partant, l'entretien et la réparation des machines ; ce qui exige habituellement des mesures exactes et l'analyse systématique de la cause et de l'effet. Pourtant nos attitudes intuitives culturellement enracinées nous détournent fréquemment de ces procédures.

Prenons une illustration simple. L'espace au niveau du levier de rupture dans le distributeur d'une voiture, c'est-à-dire l'objet qui effectue la distribution du courant électrique aux bougies d'allumage, est d'une importance capitale pour le fonctionnement global du moteur, en premier lieu, et pour qu'il tourne bien, en second lieu. Cet interstice, qui varie seulement peu d'une marque de voiture à une autre, est mesuré en millièmes de pouces ou fractions de millimètre. Par exemple, pour une Volkswagen 1200, il est de 0,016 pouces ou 0,4 millimètres. Un espace de cette étroitesse ne peut, en aucun cas, être réglé avec exactitude à l'œil nu; raison pour laquelle les constructeurs ont prévu des jauge d'écartement à cette intention. Cependant, sans une certaine forme de persuasion, un mécanicien ghanéen n'emploiera ordinairement pas une jauge d'écartement pour ajuster le point du levier de rupture. Quand un mécanicien ghanéen travaille sous l'autorité d'un surveillant européen dans un atelier de compagnie il réglera un tel écartement à la perfection en utilisant une jauge et fera généralement un excellent travail de maintenance du moteur! Que le même mécanicien établisse son propre atelier, il reviendra promptement aux « performances » de l'œil nu, et un moteur fraîchement mis au point par lui calera immédiatement. J'ai souvent essayé, de la façon la plus polie, de convaincre les mécaniciens ghanéens de l'importance de la précision dans la mesure et donc de la nécessité d'employer des jauge et autres instruments semblables. Souvent, je ne suis parvenu qu'à les ennuyer. Je n'ai nullement la prétention de suggérer que cette attitude de nos mécaniciens est le fait de la paresse, la stupidité ou la mauvaise volonté. Elle est due, je crois, au fait qu'ils ont été élevés dans une culture qui n'accorde aucune valeur spécifique à la mesure exacte. Il y a bien d'autres manières dont les effets nocifs de notre culture traditionnelle se manifestent dans nos rapports avec la technologie. Le résultat la plupart du temps, ce sont des machines ruinées, des travaux de construction précaires et des projets retardés.

J'ai déjà mentionné la croyance en la sorcellerie comme élément de notre culture. Cette croyance n'est pas particulière au Ghana ou à l'Afrique. Mais la force et la diffusion de ce type de croyance dans un pays est inversement proportionnelle à la force et à la diffusion de l'orientation scientifique à l'intérieur de ses frontières. Les vertus de notre système de famille étendue sont souvent exaltées, à juste titre. Il est possible d'y percevoir les germes d'une société débordante d'humanité. Malheureusement, jusqu'à présent, la famille est le champ d'opération privilégié des sorcières. Les sorcières sont rarement créditées

de bons services. Le mal est leur spécialité; et ce mal, elles sont censées l'orienter exclusivement sur les membres de leur propre famille (étendue)²¹. Je serais étonné en effet si, dans ce pays, les familles complètement exemptes de la peur des sorcières se trouvaient être nombreuses, à supposer qu'il en existe. Contre toute attente, il y a, dans chaque famille, des tensions, des soupçons et une hostilité, souvent dissimulés par des expressions publiques de solidarité et d'harmonie. A supposer qu'un individu souffre d'une série de malheurs ou de maladies, alors évidemment, une certaine vieille femme dans sa famille est une sorcière, et c'est elle qui est responsable de tous ses ennuis. Il peut s'agir d'une tante, proche ou éloignée; ce peut être une grand-mère ou même la mère de la victime supposée, selon le verdict du charlatan consulté. Plusieurs de nos prêtres et prophètes spirituels de ces derniers temps gagnent rapidement en renommée et se font des revenus considérables comme conseillers et libérateurs au point de concurrencer les féticheurs traditionnels. La continuité culturelle est, cependant, évidente.

De temps en temps il y a des appels de personnalités très connues, parfois de chefs de gouvernement ou parfois de chefs traditionnels, à l'abolition ou la réforme des coutumes 'démodées'. Nous devrions être reconnaissants si quelque bien provenait de telles exhortations. Mais nous ne devons pas être trop optimistes. Ceci pour deux raisons. D'abord, ces appels se réfèrent habituellement aux coutumes les plus grotesques. Ensuite, ils sont d'un caractère *ad hoc*, n'étant basés sur aucune évaluation primordiale et complète des fondements culturels sur lesquels reposent les pratiques particulières incriminées. Une approche philosophique de notre culture devrait plutôt se fonder sur l'examen des principes fondamentaux. Si nous considérons les sujets discutés aux quatre paragraphes précédents, à savoir, ceux concernant les limites de la médecine traditionnelle, nos tentatives malheureuses d'industrialisation et la croyance en la sorcellerie, il apparaît évident qu'à leur base à toutes, se trouve l'attitude non-analytique et non-scientifique de l'esprit, probablement l'anachronisme le plus fondamental et le plus dominant dont une société puisse souffrir. Il est raisonnable de supposer qu'au cas où le contraire de cette mentalité serait cultivé par une large partie de nos populations (objectivement, on ne peut espérer changer les habitudes mentales d'une population entière; même dans les pays développés on rencontre des individus qui adoptent des comportements superstitieux), si un tel changement d'habitude mentale pouvait advenir, une véritable révolution culturelle s'ensuivrait sous peu dans notre pays. Non seulement notre médecine traditionnelle ou notre maîtrise des machines ou encore notre interprétation des malheurs inexplicables serait affectée dans le bon sens, mais également toute une série de croyances dépassées au sujet de l'homme, de la nature et des coutumes qui leur sont liées disparaîtraient les unes après les autres.

Cependant, de tels changements de mentalité ne surviennent pas en l'espace d'une nuit. Rien n'est apparemment plus difficile que de changer des habitudes de pensée devenues des coutumes par une

²¹ Un des usages les plus fréquents de l'adage très populaire qui stipule que « l'insecte qui te pique provient de tes propres vêtements » (*Aboa bi be ka wo a na ofì won toma mu*) est destiné à renforcer les allégations de sorcellerie à l'encontre des proches parents.

pratique pluriséculaire. Le changement désiré adviendra au terme d'un long processus. Son agent principal sera l'éducation, mais pas n'importe quel type d'éducation. L'on ne peut nullement prétendre que notre système d'éducation ait été jusqu'ici efficace dans la propagation de l'orientation rationnelle, analytique, scientifique. Au mieux, il a consisté seulement, en un vernis d'instruction. A quel point cette couche de vernis est mince se laisse clairement apprécier dès que survient un malheur dont on ne s'explique pas facilement les causes! La superstition s'ensuit alors rapidement. Ma suggestion est que, dès les étapes initiales, notre éducation soit dotée d'une composante méthodologique considérable. Nos enfants devraient être initiés très tôt à la discipline de la logique, formelle et informelle, ainsi qu'aux principes de la pensée rationnelle. On n'envisage pas ici un remplissage des esprits avec des données scientifiques. Là n'est pas forcément la question. Ce qui est souhaité, c'est un certain type de formation à la méthode, qui produira des esprits volontaristes capables d'examiner des affirmations, des théories et de les confronter à des faits observés, de rectifier la croyance par rapport à l'évidence, des esprits capables d'analyse logique et entièrement avertis de la nature et de la valeur des mesures exactes. Une telle formation n'est pas destinée seulement à décourager la superstition; elle devrait tendre également à miner cet autoritarisme à propos duquel je viens de faire quelques observations. Une génération imprégnée des procédures de la recherche rationnelle est peu susceptible d'être rébarbative aux investigations sur les raisons d'être d'une pratique ou d'une disposition.

Il y a une autre manière, plus directe, dont la philosophie peut être utile dans la réforme, l'adaptation et le développement de notre culture traditionnelle. Celle-ci est déjà en soi fortement philosophique, ce que relèvent d'ailleurs indirectement Antubam et Mends quand ils parlent, dans leurs listes respectives, de la 'tendance à insister dans toutes les formes d'art sur la qualité de la signification comme critère de beauté et de vertu'. Comme je l'ai déjà précisé, cette insistence sur la signification dans notre culture traditionnelle se retrouve non seulement dans l'art mais aussi dans un grand nombre d'aspects de la vie, même dans les moindres détails. La vie traditionnelle dans notre pays est régie à maints égards par des conceptions de ce genre qu'on pourrait qualifier de philosophiques au sens large. Un fait particulièrement digne d'être relevé, à propos de la philosophie dans une société traditionnelle, est qu'elle se traduit dans l'existence de chaque jour. Quand la philosophie devient académique et fortement technique elle peut facilement perdre cette qualité. Il n'est évidemment pas obligatoire que cela se produise. Cependant la technicité et un degré élevé de complexité sont inévitables dans une investigation philosophique sérieuse et soutenue, même si les meilleurs philosophes restent toujours conscients de l'intérêt final de leur pensée pour les préoccupations pratiques de la vie. Pour en revenir à la philosophie traditionnelle, la relation étroite entre la philosophie traditionnelle et la vie pratique en rajoute à l'impératif de procéder à un examen approfondi des idées philosophiques traditionnelles. Nous vivons une époque transitoire dans laquelle nos actions et habitudes de pensée sont régies, souvent sans que nous en ayons conscience, par

les conceptions traditionnelles héritées, combinées à des idées et des attitudes provenant de l'étranger. Il est opportun de remarquer que la combinaison est souvent pleine de confusion à ces deux niveaux. Nous devrions commencer à essayer de clarifier notre situation à propos de l'aspect traditionnel de la combinaison. Ce serait bien que la clarification commence à domicile.

Je voudrais aborder à présent, très brièvement, une conception profondément enracinée dans notre pensée traditionnelle : la notion de sort ou de destin. Dans le cadre de la présente discussion elle servira seulement d'illustration. Comme indiqué dans ma liste supplémentaire aux caractéristiques culturelles ghanéennes, on croit traditionnellement que chaque homme vient au monde avec un destin spécifique et inéluctable imposé par Dieu. Cette croyance affecte naturellement la conduite et la manière dont un homme se perçoit lui-même. Un homme qui a réussi dans la vie peut se considérer comme ayant bénéficié d'un bon destin et être ainsi perçu par les autres. Cette pensée peut le stimuler à faire plus d'efforts et le conduire vers de plus grands succès. Un homme qui rencontre beaucoup de difficultés et de revers dans son existence peut, s'il est fortement motivé malgré tout, tirer réconfort de la maxime traditionnelle: « si la pauvreté vous poursuit, ne renoncez pas à la vie; des jours meilleurs viendront. » (*Ehia wo a enwu na da pa be ba*)²² Dans les moments de dépression profonde il peut être amené à se demander si, par hasard, le destin qui lui a été dévolu n'est pas défavorable. Mais il peut se donner du courage en se rappelant la maxime et être de ce fait capable de secouer le pessimisme métaphysique qui se glisse dans son esprit. Et qui sait? Son chemin peut, par la suite, croiser le succès. D'autre part, l'adversité peut pousser un homme à la résignation. Cela arrive partout et dans toutes les cultures. Mais dans notre culture les conceptions relatives au destin que je viens de mentionner sont susceptibles de conduire plus rapidement à la résignation une âme désespérée. Il peut raisonner comme suit, avec une apparente authenticité culturelle: « Mon destin est évidemment défavorable. Aussi dur que je puisse m'efforcer, je ne réussirai jamais, parce que personne ne peut changer le destin qui lui a été dévolu par Dieu. » Après ce genre de méditation nous ne devrions pas être étonnés s'il s'efforce de moins en moins jusqu'à devenir une personne à charge pour sa famille. De telles personnes doivent penser qu'il y a au moins un rond de lumière sur la toile sombre de leur destinée. Le fait est que la même culture qui leur prête une excuse métaphysique pour leur défaitisme leur fournit également un système familial compensateur. Dans d'autres cultures ils pourraient se retrouver totalement indigents.

Certains n'attendent même pas de se laisser rattraper par l'adversité. Dans la panoplie des excuses existant dans notre société, une personne paresseuse ou qui n'en fait qu'à sa tête, dispose d'une riche série d'options. Il peut évidemment, évoquer la sorcellerie d'un membre de sa famille. A preuve, le soliloque de l'alcoolique invétéré, que Kwaw Mensah²³ a immortalisé dans une chanson: « Mes parents ont placé

²² Il y a par ailleurs un beau poème Twi du professeur J. H.Nketia, Directeur de l'Institut des Etudes Africaines à l'Université du Ghana, Legon, sur ce thème qui manifeste et communique la profondeur indescriptible de ce sentiment.

²³ Kwaw Mensah est un guitariste traditionnel et un chef d'orchestre ghanéen célèbre.

un réceptacle d'alcool dans mon ventre; je mourrai en homme de paille » (*Mabusuafo de grawa asi me yem, menam saa na mawu*). Dans un élan plus cosmologique, il peut tout lier à un destin défavorable. Chaque fois qu'on lui recommandera instamment de faire mieux, il pourrait répliquer « Que puis-je faire de mieux du moment que je suis sellé sur un destin misérable? » Il y a d'ailleurs, un proverbe qu'il pourrait citer: « tu as un destin malheureux et tu prétends parvenir à payer tes dettes? » (*Wuti nyε wose mereko me ka*). (Ces proverbes sont Akan mais j'ai vérifié qu'ils sont reproduits, avec beaucoup d'aisance, dans des maximes communes à d'autres populations ghanéennes.)

Le mauvais sort attribué à des personnes peut parfois provoquer un traitement cruel de la part des autres. Il est de notoriété publique, par exemple, qu'un homme répudie son épouse parce qu'elle a destin fatal. Son argument selon lequel, depuis qu'il l'a épousée ses déboires se sont multipliés, résonnerait du point de vue traditionnel, comme parfaitement justifié.

Notre culture n'est pas seule à entretenir des notions de prédestination. Mais notre philosophie traditionnelle est certainement très remarquable du fait de sa perception sans ambiguïté de la personne, l'immédiateté de son rapport à la doctrine de la destinée et, de surcroît, la sincérité et le sérieux pratiques avec lesquels cette conception est entretenue dans la vie quotidienne de nos populations. L'on pourrait rappeler à ce propos le proverbe, « J'ai vu Dieu et ai pris congé de lui avant de naître. » (*Mihu Nyame na medraa no ansa na mereba*) Dieu n'est pas supposé arranger les destinées de façon générale et impersonnelle. Il donne réellement à chacun le ‘message’ de son destin individuel lors d'une rencontre en tête-à-tête.

A quel point cette doctrine est-elle valide? En soulevant une question de cette nature, on est immédiatement confronté à des difficultés d'interprétation. Par exemple, jusqu'à quel point le message du destin est-il compréhensible? Détermine-t-il chaque moindre détail de la vie entière d'une personne? Des aînés, experts dans notre philosophie traditionnelle, répondent par la négative. Le destin d'un homme, disent-ils, est déterminé seulement dans les grandes lignes de sa vie, non dans ses moindres détails. Ils tiennent particulièrement à insister sur cela quand on aborde la question du libre arbitre et du châtiment. L'institution de l'éloge et du blâme, de la récompense et du châtiment semble présupposer la liberté de la volonté; en outre, le fait qu'on ne puisse pas dire d'une personne qu'elle opère des choix libres, si chaque détail de sa vie est extérieurement programmé d'avance, n'échappe pas à ces aînés. Mais bien que leur solution soit plausible pour quelques genres de vie, elle reste problématique pour d'autres. Si nous prenons le cas d'un homme censé prédestiné, au sens large, à être philosophe, il paraît tout à fait acceptable de suggérer qu'il conserve sa volonté et sa responsabilité libres par le fait qu'il dépend de lui de décider s'il sera, par exemple, un idéaliste, un matérialiste ou tout autre chose. Ceci satisfait à l'idée de libre arbitre parce que le choix basé sur une réflexion rationnelle délibérée est de toute évidence un cas paradigmique du libre arbitre. Cependant, considérons un cas dans lequel un homme est censé destiné,

également de façon globale, à devenir un alcoolique invétéré. Ce serait assurément une conception bien étriquée du libre arbitre que de préciser qu'il dépend toujours de lui de choisir s'il boira de l'Akpeteshie²⁴ ou de la bière, et qu'il peut très bien choisir quels débits de boisson fréquenter.

Ceci n'entraîne pas, à vrai dire, une difficulté insurmontable. Il est tout à fait concevable que ce que notre philosophie traditionnelle de l'homme implique n'est pas que l'homme comme tel dispose du libre arbitre mais seulement que l'homme est, en principe, capable d'atteindre le libre arbitre. Une telle conception a une flexibilité rationnelle qui fait défaut dans le postulat globalisant du libre arbitre humain. Il y a, cependant, une difficulté beaucoup plus coriace qui émerge quand nous nous demandons pourquoi l'on en vient à supposer, a priori, que l'homme a un destin fixé d'avance. Une question de ce genre est d'une importance capitale dans l'évaluation de toute philosophie, parce que la vraie signification d'une thèse philosophique reste plus ou moins inaccessible jusqu'à ce que le raisonnement sous-jacent soit connu. Un argument auquel je suis familier indique que certains événements sont destinés à des individus particuliers. Imaginez l'histoire suivante, de la mort d'un homme dans un accident d'autobus - qui s'est réellement produit. Quand il a voulu monter à bord de l'autobus, celui-ci était déjà plein, mais au moment précis où il renonce à son voyage et se détourne pour s'en aller, un siège est libéré par un des passagers, qui pour une raison inconnue, est descendu en hâte. Il prend alors la place de ce dernier. Sa destination est le tout premier arrêt de l'autobus, et il est, en fait, le passager qui devrait parcourir la distance la plus courte. Mais, juste à quelques centaines de mètres de sa destination la catastrophe se produit: une crevaison et l'autobus qui se renverse. De façon tout à fait surprenante, chacun s'en tire avec quelques contusions et des blessures légères, à l'exception d'une seule personne. Seul sur cinquante passagers, notre voyageur succombe. Ne conviendrions-nous pas à l'unanimité que cela a été de tout temps son destin? Rien n'aurait pu le conjurer. Comme on le dit de façon plus prosaïque, *ce qui sera sera*. L'argument ne va cependant pas de soi, bien qu'il s'applique à merveille à l'exemple de notre protagoniste au destin si tragique. Ceux qui ont été sauvés devaient l'être; c'était leur destin. Ainsi, chacun a son destin prédestiné que rien ne peut changer. Un proverbe traditionnel l'exprime d'ailleurs bien, «il n'y a aucun moyen d'éviter le destin conçu pour l'homme par Dieu» (*Onyame nkrabea nni kwatibea*).

Confronté aux tragédies semblables à celle de notre hypothétique voyageur, l'esprit humain - et pas uniquement l'esprit traditionnel ghanéen -, se tourne vers des considérations fatalistes. Sous une forme logique approximative, le noyau de l'argumentaire réside dans l'assertion: 'ce qui se produira se produira, par tous les moyens'; donc tout ce qui arrive, arrive par nécessité. Cependant, tout cela peut être démontré comme fallacieux du point de vue symbolique, grâce aux ressources de la logique moderne. Mais, même sans recourir à la logique symbolique un brin de réflexion devrait suffire pour émettre des doutes sur la validité d'une telle conception. Il est évident que la vie de tout individu doit être faite, d'une

²⁴ « Akpeteshie » est un gin local très prisé.

façon ou d'une autre, d'une série d'événements. Dire que les événements seront nécessairement ce qu'ils seront est une tautologie. Mais dire qu'un événement est inévitable c'est faire une affirmation empirique au sujet de cet événement particulier qui peut être justifié, si du moins il est justifiable, en se référant seulement aux caractéristiques de ses antécédents, au mépris de toutes les lois empiriques appropriées. Une telle affirmation ne pourrait nullement être considérée comme la conséquence logique d'une tautologie puisqu'une tautologie ne peut rien indiquer de particulier au sujet d'aucune chose particulière. L'argumentaire de la doctrine traditionnelle du destin que nous avons considérée n'est pas acceptable, mais la doctrine a également une composante théologique, et de là peuvent dériver des arguments indépendants qui peuvent être mobilisés en sa faveur. D'autres types d'arguments peuvent probablement être aussi développés. Si un argument particulier en vue d'une certaine conclusion s'avère inadmissible, sa conclusion ne s'avère pas fausse, ipso facto. Néanmoins, si un argument en faveur d'une croyance est démontré comme inadmissible, alors nous n'avons aucun droit rationnel de le maintenir au détriment d'autres arguments connus qui ont l'avantage d'être valides. Dans le cas d'espèce, je doute que de tels arguments existent même si je ne peux pas être dogmatique. Je voudrais remarquer toutefois qu'en raison de ses effets nocifs sur notre société, la disparition de la doctrine traditionnelle du destin, si elle pouvait être provoquée par des causes légitimes, serait un bon débarras.

C'est une fonction, et même un devoir, pour la philosophie dans toute société d'examiner les fondements intellectuels de la culture. Pour qu'un tel examen soit utile, il devrait prendre la forme d'une critique raisonnée et, dans la mesure du possible, d'une reconstruction. Aucune autre voie du progrès philosophique n'est connue si ce ne sont celles de la critique et de l'adaptation. Ceux qui semblent penser que la critique de la philosophie africaine traditionnelle par un Africain s'apparente à de la trahison sont réellement plus conservateurs que ceux parmi nos aînés qui sont de vrais penseurs et non de simples dépositaires des pensées traditionnelles. Dès que l'on discute avec certains d'entre eux on découvre aussitôt qu'ils ne craignent pas de critiquer, rejeter, modifier ou compléter les pensées philosophiques traditionnelles.

Si nous parcourons rapidement ce qui subsiste des listes de caractéristiques culturelles précédemment mentionnées dans cette discussion, nous découvrirons que le plus important est la grande valeur accordée à la vie communautaire dans notre société traditionnelle. Mends le note dans sa liste en parlant, dans son premier point, « de l'accent particulier ou de l'importance attachée à la vie de groupe ». L'accent mis sur la vie de groupe, serait évidemment injustifié s'il n'était assorti, de la part des individus, d'un sens de la fraternité qui fait exprimer sa sympathie à des personnes relativement éloignées de ses propres liens de parenté par le sang. La famille étendue, est à mon avis, le terreau nourricier où s'épanouit cette tendance prononcée pour la vie communautaire. Ainsi, quand Mends mentionne, dans son deuxième point, « L'importance de la parenté telle que représentée sous la forme institutionnelle du système de famille

étendue sans tenir compte des différences de systèmes d'origine », il touche du doigt un élément de complémentarité de la plus haute importance.

Le sens de la solidarité et de la fraternité qui depuis toujours débordent de la famille étendue à la communauté et la spontanéité bien connue de nos populations, soulignée d'ailleurs par Antubam, se joignent pour infuser une humanité dominante à notre vie sociale et une plénitude de vie que les visiteurs de nos contrées ont toujours vite remarquées. Cette qualité de notre culture est évidemment de celles que nous devons non seulement préserver mais développer franchement et approfondir. Il nous serait en effet peu profitable d'acquérir toute la technologie disponible dans le monde si dans le même temps nous devions perdre l'essence humaniste de notre culture. Si nous observons soigneusement ces sociétés dans lesquelles la technologie a été développée à un degré élevé et dans lesquelles, par conséquent, la forme même de la vie a été transformée par l'industrialisation, nous constaterons qu'il y a une nette tendance à éclipser les qualités de spontanéité et de sentiment fraternel.

Cela n'est pas particulièrement difficile à comprendre. Un industrialisme propulsé par de grosses machines et motivé par le calcul unique de la rentabilité escomptée par les industriels et les hommes d'affaires privés, comme c'est le cas dans le capitalisme, ou par l'Etat, comme dans le socialisme, tend à créer de grandes villes et des cités dans lesquelles les gens vivent la plupart du temps en étrangers les uns par rapport aux autres, avec des rapports régis par les règles formelles de la loi d'Etat plutôt que par les principes informels du face-à-face propre à la vie communautaire. La vie sociale devient ainsi plus formelle, les sympathies plus réservées et, avec le flétrissement progressif de la noble pratique de la préoccupation réciproque au sein de la communauté, beaucoup d'individus commencent à perdre le sens de la solidarité humaine. C'est un fait palpable que notre culture souffre de la mise en place progressive de telles dispositions.

Il faut relever, cependant, que ce n'est pas la technologie ou l'industrialisation comme telles qui sont responsables de tels déviations, mais plutôt l'urbanisation incontrôlée qui accompagne une industrialisation mal conçue et mal orientée. Il est tout à fait clair, à mon sens, que l'urbanisation industrielle incontrôlée étant contraire aux aspirations de toute culture humaine; elle l'est évidemment pour les nôtres aussi. Nous disposons de meilleures perspectives dans le développement de centres industriels de petite envergure à l'intérieur du pays, à travers la campagne et soigneusement intégrés à la vie communautaire et à ses valeurs. De cette façon nous pouvons espérer unir le sentiment fraternel profond qui caractérise la vie communautaire rurale avec l'éthique du travail industriel et renverser ainsi la situation moralement peu édifiante dans laquelle beaucoup de gens vivent et travaillent dans les villes et ne peuvent renouer le contact avec le sentiment communautaire véritable qu'en visitant leur village dans les rares moments de répit. Il y a une autre considération étroitement liée à celle-ci. Actuellement, l'une des contraintes les plus fortes qui s'exercent sur notre système de famille étendue est la grande

pauvreté qui oppresse nos populations rurales. En raison de cela, ceux qui travaillent dans les villes et cités sont constamment chargés des besoins financiers de leurs parents vivant au village, besoins qu'ils ne peuvent généralement pas satisfaire entièrement. Le résultat est le ressentiment, quelquefois même la récrimination. Un programme intelligent d'industrialisation orientée vers le monde rural aiderait non seulement à améliorer les conditions de vie de la grande masse de nos populations – ce que beaucoup réalisent à leur manière déjà - mais également, ce qui n'est pas généralement réalisé, aider à la conservation des meilleurs éléments de notre culture.

Cependant, même un tel programme ne peut pas résoudre tous les problèmes que l'industrialisation pose à notre culture. Même avec le meilleur type de développement rural, il faudra toujours quelques villes, toutefois modestes dans la taille, et il y aura toujours besoin, dans diverses sphères de la vie, d'institutions centrales où les citoyens provenant de l'ensemble du pays travailleront ensemble. Ici il semblerait que nous devrons créer un équilibre délicat, et limiter soigneusement l'accent outrancier qui est habituellement mis sur la communauté de famille et de parenté, dont nous avons vu qu'elle recelait des potentialités si précieuses. Il est essentiel que de nouvelles bases du sentiment communautaire soient créées dans les secteurs urbains pour humaniser les conditions de vie. Il y a, sans aucun doute, diverses manières dont ceci pourrait être réalisé. Il doit y avoir , par exemple, un effort conscient pour établir une fraternité de voisinage dans les quartiers de nos villes et cités.

Du point de vue philosophique une considération fondamentale à cet égard se rapporte à nos attitudes morales. Il y a ce que d'aucuns appellent la prégnance des conceptions traditionnelles qui est, je crois, une conséquence de l'importance accordée à la famille et aux relations de parenté. Chacun sait à quel point les villageois sont indulgents dans leur jugement sur les pratiques malhonnêtes d'un des leurs vivant dans une ville éloignée, du moment que cette conduite rapporte des avantages à leur village. Ceux qui tiennent des postes élevés de responsabilité publique peuvent témoigner de la pression constante et insistante de leurs proches et des ressortissants de leur village natal en vue d'obtenir de l'assistance et des faveurs au mépris du droit des autres citoyens à prétendre aux mêmes services. Comme cela est bien connu, le népotisme est un mal qui advient souvent dans la vie publique.

Cette tendance de nos populations n'est pas un problème simple. Ce n'est pas qu'elles sont dépourvues du sens de l'équité. Evidemment non. Bien plus, elles se sont rendues célèbres par leur bonne volonté et leur hospitalité à l'égard des étrangers qui passent par leur village. Il me semble alors que le pouvoir excessif que les considérations de parenté ont sur la pensée de l'homme traditionnel est un anachronisme qui, avec les différentes conséquences qu'il entraîne aujourd'hui, n'a plus le même caractère moral. Nous pouvons noter, pour le moins, que l'appartenance à deux mondes, à savoir, le centre industriel urbain moderne et le milieu rural traditionnel, était inconnu quand cette considération éthique a évolué. Certains se demandent si le nouveau dualisme ne cause pas un genre de schizophrénie morale dans certaines sphères de conduite.

Le Dr Danquah dans son *Akan doctrine of God* (La Doctrine Théologique Akan) semble relever ce que j'ai appelé la prégnance du village natal sur notre morale traditionnelle lorsqu'il remarque, parlant spécifiquement des Akans, « Qu'ils considèrent la famille comme le Dieu suprême » (p. xxviii). « La famille, les voisins », selon lui, étaient « ceux du sang, du groupe lié par la communauté d'origine et l'appartenance à un ancêtre commun, *Nana*. C'était pour ce groupe [ajoute-t-il] que la moralité était une valeur. » Bientôt, cependant, poursuit-il en élargissant la signification du concept de la famille Akan au point qu'elle en vient à « embrasser non seulement les Akan mais la race entière de [l'homme], la famille humaine » (p. xxix). En cela, le Dr Danquah, mélange, je pense, les sens figuré et littéral. On peut à peine douter que c'est le concept littéral de la famille tel que défini par Danquah dans la première citation qui était immédiatement influente dans les conceptions morales traditionnelles. La famille traditionnelle, comme nous l'avons précédemment noté, offre en effet un pont naturel vers une communauté plus large, mais il est compréhensible que l'extension illimitée du concept de la famille par Danquah soit accompagnée de réductions significatives de la ferveur morale. Dans l'orientation parentale de la morale traditionnelle, se trouve alors posé un problème que nous devons identifier et affronter. Il s'agit d'un des problèmes les plus subtils posés par l'anachronisme à notre société actuelle.

Il y a d'autres problèmes d'anachronisme, légèrement moins subtils mais non moins importants. Je noterai ici trois d'entre eux, les mentionnant au passage, sans les soumettre à la discussion. Il y a, dans les termes de Mends, « la prédominance et l'accent mis sur la cérémonie et le rituel dans beaucoup d'aspects de la vie sociale » qui, en dépit de l'importance que nous lui avons accordée précédemment, devrait à présent être contenu dans des limites plus raisonnables. Il y a encore, ce que Antubam appelle « le principe de l'âge comme critère essentiel de la sagesse. » A l'heure de l'informatique un tel principe est susceptible de conduire à des déformations sérieuses dans les relations sociales. La connaissance n'est, en effet, nullement identique à la sagesse. D'autre part, la sagesse d'une longévité non instruite ne peut prouver grand-chose dans l'environnement complexe de la vie moderne. Pour finir, je voudrais mentionner l'importance attachée à la fertilité. Il est à peine nécessaire de remarquer que lorsque des enfants sont produits sans un souci préalable des moyens de les entretenir et de les éduquer, les conséquences peuvent être dramatiques pour la société et pour les enfants eux-mêmes. Un des antidotes contre les anachronismes de ce type est la culture philosophique d'un nouvel état d'esprit, de sorte que nos institutions et pratiques puissent être remodelées à la lumière des principes premiers.

En tirant cette discussion vers son terme, je voudrais retourner à certains des aspects les plus constructifs de notre culture. J'ai eu l'occasion de remarquer que l'art, la chanson et la danse ne font pas l'essentiel de la culture. Ils en constituent, sans aucun doute, la partie la plus importante. L'homme est avant tout un animal esthétique; et notre culture traditionnelle comme on devrait le percevoir de façon évidente à partir de la liste d'Antubam et de son livre, est avant tout une culture esthétique. Grâce notamment au travail du

professeur Nketia, les vertus de notre musique sont maintenant largement connues. Mais il n'y a pas que cela. Notre musique est préservée et développée grâce à des techniques et des savoir-faire d'emprunt qui devraient en quelque sorte représenter, de façon générale un modèle d'adaptation culturelle. Ce qui reste c'est de renforcer la composante esthétique de l'éducation culturelle dans nos écoles, lycées et universités. Je n'ai pas analysé chaque caractéristique culturelle ghanéenne mentionnée dans l'une ou l'autre des listes considérées au début de cette discussion mais j'espère en avoir fait assez, pas forcément en ce qui concerne mes conclusions spécifiques, mais selon mon approche générale, pour illustrer les caractéristiques d'une approche philosophique de notre culture. S'agissant d'une approche philosophique de notre culture la question suivante devrait naturellement surgir: « Comment un Africain contemporain devrait-il aborder la discipline philosophique? »²⁵

²⁵ Sur la question de la nature de la philosophie en général voir le chapitre 10.

Deuxième Partie : « Universaux culturels et particularisme»

1-Introduction : L'Universel et le Particulier

Ce livre traite du rapport entre l'universalisme et le particularisme dans la culture humaine. Il y a en effet quelque chose de paradoxal dans le dialogue interculturel. Tandis que d'un côté, il y a une accumulation sans précédent d'interactions informationnelles entre les différentes cultures du monde, il y a, d'un autre côté, un scepticisme croissant à l'égard des fondements réels de ce dialogue ; notamment la possibilité de canons universels de pensée et d'action. Par une certaine autocritique (pas forcément nécessaire d'ailleurs) qui a provoqué une remise en cause de l'auto exaltation de l'Occident, quelques mouvements de pensée articulés entre eux – notamment mais pas de façon exclusive, le postmodernisme – prônent l'universalité avec beaucoup de conviction. Au même moment, les peuples initialement marginalisés (en raison du colonialisme et d'autres adversités) sentent le besoin, en cherchant à redéfinir leur propre identité, d'insister sur la particularité - leurs particularités initialement méprisées ou négligées - plutôt que sur l'universel. Aussi loin que l'on puisse pousser la réflexion, au regard de tout cela, on est forcé de reconnaître qu'il y a une incompatibilité irréductible entre l'universel et le particulier. Toutefois, le point de vue développé dans la présente approche est que cette impression est purement illusoire.

Des considérations générales ont été faites dans la première partie de cet ouvrage, pour montrer la possibilité et l'actualité de la question de l'existence des universaux culturels. Ceci est important parce que sans ces universaux, la communication interculturelle serait impossible. La question a été abordée dans un premier temps en déployant des considérations sur la nature du sens présupposé par la possibilité réelle de la communication humaine (« Une conception philosophique du concept de communication humaine »). Ensuite, dans « Y a-t-il des universaux culturels? » je poursuis l'argumentation en spécifiant certains universaux cognitifs et éthiques. Dans ces deux chapitres, il y a une orientation biologique implicite, l'idée en filigrane étant que la possibilité des universaux culturels est affirmée par notre identité biologique commune en tant que bipèdes. Cet aspect biologique de la question est abordé en connexion directe avec ce que je considère comme les trois lois suprêmes de la pensée et de la conduite, notamment les principes de non-contradiction, d'induction et l'impératif catégorique (ainsi désigné de façon générale) dans les « Fondements biologiques des normes universelles. »

A- Religion et moralité

Mais s'il y a des Universaux, il y a aussi des particuliers. Et dans l'histoire, certains peuples ont cherché, quelquefois avec succès, à transposer et même à imposer leur propre conception faillible de l'Universel, à la fois cognitif et éthique, à d'autres peuples. La plupart du temps, les prétendus universaux ne sont en fait

que des particuliers. Naturellement, cette pratique a fini par dénaturer les universaux. Mais toutes choses bien considérées, les coupables sont les pourvoyeurs irréfléchis d'universaux et non l'idée d'universel comme telle. De la même façon, il n'y a rien en principe à condamner chez les peuples et les individus qui tentent de drainer des aspects d'universaux ou, en l'occurrence, des particuliers vers d'autres peuples. Le fait toutefois est que tout cela doit se passer dans un esprit de dialogue respectueux des uns et des autres. Ceci est la condition minimale, qui requiert que 'l'autre' soit reconnu comme participant à la même rationalité ou, si c'est de cela qu'il s'agit, au même discours irrationnel. Comme on le sait bien, cette exigence a été souvent foulée aux pieds (volontairement ou involontairement) dans le débat interculturel durant la période coloniale ; et l'Afrique, source de mon engagement personnel existentiel à l'égard de cette question a été une victime historique de cette pratique intellectuelle déplorable. Le phénomène a laissé des séquelles profondes sur la pensée et la vie des Africains contre lesquelles des actions doivent être entreprises dans l'intérêt du bien être et de la bonne santé intellectuelle des Africains. Mais les conséquences sont loin d'avoir de la signification pour l'Afrique seule, pour les raisons suivantes. Les déficits de communication durant les périodes coloniales et post-coloniales ont impliqué (comme nous le verrons) non seulement des mésestimes mais également des malentendus conceptuels d'un intérêt philosophique indiscutable. Ainsi par exemple, la dimension morale de l'entreprise missionnaire dans certains de ses aspects a présupposé un conflit entre la moralité et la coutume dont le démêlage exige une clarification philosophique de la nature de la moralité. C'est l'objectif de « Coutume et moralité: une analyse comparative de quelques conceptions morales africaines et occidentales », le deuxième chapitre de la deuxième partie. Par ailleurs, le projet missionnaire a entraîné des universalisations discutables de coutumes chrétiennes de sorte que la clarification du concept de religion s'impose comme une nécessité pressante. Il s'avère que l'applicabilité de ce concept à la vie et à la pensée africaines ne va pas du tout sans poser problèmes, et le premier chapitre de la deuxième partie, « Universalisme et Particularisme dans la religion d'après une perspective africaine », est consacré à résoudre les problèmes conceptuels qui s'y rapportent, l'accent étant mis plus particulièrement sur une culture africaine spécifique, celle des Akan.

B- Contrastes conceptuels

Les problèmes conceptuels résultant de l'interaction des cultures à l'étude sont, cependant, très nombreux et vont bien au-delà de ceux évoqués dans la deuxième partie. Ils dépassent, en fait, la gamme entière des possibilités de la pensée humaine. La raison est que les évaluations effectives de la vie et de la pensée africaines ont été formulées dans des langues étrangères, à l'origine par des Européens et, de plus en plus maintenant, avec la participation active des Africains qualifiés dans la sémantique implicite des modèles

d'expression étrangers. Que dans leur expression de la pensée africaine les pionniers étrangers aient pu avoir conceptualisé les matériaux réflexifs africains dans des catégories propres à leurs langues ne devrait pas du tout surprendre, si on y réfléchit un tantinet plus attentivement. Mais il y a trois choses à cet égard qui pourraient avoir besoin d'un examen plus poussé. D'abord, ces catégories de pensée peuvent être en porte-à-faux avec celles usitées dans le cadre du système de pensée africain concerné, de telle sorte que les formulations qui apparaissent pour avoir du sens dans la langue d'approche étrangère soient peut-être radicalement incohérentes dans la langue africaine concernée. Ensuite, la cause ou les causes d'une telle situation peuvent se trouver dans les carences de l'une ou l'autre des langues, étrangère ou locale. Enfin, il est possible, par une évaluation interculturelle basée sur des considérations indépendantes, d'atteindre la substance des problèmes ainsi relevés.

Quelles sont alors ces considérations indépendantes? Ce sont des considérations qui ne sont pas spécifiques aux particularités d'une langue donnée et sont, par conséquent, intelligibles dans toutes les langues considérées. Elles sont possibles en tout état de cause, en raison de l'auto-réflexivité intrinsèque des langues naturelles (telles qu'elles se distinguent des langues formalisées), et le fait de leur possibilité est un empêchement irréductible contre tous les relativismes conceptuels et cognitifs. Qu'en soit, le relativisme représente un empêchement mineur à la pensée incontestable est un aspect du message du deuxième chapitre de la première partie, « Y a-t-il des Universaux culturels? » Dans la perspective actuelle, ce qu'il faut noter au sujet des considérations indépendantes est que leur possibilité même peut transformer l'intransmissibilité d'une formulation étrangère dans une langue africaine, le fait curieux d'une langue "exotique" en une source d'intelligibilité conceptuelle fondamentale pour tous; c'est-à-dire, indépendamment de la race, de la culture, et d'autres considérations semblables. De telle sorte qu'en confrontant les problèmes conceptuels provenant du fait que la philosophie africaine a été faite, et continuera pour un certain temps encore à être faite, dans des langues étrangères, le philosophe africain puisse apporter des contributions à la compréhension conceptuelle générale. En d'autres termes, l'universel peut jaillir de préoccupations particulières.

Tôt ou tard, d'ailleurs, la philosophie africaine devra être faite dans une langue africaine ou dans des langues africaines. L'absence d'une lingua-franca continentale est un facteur de dissuasion courant à l'utilisation des langues locales comme instrument dans le travail scolaire. Il est évident que l'adoption d'une telle politique linguistique transformera immédiatement, par exemple, les ex-cogitations philosophiques d'un Kwame Gyekye du Ghana en un livre hermétique pour Peter Bodunrin du Nigeria et vice versa. Mais cette circonstance ne doit pas faire l'impasse sur le déclenchement du dialogue, dans les langues locales, entre les philosophes académiques et leurs compatriotes non-instruits des langues métropolitaines. À cette fin, il pourrait être nécessaire pour les philosophes africains, plus franchement, pour nous, de propager certains de nos résultats dans nos propres langues. (En fait, même présentement,

c'est-à-dire, même avant que ce mode de vulgarisation soit mis en application un philosophe africain - c'est mon avis - doit expérimenter des formulations vernaculaires dans ses introspections philosophiques.) L'exercice est susceptible d'être extrêmement instructif pour nous en premier lieu, parce que nous serons forcés de relever les défis conceptuels du conflit des langues qu'un philosophe africain, travaillant exclusivement en une certaine langue métropolitaine, pourrait ignorer en toute sérénité. Dans « La Philosophie africaine post-coloniale » (Troisième partie, chapitre 11), je fais des observations sur certains aspects de la situation actuelle des langues en philosophie africaine. Mais toutes les questions soulevées ici et dans les deux paragraphes précédents sont prises en compte dans une certaine mesure dans « Comment formuler la pensée moderne dans les langues africaines ? » (Troisième partie, chapitre 7). Les origines étrangères de l'éducation institutionnelle des philosophes africains contemporains notées trois paragraphes plus loin, rendent impératif pour nous la recherche sérieuse de modèles conceptuels. L'éducation philosophique dans une seconde langue transforme automatiquement celle-ci en première langue pour les besoins de la méditation. En conséquence, les philosophes africains, pensent philosophiquement en Anglais, Français, Allemand, Portugais ou une autre langue. Les catégories fondamentales de la pensée dans ces langues commencent à leur paraître aussi normales qu'elles le sont aux naturels. Il pourrait alors leur sembler, par exemple, que des contrastes conceptuels tels que ceux entre le physique et le spirituel, le matériel et l'immatériel, l'être et le non-être, la substance et l'attribut, et une série d'autres sont des catégories universelles de la pensée humaine. Cependant, il se peut bien - et c'est le cas, à mon avis - que si les philosophes africains essayent de penser ces contrastes par le truchement de leur propre langue, ils trouveront des raisons, d'abord inspirées par les langues locales, mais finalement indépendantes, de les réévaluer rigoureusement. Une telle réévaluation doit avoir, par ailleurs, de larges répercussions sur l'ontologie et la cosmologie ainsi que sur d'autres domaines de la philosophie. Mais à supposer que le philosophe africain continue simplement, comme plusieurs semblent heureux de le faire, à concevoir dans la langue métropolitaine sans penser aux conflits conceptuels qu'une référence à sa propre langue maternelle pourrait provoquer. Etant donné que cette mentalité est un sous-produit d'une situation éducative dérivant historiquement de l'accident de la colonisation, elle peut être caractérisée simplement comme mentalité coloniale.

Présentement, je ne pense pas qu'un philosophe africain contemporain puisse se prévaloir d'une innocence totale par rapport à la mentalité coloniale. En ce qui me concerne, je ne me sens pas capable de faire une affirmation de ce genre. Mais nous pouvons - et devons - essayer de nous en libérer dans la mesure où cela est humainement possible. Malheureusement, certains, sans le moindre scrupule, n'essayent même pas, bien qu'ils soient toujours les premiers à brandir avec violence et à tout propos, des slogans nationalistes. La première chose à faire est donc de nous rendre compte que nous avons un problème. A dire vrai, nous n'en sommes même pas encore-là. Le desideratum suivant est d'essayer

d'examiner des formulations philosophiques d'une langue étrangère dans notre langue locale pour voir s'ils résisteront à une analyse autonome. Arriver à faire cela est d'une certaine façon essayer déjà de décoloniser notre pensée. Curieusement, le besoin de décolonisation conceptuelle semble s'imposer plus aux spécialistes de la littérature africaine qu'aux philosophes. Plus d'une décennie et demie après que j'aie fait pour la première fois une intervention en faveur de la décolonisation conceptuelle de la philosophie africaine (dans une communication à la conférence de l'Unesco sur la philosophie africaine à Nairobi, au Kenya, en juin 1980) et bien que n'ayant pas été entendu, je reviens dans « L'exigence de décolonisation conceptuelle en philosophie africaine » (Troisième partie, chapitre 10) à la même préoccupation, avec d'autres illustrations de son impérieuse nécessité. L'essai entier sur « Comment formuler la pensée moderne dans les langues modernes ? » peut être aussi lu comme un aspect de cette campagne.

Un exercice fructueux, dans le cadre de la décolonisation conceptuelle, sera la dénonciation de l'universel inauthentique. Mais il y a un préalable subtil à admettre. Un concept ou un problème philosophique, auquel l'universalité fait défaut, du fait de la dispersion transculturelle, n'est pas forcément faux pour autant. Ce peut être une question d'un intérêt philosophique incontestable dans son contexte linguistique d'origine. Une question philosophique de ce genre, je la considère comme relevant essentiellement de l'analyse linguistique. Son statut dépend des caractéristiques spécifiques du vocabulaire d'une langue donnée ou même probablement des particularités de sa syntaxe. Mais ce peut aussi être un problème auquel tous ceux qui raisonnent dans cette langue au sujet de certaines questions doivent se trouver confrontés, qu'ils soient naturels ou pas. Naturellement, la portée d'un tel problème, si important soit-il, est beaucoup plus locale qu'universelle. Dans « Le concept de vérité dans la langue Akan », (Troisième partie, chapitre 8) je démontre, entre autres, que la question de la relation entre la vérité et le fait est l'un de ces problèmes. La réalité est que dans la langue Akan aussi bien la vérité que le fait sont rendus par les mêmes expressions et, tout ce qui peut être dit au sujet du monde par le moyen des concepts de fait et de vérité en Anglais peut également être exprimé dans l'économie de la sémantique Akan. Le problème des modalités suivant lesquelles le concept de vérité est lié à celui de fait n'apparaît donc pas dans la langue Akan. Néanmoins, il ne suit pas que le problème n'a pas d'importance pour les philosophes de langue Anglaise. Il y a en outre une conséquence pour les futures méditations du philosophe Akan. S'il (ou elle) a l'occasion de réfléchir sur le problème de la vérité et du fait en Anglais, tout en étant entièrement informé de sa non-existence dans sa langue locale, il (ou elle) trouvera, comme on doit s'y attendre, peu convaincantes certaines théories sur cette matière. Ce sera particulièrement vrai, par exemple, des théories qui accordent au fait un statut ontologique distinct de celui de la vérité. On peut également entrevoir une conception particulière fondée sur les capacités de certaines formes communes de la théorie de correspondance véridique comme instrument de clarification philosophique.

Pour éviter autant que possible tout malentendu, je voudrais souligner que mon propos n'est pas d'insinuer qu'il n'y a pas un mot distinct pour un certain concept en Akan, il suit que le concept est vide ou défectueux d'une manière quelconque - une suggestion qui serait singulièrement absurde. L'exigence de considérations indépendantes telle que je l'ai établie certifie que l'on doit dépasser le simple fait, si fait il y a, de la disponibilité ou de l'indisponibilité du mot. Dans le cas spécifique de la relation entre la vérité et le fait l'argument n'est pas simplement qu'en raison du fait que l'Akan utilise le même dispositif linguistique pour exprimer les deux concepts, la question de leur rapport est dépourvue de pertinence universelle. Une prémissse cruciale est que tout ce qui concerne le monde et qu'on peut concevoir en termes de vérité et de fait peut également être exprimé en Akan. Sans cette prémissse, l'hypothèse serait laissée ouverte que l'indigence de l'Akan à cet égard est l'expression évidente d'une insuffisance sémantique plutôt qu'économie verbale. Je considère de façon générale ici cette question comme étant si importante que j'ai essayé de l'élucider avec une illustration tirée de la logique dans « Le concept de vérité dans la langue Akan».

Les comparaisons interculturelles de concepts en philosophie ne sont pas toujours aussi directement ou aussi simplement basées sur les formes verbales comme dans l'illustration antérieure. L'essai « La tradition philosophique africaine: étude de cas en Akan» (Troisième partie, chapitre 9) traite, entre autres, de comparaisons plus complexes et plus subtiles. Les concepts impliqués sont ceux de Dieu, de la personne, et de la liberté. Pour illustrer seulement le dernier, qui est discuté dans la section « Le libre arbitre comme responsabilité », je démontre le fait que dans la langue Akan il n'y a rien qui corresponde au problème du libre arbitre en tant que distinct du problème de la responsabilité. Cette affirmation n'est pas simplement basée sur l'usage verbal mais sur les usages de l'interaction normative dans la société Akan, ce qui donne, par ailleurs, un aperçu de l'ethos Akan: une personne fait quelque chose « avec ses propres yeux » ou non - une expression qui représente une approximation insatisfaisante en Anglais du concept approprié Akan. Il est un agent libre ou responsable dans la première alternative et seulement dans cette éventualité. Dans la deuxième alternative, la réaction ne traduit pas un reproche moral ou quelque chose d'analogique mais une assistance – une aide dans ce qui est considéré comme une restauration de la personnalité. La personnalité est perdue à un degré tel qu'un individu se montre rébarbatif à la persuasion raisonnable ou à la correction morale. Dans le cadre conceptuel Akan, cette restauration serait une restauration du libre arbitre et, ipso facto, de la responsabilité.

Maintenant, pour proposer cette équivalence du libre arbitre avec la responsabilité comme thèse valide sur le plan interculturel, on devrait, naturellement, avancer des considérations indépendantes. On pourrait, par exemple, faire ressortir des restrictions possibles propres aux locuteurs Anglais et résultant du fait que sur le plan légal, par exemple, il y a peut-être des circonstances dans lesquelles une personne peut ne pas être jugée responsable d'un acte qu'il a posé en dehors de son libre vouloir. La question s'articule alors

autour de l'ambiguïté du concept de responsabilité. Une personne peut être responsable d'une certaine action; mais il ne suit pas qu'elle doive forcément en être tenue pour responsable. Par exemple, il se peut, comme Aristote le précise, qu'elle ait agi par pure ignorance ou qu'elle se soit trompée de bonne foi. Mais en outre, elle a pu avoir agi dans une somnolence post-hypnotique ou par dérangement mental réel. La responsabilité au sens où on le présuppose dans la culpabilité morale est un type de responsabilité qui n'est nullement remise en cause par de tels facteurs. C'est ce concept qui convient aux discussions sur la volonté et le déterminisme libres, par exemple; et c'est dans ce sens que la casuistique morale Akan devrait conduire à égaliser la volonté libre avec la responsabilité. Cet argument doit, naturellement, être approfondi dans un forum approprié. Mais il sert ici à illustrer une interaction potentiellement fructueuse des universaux conceptuels avec des particuliers sémantiques dans le débat interculturel.

C- Démocratie et droits de l'homme

Tous les constats faits plus haut ont des conséquences pratiques. Il en est de même des questions abordées dans les chapitres qui constituent la quatrième partie. Il s'agit des questions relatives à la démocratie et aux droits de l'homme. On ne peut imaginer terrain plus fertile pour les universaux, qu'ils soient originaux ou inauthentiques et les particuliers, complémentaires ou disparates. Pour commencer avec les droits, dire que les droits humains sont universels n'exige aucune démonstration. L'un des textes fondamentaux des Nations Unies à ce propos est aujourd'hui une déclaration universelle. Même les responsables des pires abus contre les droits de l'homme ou autres n'osent pas s'opposer de façon formelle à l'affirmation de ces droits. Toutefois, à dire vrai, les droits de l'homme résonnent souvent comme des concepts vides. Cela parce qu'ils sont souvent stipulés dans des termes généraux. A un certain niveau de discours, ceci est peut être inévitable. Mais à tout prendre, le niveau de discussion où l'on fait explicitement référence à l'idéologie morale d'une culture spécifique n'est pas celui dont il est question ici. En conséquence, j'ai essayé dans « La conception Akan des droits de l'homme » (Quatrième partie, chapitre 12) d'articuler certaines particularités Akan à propos des droits de l'homme. Pour faire une incursion rapide dans l'imagerie théologique, ces particularités sont les incarnations des généralités qui, de ce fait, paraissent bien formulées, mais qui restent floues dans l'abstraction. L'objectif principal de ce chapitre est d'expliquer, dans les grandes lignes, les préceptes, non pas pour évaluer leur mise en pratique, même si cela peut paraître du chauvinisme culturel. J'ai noté, par ailleurs, quelques déviations traditionnelles sur le chemin étroit de l'application des droits de l'homme.

A l'occasion, j'aurai beaucoup à dire sur les déviations. Mais il y a un aspect positif relatif à la conception traditionnelle des droits de l'homme à propos duquel très peu de choses sont généralement dites. Cependant, son rapport intrinsèque à la politique contemporaine en Afrique relève d'une question de vie

ou de mort – souvent, au sens littéral. J'ai perçu dans l'approche traditionnelle de la gouvernance chez les Akan et en maints autres endroits d'Afrique le principe selon lequel le citoyen a droit à la représentation, non seulement par le fait d'avoir un représentant au conseil de gouvernement, mais également d'avoir un certain effet, par son représentant, sur le contenu des décisions. On pourrait penser que c'est exactement ce que les dispositions et les procédures de décision électorales de la démocratie majoritaire sont conçues pour réaliser. Mais il n'en est pas ainsi. La représentation dans le premier sens est assurée d'une façon quelconque, mais non dans la seconde, ne serait-ce que théoriquement. La raison, c'est qu'il est possible que la volonté des petites minorités soit sans effet sur la teneur des décisions, au moins à l'égard de plusieurs projets et objectifs. Dans les démocraties de type constitutionnel les plus avancées, des palliatifs constitutionnels existent pour cette situation. Mais ils ne sont que palliatifs. Ils ne servent même pas à modérer les rigueurs de la lutte antagoniste en vue du pouvoir ou de sa conservation, dans laquelle tous les coups sont permis. En conséquence, même dans la plus idéale des périodes historiques, la politique majoritaire est, sinon brutale, tout au moins méchante. Aussi, en dépit du fait qu'elle soit à ce point peu édifiante moralement, cette caractéristique de la politique n'a pas bloqué, en Occident, l'accès au développement économique. D'autre part, en Afrique où les minorités sont habituellement des groupes ethniques, les conflits engendrés par la politique majoritaire ont conduit à des perturbations radicales qui ont annihilé les perspectives de développement économique ainsi que d'autres formes de progrès. Hobbes a appelé la vie dans l'état imaginaire de nature « méchante, brutale et éphémère ». Il est difficile de penser qu'il sentirait la nécessité d'utiliser une expression alternative s'il avait été invité (en esprit, bien entendu) à caractériser la vie sous les régimes politiques africains au cours des trois dernières décennies.

Avec notre sens de la validité universelle des valeurs démocratiques « éprouvée mais non découragée » par cette situation déplorable, jetons encore une fois un regard sur l'approche traditionnelle de la politique à laquelle il est fait allusion dans le dernier paragraphe. Un peu d'attention fera découvrir que la dualité de la représentation mentionnée était recherchée à travers l'insistance sur le consensus dans la prise de décision. En réalité, le consensus était un idéal poursuivi non seulement dans les prises de décisions politiques mais également dans d'autres sphères d'interactions au sein du groupe. Mais ma suggestion est (a) qu'elle conduise à un système de démocratie conceptuellement différent de la démocratie majoritaire, et (b) que le salut politique de l'Afrique, si tant est qu'il adviendra un jour, provienne de la première indication plutôt que de la dernière. Ces idées sont développées dans les trois chapitres de la quatrième partie, « La conception Akan des droits de l'homme » (Chapitre 12), « La Philosophie et le problème politique des droits de l'homme » (Chapitre 13) et « Démocratie et consensus: plaidoyer pour une politique de Non-Parti » (Chapitre 14). Ce qui est en question dans ces discussions ce ne sont pas les changements internes au mécanisme de la représentation, comme dans l'idée de la

représentation proportionnelle, mais un changement radical de politique. La pensée fondamentale est qu'une approche consensuelle du gouvernement est incompatible avec le système des partis politiques. Un système de non-parti est, naturellement, entièrement différent du parti unique. Celui-ci est, en fait, une négation plus vénémente de l'idéal du consensus que le système de multipartisme. Dans le premier des trois chapitres que je viens de mentionner et qui a été écrit en 1988, il y a une critique du système de parti unique. À ce moment-là les régimes de parti unique, advenus aussi bien par la constitution que par la force, étaient à la mode en Afrique. Comme en Europe de l'Est, la rapidité avec laquelle les événements ont rattrapé ces régimes depuis lors est surprenante. Mais nous ne devons pas commencer à faire trop prématûrement le décompte de nos bénédictions, parce qu'il est trop facile d'exagérer les gains mis au crédit de la démocratie authentique et du passage à la politique multipartite. En fait, l'évidence dans diverses régions d'Afrique doit amener quiconque n'est pas alerte à enfouir sa tête dans le sable, à l'instar de l'autruche, à commencer l'étude des formes alternatives de démocratie qui conviennent davantage aux diversités ethniques particulières de la grande majorité des Etats africains avec leur histoire troublee. Il est à peine nécessaire d'insister sur la responsabilité de la philosophie dans une telle recherche.

Dans les essais en question j'ai confronté les questions de linéaments conceptuels et de la faisabilité politique d'une manière exploratoire, même si le prototype de la politique privilégiée n'est pas une tâche particulièrement difficile. À ce stade il y a grand besoin d'explicitation du concept de consensus comme base du gouvernement, ce qui n'est pas une entreprise insignifiante. Ce qui nécessite aussi d'être mis en lumière c'est comment un système de non-parti est possible sans violation du droit des populations à appartenir au parti de leur choix. En outre, un sceptique pourrait exiger de savoir pourquoi, à supposer qu'un système consensuel fut possible dans les conditions relativement peu compliquées des périodes traditionnelles, il devrait être perçu comme faisable dans les circonstances actuelles. Le deuxième et le dernier des trois chapitres mentionnés ci-dessus sont consacrés à ces questions. Ils font essentiellement la même approche avec fondamentalement le même arsenal, mais sous des angles différents; le second d'après l'angle des droits de l'homme, et le troisième plus directement à partir de l'angle de la démocratie. Ce procédé dual peut, peut-être, conférer une intensité appréciable au plaidoyer pour une politique consensuelle.

Que le consensus soit universellement souhaité parmi les êtres humains est peu susceptible d'être contesté. Ce qui peut susciter la discussion c'est de savoir s'il s'agit d'une condition indispensable pour un système politique viable. Mais 'viable' est un concept large. D'aucuns peuvent argumenter que le consensus pourrait être nécessaire seulement afin que la politique démocratique occidentale acquière ses lettres de noblesse, mais en insistant sur le fait qu'elle peut très bien se passer de ce qui, après tout, n'est peut être qu'un objectif utopique. Une telle suggestion, assurément, serait ouverte à la discussion sous

plusieurs angles, mais elle ne semble pas tout à fait hors d'appréhension. En Afrique, d'autre part, ma suggestion est qu'il suffirait d'un peu de perspicacité pour réaliser que le consensus dans nos dispositions politiques est une condition nécessaire pour notre survie dans toute condition sociale tolérable. Enfin, pour résumer le message fondamental de ce livre, il faut dire que les êtres humains ne peuvent vivre uniquement des particuliers ou des universaux, mais de la combinaison des deux.

2- Une conception philosophique de la communication humaine

La communication est le transfert d'un contenu de pensée d'une personne ou groupe de personnes à un autre. Un tel contenu de pensée peut être une affirmation (une unité sémantique qui convie à une évaluation en termes de vérité ou de fausseté) ou l'expression d'une attitude, d'une émotion, d'un souhait, etc. – tous étant des unités sémantiques qui invitent à l'évaluation en termes non de vérité ou de fausseté mais de la qualité de concepts normatifs tels que noble, ignoble; beau, laid; bon, mauvais, etc. Le langage, est naturellement, le véhicule de ce transfert, mais le langage peut avoir à peu près n'importe quel médium – mots, gestes, objets fabriqués, etc. Tout ceci n'est évidemment pas problématique. Mais de difficiles problèmes philosophiques surgissent aussitôt que l'on tente une élucidation plus approfondie du concept de communication.

En raison de l'importance capitale de la communication humaine, il est de la plus grande importance d'essayer d'en avoir une compréhension aussi complète et profonde que possible. Aucune société ou communauté humaine n'est possible sans communication, parce qu'une communauté n'est pas un simple agrégat d'individus existant comme des monades sans fenêtres mais de personnes interactives, et une interaction de personnes n'est possible que sur la base de significations partagées. En effet, sans communication il n'y a même pas de personne humaine. Un être humain privé de l'influence socialisante de la communication sera biologiquement humain, mais restera mentalement infra-humain.

Quels sont, alors, les présupposés fondamentaux de la communication ? Nous avons déjà fait référence aux significations partagées. Mais quelles sont ces significations et comment peuvent-elles être partagées? Selon une école de pensée, de la plus haute antiquité en philosophie occidentale, les significations sont des entités abstraites qui existent d'elles-mêmes indépendamment de l'esprit humain. D'après cette théorie, comprendre une signification c'est percevoir un objet. Si cette théorie était valide, elle fixerait d'une manière particulièrement facile la conditionnalité essentielle de l'objectivité des significations. Pour qu'une réalité soit subjective il faut qu'elle dépende d'une façon irrégulière des particularités individuelles. Inversement, pour qu'elle soit objective, elle doit être indépendante des particularités irrégulières des individus. Si les significations sont des objets existant indépendamment des individus, il suit a fortiori qu'elles sont indépendantes de toutes les particularités des individus, d'où

l'objectivité des significations s'accroît immédiatement. L'objectivité des significations est absolument essentielle à la possibilité de la communication, parce que si ses significations étaient subjectives, c'est-à-dire, si elles dépendaient irrégulièrement des particularités des individus, il ne pourrait y avoir aucune convention, aucune règle socialement établie, mettant en corrélation des symboles et des significations. En conséquence, nul ne pourrait converser avec autrui. Pire, nul ne pourrait converser avec soi, puisque toute conversation presuppose des règles syntaxiques et sémantiques qui, du moment qu'elles sont accessibles à un individu, démontrent l'existence de régularités que d'autres aussi pourraient, en principe, s'approprier pour les besoins de la communication.

En effet, si les significations étaient subjectives, la pensée serait impossible, parce que ce qui a été dit au sujet de la conversation avec soi s'applique à la pensée elle-même. Une pensée est une construction conceptuelle. Une telle construction est impossible si ce n'est en accord avec un minimum de règles, et une règle est l'antithèse par excellence de la subjectivité.

Laissons temporairement ce train de pensées et retournons à la théorie des significations comme existant indépendamment, les entités abstraites. Ici l'explication de la possibilité pour des individus différents d'appréhender les mêmes significations est que leur esprit tend à saisir les mêmes entités qui existent "là dehors" dans un règne qui leur est propre. Ceci paraît tout à fait plausible à première vue, mais malheureusement radicalement inadmissible. L'argument est le suivant. Supposons que les significations soient des entités d'un certain genre ; elles seraient alors sujettes à la considération suivante, qui s'applique universellement aux entités : si une entité est différente des autres, alors cette entité possède une certaine caractéristique que les autres ne partagent pas. Pour conceptualiser une telle caractéristique l'on devrait se servir d'un concept significatif. Mais, par hypothèse, la signification est elle-même une entité. Cette entité doit être différente de l'entité originelle, parce que cela tomberait sous le sens de dire qu'une entité est identique à une caractéristique qu'elle possède. Si la différence devait être appréhendée ici, une nouvelle entité devra pareillement être apportée dans l'imagerie, qui nécessiterait d'avoir recours à une autre entité, et ainsi de suite *ad infinitum*. Il suit alors que si les significations étaient des entités, les différences entre elles ne pourraient jamais, en principe, être saisies ; ce qui est absurde.

Un autre argument lié au précédent est ceci : toute entité doit pouvoir faire l'objet d'une référence. Mais la référence comporte l'utilisation d'un symbole, un symbole significatif, naturellement. Si la signification du symbole est elle-même une entité, comme cela devrait l'être dans la conception en considération, alors comprendre le symbole entraînerait de relier cette entité à une autre entité, puisque pour savoir ce qu'est une entité implique de la connaître comme un X plutôt que comme un Y, un procédé qui, du moment qu'il comporte l'utilisation de symboles vraisemblablement significatifs, implique le recours à une entité. Mais en retour, sachant ce qu'est cette autre entité doit entraîner la référence à une autre entité, et ainsi

de suite *ad infinitum*. Par conséquent si les significations étaient des entités, il serait impossible de les prendre pour référence; ce qui est absurde.

En outre, si les significations étaient des entités elles perdraient leur généralité, ce qui est ironique, puisque c'était en partie pour expliquer cette généralité que des significations ont été interprétées en tant qu'entités abstraites. Une signification peut s'appliquer à une multitude d'objets ou de situations; c'est ce qui est indiqué par la 'généralité des significations'. D'autre part, une entité - en d'autres termes, un objet - ne peut pas s'appliquer à n'importe quoi. On ne peut même pas parler d'"application" dans le dernier cas, excepté dans un certain sens non sémantique. Naturellement, une entité peut signifier quelque chose; mais cela entraîne qu'on peut établir une règle par laquelle l'entité donnée nous met à l'esprit, d'une certaine manière, le "quelque chose" en question. Nous devons faire attention au fait que lorsqu'une entité signifie quelque chose, la signification n'est ni identique à l'entité elle-même ni à n'importe quelle autre entité qui peut arriver justement à être 'signifiée'. Supposons, par exemple, qu'un drapeau au-dessus d'une maison signifie qu'un roi y est présent. Il serait idiomatique d'indiquer que le drapeau signifie le roi. Mais, strictement parlant, ce qui est signifié ce n'est pas le roi mais la pensée que le roi est présent. En fait, dans chaque utilisation d'un symbole significatif ou d'un signe, qu'il s'agisse d'un mot, d'une variable ou d'une entité - comme le drapeau - ou un geste, ce qui est signifié c'est une pensée, jamais une entité. Il est vrai que les symboles se rapportent fréquemment à des objets, des entités. Le fait est, cependant, que lorsqu'un symbole se rapporte à une entité, on ne peut jamais dire que l'entité est la signification ou la signification du symbole. L'entité est le referant, pas la signification, et c'est la signification qui nous dirige vers le referant. On devrait noter, cependant qu'il n'est pas indispensable que la signification d'un symbole nous dirige vers un referant. Le mot "non-existence", par exemple, est significatif; il a une signification, un sens, mais il n'y a, assurément, rien à quoi on pourrait dire qu'il se réfère par cette signification.

La distinction entre referant et signification est une distinction sémantique essentielle parce que, sans une identification du symbole, de la signification, et du referant en tant que catégories séparées, aucune analyse adéquate de la désignation n'est possible. Ce n'est cependant pas une distinction ontologique, parce que la même catégorie d'éléments du discours peut être une signification dans un contexte et un referant dans un autre. Considérons encore le mot "non-existence". C'est un mot anglais, mais, de toute évidence, ce qu'il exprime, c'est-à-dire sa signification, son sens, on ne peut raisonnablement pas affirmer qu'il soit anglais. Ce qu'il exprime c'est le concept de non-existence. Dans ma propre langue, Akan, parlé par un groupe ethnique du Ghana, le concept de non-existence est exprimé non pas par un mot mais par l'expression « *se ade bi nni ho* », littéralement, "l'état de quelque chose qui n'est pas là". Notons, par ailleurs, que la non-existence en Akan est dépourvue de toute prétention à suggérer que le concept de la non-existence soit un certain genre d'entité. Considérons à présent ce que nous venons d'affirmer dans la

dernière phrase. Nous y disons que le concept de non-existence, dans sa deuxième occurrence, fonctionne en tant que referant. Dans la première occurrence de "non-existence", la signification du mot sert à faire une assertion au sujet de la langue Akan, tandis que dans la seconde le concept de non-existence n'est pas employé pour affirmer quelque chose au sujet de toute autre chose, mais est plutôt mentionné en tant qu'un sujet de référence à propos duquel quelque chose est affirmé. Ainsi un concept peut être, tantôt une signification, tantôt un referant; d'où il est évident que les catégories de signification et de referant ne marquent pas une différence ontologique.

En revanche, la distinction entre un objet ou entité et un concept est radicalement ontologique, et je dirais même que les absurdités que nous avons déjà vues comme étant inhérentes à la théorie des significations comme entités abstraites surgissent dans la théorie explicative des concepts, en raison de ce que les significations sont en définitive, des entités.

Il y a une tradition en philosophie occidentale fortement opposée à la théorie des significations comme entités quelles qu'elles soient, qui est en dernière analyse une forme de réalisme. Je fais allusion à la doctrine du nominalisme. Cette doctrine nie, tout à fait légitimement, que les significations soient des genres d'entités, quelles qu'elles soient. Mais elle va plus loin en essayant d'éliminer la catégorie de la signification de l'analyse sémantique. Ainsi, une analyse nominaliste de la désignation identifie seulement le symbole et le referant. La difficulté est que quand aucun referant n'est disponible, comme dans le cas du mot "non-existence", aucun inventaire plausible de son statut de médium de la communication n'est envisageable. Si on prive le mot "non-existence" du concept auquel il est associé, il subsiste seulement des marques sur une certaine surface, si cela est écrit, ou une série de bruits "ne signifiant rien."

La raison pour laquelle les nominalistes, et d'autres après eux, ont montré un tel dédain pour les concepts est qu'en philosophie occidentale, les concepts semblent avoir été historiquement considérés comme des entités mentales par des philosophes beaucoup plus connus pour leur prise de position inconditionnelle en faveur des concepts dans l'analyse sémantique, les conceptualistes. Ici, la sémantique est intrinsèquement liée à la philosophie de l'esprit. Il ne serait pas opportun de faire ici une excursion extensive dans la philosophie de l'esprit, mais il est impossible d'éviter une remarque, ou deux, au sujet de la nature de l'esprit. Il y a au moins deux points valides dans le conceptualisme. D'abord, il est conséquent d'insister sur la nécessité des concepts dans la théorie de la signification. Il est ensuite légitime, de maintenir que les concepts n'existent nulle part ailleurs que dans l'esprit. Mais concevoir l'esprit comme un type d'entité n'est pas justifié.

Je voudrais, à cet égard, faire une brève réflexion à partir de ma propre langue. Dans la langue Akan le mot usité pour 'pensée' est identique au mot employé pour 'esprit'; c'est *adwene* dans les deux cas. Ma propre interprétation de cela, et de l'usage Akan en général, est que la conception de 'l'esprit' implicite

ici est l'esprit comme fonction plutôt que comme entité. L'esprit dans cette conception, c'est la fonction de la pensée. Je trouve un appui indirect à cette interprétation dans le fait qu'il n'y a aucune mention d'esprit (*adwene*) dans l'inventaire traditionnel Akan des éléments qui s'unissent pour constituer une personne humaine. Les constituants d'une personne, selon une conception qui prévaut pour la plupart des Akans, sont: (a) *nipadua* (armature corporelle), (b) *mogya* (sang), (c) *ntoro* (un facteur génétique dû au père), (d) *Sunsun* (base de la personnalité), (e) *okra* (âme?) (le point d'interrogation indique que la traduction est philosophiquement problématique). Il y a quelques problèmes subtils dans l'analyse et l'évaluation de cette conception de la personne. Cela, toutefois n'est pas une tâche à laquelle je veux me consacrer ici. Je souhaite simplement observer que si l'*adwene* (esprit) n'est pas une entité, mais plutôt une fonction, alors son omission d'une liste d'entités qui constituent la personne est en fait ce à quoi on devrait s'attendre. Il est à peine nécessaire de préciser alors, que cette omission n'implique aucune diminution de l'importance de l'esprit dans la disposition des choses chez les Akan.

Etant donné cet arrière-fond de ma conscience réflexive, je ne me suis jamais senti particulièrement attiré par la conception cartésienne de la pensée comme substance spirituelle. Naturellement, les considérations linguistiques du genre de celles mentionnées ci-dessus ne sont pas philosophiquement déterminantes. Mais il y a des considérations indépendantes qui autorisent à penser que la conception de l'esprit comme genre d'entité est défectueuse. Le raisonnement de base qui semble fonder cette conception de la pensée se présente quelque peu comme suit: il doit y avoir une partie de la personne qui est responsable de la pensée. Puisque la pensée est immatérielle, ce qui produit la pensée doit être immatériel. Par conséquent, il doit y avoir chez une personne une substance immatérielle qui est un agent de la pensée, une *res cogitans*. Il y a une obscurité épaisse autour de la notion d'entité immatérielle, mais laissons cela passer. La signification exacte de la proposition " la pensée est immatérielle" n'est nullement occulte. Mais laissons cela aussi passer. La difficulté reste que la pensée n'en continue pas moins d'être perçue comme un genre d'entité. Supposons, au contraire, que la pensée n'est pas une entité - j'ai déjà donné des arguments réduisant la suggestion que la pensée pourrait être une entité à une absurdité – donc l'argument tombe de lui-même. La raison est simplement que l'affirmation selon laquelle la pensée est immatérielle ne détermine absolument rien au sujet de ce que sa nature pourrait être. Si la pensée n'est pas une entité elle pourrait bien être un état ou un aspect de l'état d'une entité. Supposons qu'elle est la dernière. Dire alors qu'un aspect de l'état d'une entité matérielle est immatériel paraît à la limite idiomatique. Peut-être pouvons-nous améliorer légèrement cette assertion en disant "non physique" plutôt qu'"immatériel". Dans ces conditions, une affirmation cruciale dans l'argument en considération peut être formulée comme suit: si tout aspect de l'état d'une entité est non-physique, alors l'entité elle-même doit être non-physique. Mais dans ce cas, l'affirmation perd sa plausibilité. On peut indiquer, pour le moins, qu'aucune raison n'a été fournie pour supposer que chaque aspect de chaque état d'une entité physique devrait être

physique. Il n'y a non plus aucune indication immédiate d'intelligibilité dans la notion qu'un aspect d'une entité doit être supposé être lui-même une entité. De toute façon, à cause du caractère purement négatif de la notion d'entité non-physique (sa nature entière semble consister à être prétendument non-physique) nous n'avons aucune base positive pour prétendre qu'une telle entité est mieux adaptée pour donner naissance à la pensée que, par exemple, le cerveau. En ce qui concerne le cerveau nous avons au moins l'avantage qu'il y a des raccordements empiriquement établis entre ses états et l'avènement de la pensée.

Je voudrais répéter qu'aucun traitement définitif du problème de la pensée n'est prévu ici, mais j'espère qu'il émerge des remarques antérieures qu'il n'y a aucune invraisemblance antécédente dans l'hypothèse qu'une pensée peut être un aspect de l'état du cerveau, et l'esprit une continuité complexe de tels états. Dans cette hypothèse, il faut le remarquer, la pensée n'est pas le cerveau mais plutôt un certain ensemble complexe d'aspects de ses états. Pareillement, les concepts ne sont pas conçus comme des entités, mais des aspects des états du cerveau. Dans ces conditions, les concepts, ne sont pas *dans* l'esprit, sur le modèle de différents objets dans un récipient, mais sont *de* l'esprit; ils sont la substance de l'esprit. Il en est de même, naturellement, des combinaisons de concepts appelés propositions. C'est la sorte de vue d'esprit à laquelle la réflexion sur mon patrimoine linguistique ainsi que d'autres considérations m'inclinent, ce que je serais disposé à discuter à la longue. (Voir, Kwasi Wiredu, "The Concept of Mind with a particular reference to the language and thought of the Akans of Ghana" ²⁶, Ibadan Journal of Humanistic studies, numéro 3, octobre 1983. Nouvelle publication dans Safro Kwame, ed., Readings in African philosophy : An Akan Collection, Lanham: University Press of America, 1995).

En attendant, on pourrait se demander quelle pertinence cette conception de la pensée peut avoir dans une élucidation de la communication. La réponse est qu'elle rend possible une évaluation valable de l'objectivité des concepts et des constructions conceptuelles comme les propositions. Comme cela a déjà été amplement souligné, l'objectivité des concepts est une condition essentielle de la communication. Une erreur très répandue en philosophie, et qui est commise par le réalisme en ce qui concerne les significations que j'ai critiquées ci-dessus, est l'idée que pour qu'une chose soit objective elle doit exister indépendamment de l'esprit. Dans cette théorie, les significations sont affirmées comme des entités abstraites ayant une existence indépendante qui leur est propre. J'ai déjà démontré que si les significations étaient des entités il serait impossible de pouvoir jamais les saisir. Il y a également des difficultés métaphysiques notoires quant à la façon dont les significations en tant qu'entités devraient être liées à des entités plus mondaines auxquelles elles pourraient s'appliquer. Du point de vue de la communication, la question est encore plus floue. Selon la phrase d'ouverture de ce chapitre, la communication humaine est le transfert d'un contenu de pensée d'une personne ou groupe de personnes à une personne ou à des groupes différents de personnes. La notion de "transfert" devra être interprétée ici

²⁶ "Le concept de pensée avec une référence particulière à la langue et à la pensée Akan du Ghana". Ndt.

métaphoriquement, comme on le verra sous peu. Quant à la conception réaliste, son interprétation devra être extrêmement littérale. Nous devons interpréter le transfert comme l'envoi réel d'une entité d'une personne à une autre. Mais puisqu'il y a seulement une entité abstraite dans le cas de chaque signification, la communication mondiale devrait provoquer un embouteillage inénarrable! De toute façon, la manière dont ce transfert se fait est totalement mystérieux.

Supposons, dans une autre perspective, que la communication soit regardée non en tant qu'envoi d'une entité abstraite par un individu à un autre mais plutôt comme l'action d'un individu qui dirigerait l'attention des autres vers une entité abstraite existant indépendamment. Une telle supposition n'apporterait aucune amélioration, parce qu'amener une personne à porter son attention sur quelque chose ou à faire quelque chose n'a rien à voir avec le fait de communiquer avec elle. Il résulte, alors, que la communication ne peut être définie que par-devers elle-même. La circularité de cette dernière suggestion est double, parce qu'en plus de la circularité que nous venons juste de préciser, il faut noter que le fait que deux individus ou plus, perçoivent, appréhendent, saisissent, s'intéressent à la même entité présuppose déjà un environnement de communication. La notion selon laquelle différentes personnes perçoivent ou appréhendent la même entité présuppose un système de corrélation interpersonnelle des expériences intérieures avec la réalité externe ; ce qui est inconcevable sans communication.

Que se trouve-t-il à la base de la possibilité de la corrélation des expériences que nous venons de mentionner? Cette question nous conduit au cœur du problème de la communication dans son ensemble. Ma suggestion est que nous cherchions la réponse dans la similitude biologique fondamentale des êtres humains. C'est l'affinité biologique entre une personne et une autre qui rend possible la comparaison des expériences et l'ajustement interpersonnel du comportement qui constituent l'existence sociale.

Un être humain naît avec un appareillage biologique, mais pas avec des concepts. Nous pouvons dire, si nous le voulons, que dans cet appareillage, dans le cerveau plus précisément, nous avons la base des aptitudes conceptuelles innées. Si la théorie des idées innées, ancienne ou nouvelle, signifie plus que ceci, alors elle considère avec une légèreté excessive les conditions d'apprehension des concepts. Pour posséder un concept spécifique, une idée, il faut nécessairement quelques aptitudes linguistiques, si minimes soient-elles. Mais de telles aptitudes sont le résultat de la formation. La vie humaine est un apprentissage, qui commence presque immédiatement avec l'irruption dans le monde. Cet apprentissage doit être fait dans le contexte d'une société, commençant depuis les limites étroites de la relation avec la mère ou la nourrice et s'élargissant aux dimensions de plus en plus larges de la communauté au fur et à mesure que le temps passe. Ce processus d'apprentissage, qui au début n'est rien d'autre qu'un régime de conditionnement est, en fait, la constitution de l'esprit. Dans ce sens on peut dire qu'un nouveau-né a un cerveau mais aucune pensée, un point de vue totalement en accord avec la conception traditionnelle Akan

qui affirme qu'une créature humaine n'est pas une personne tant qu'elle n'est pas membre d'une communauté.

Le développement de l'esprit est le développement de la communication. Nous ne développons pas en premier lieu un esprit qui doit alors apprendre comment communiquer. L'objectivité des concepts est garantie par leur provenance sociale. Cette remarque n'a pas une portée universelle. La langue est un système, et un concept est nécessairement un élément d'une langue. Etant donné la transmission sociale d'un minimum d'aptitudes linguistiques, l'invention conceptuelle individuelle est possible et ses résultats sont intelligibles sur le plan interpersonnel en raison du caractère normatif de la langue. Mais revenons encore à notre caractérisation initiale de la communication. « Un transfert de contenu de pensée », avons-nous dit. Sur la conception que nous avons suggérée à propos de l'esprit, un contenu de pensée est un aspect d'un état du cerveau. C'est un fait empirique que des modes de fonctionnement du cerveau peuvent être déclenchés par des stimuli socialement motivés. Dans ces conditions, la langue est fondamentalement le lien systématique entre stimuli externes et ces modes de fonctionnement du cerveau. Le transfert d'un contenu de pensée, d'une personne à une autre, est alors l'excitation chez l'un par l'autre de quelques états du cerveau par les stimuli appropriés. Mais nous en avons assez dit, pour le moment, sur la clarification de la métaphore du transfert d'un contenu de pensée.

Il est évident, à partir des deux derniers paragraphes, que l'étude de la communication doit mobiliser plusieurs disciplines. Il est probablement clair, de toute façon, que la psychologie, la linguistique, et les sciences biologiques ont un rôle important dans l'entreprise. Mais il n'en est pas moins vrai que des disciplines comme l'anthropologie, la sociologie et la logique sont fortement indiquées, sans parler de toutes les branches des sciences physiques et de la technologie qui doivent entrer en ligne de compte quand on considère les moyens de répandre en long et en large les contenus de pensée.

Une petite réflexion prouvera que des facteurs culturels prédominent dans le développement des aptitudes de communication chez l'individu. D'où la grande pertinence de l'anthropologie et de la sociologie. Cependant, la référence faite ici à la culture a besoin d'être prise avec une grande délicatesse. Il y a à la fois des éléments de particularité et d'universalité dans la culture, dans toute culture. Le premier tient à la relative facilité de la communication parmi les membres d'une culture. Les êtres humains communiquent des valeurs aussi bien que des faits dans leur interaction mentale, comme cela a été noté dans le premier paragraphe. Il est bien connu que certaines valeurs changent au-delà des cultures. Certaines conceptions concernant des problèmes factuels peuvent aussi différer d'une culture à une autre. Néanmoins, la similitude biologique fondamentale de tous les êtres humains garantit la possibilité de réduire toutes ces disparités, parce que le fondement de toute communication est biologique. Les particularités culturelles sont accidentielles. Ce qui définit les espèces humaines, ce sont les universaux de la culture. Ainsi, toute

élucidation fondamentale du concept de communication doit assumer ce relativisme culturel qui est un obstacle au dialogue interculturel et, par conséquent, à la compréhension internationale.

3- Y a-t-il des Universaux Culturels?

Notre question est « Y a-t-il des universaux culturels? » Je propose une *reductio ad absurdum* pour une réponse affirmative comme il suit. Supposons qu'il n'y ait aucun universel culturel. Alors la communication interculturelle serait impossible. Mais il y a communication interculturelle. Par conséquent, il y a des universaux culturels. Je m'en vais maintenant essayer de débrouiller ce modèle de preuve. Je commence par la prémissse qu'il y a communication interculturelle. C'est trop évident dans le monde actuel pour être contesté; ce qui peut avoir besoin d'être discuté c'est ce qu'il implique. Mais toutes ses implications ne sont pas susceptibles d'être discutées. Par exemple, il est évident que pour que deux personnes quelconques communiquent, elles doivent partager un certain environnement de communication. Alternativement, cela implique qu'à un certain niveau elles doivent partager une disposition conceptuelle, aussi petites que soient ses dimensions. Une telle disposition des concepts est un universel, ne serait-ce que pour ces participants à la communication. La question est maintenant « Est-ce que toute disposition de concepts peut être partagée par toutes les cultures humaines? » Cette dernière question revient à demander s'il y a quelque chose au sujet duquel toutes les différentes cultures du monde peuvent communiquer. La réponse, en fait, est "tout". Mais commençons par quelques principes fondamentaux essentiels. J'emploie le mot "essentiel" ici pour laisser entendre que, dans une certaine mesure, la communication est une nécessité existentielle. Sans communication il ne peut y avoir de communauté humaine. En effet, en l'absence totale de communication nous ne pouvons même pas parler de personnes humaines, il pourrait peut-être y avoir, des animaux inférieurs, mais c'est-là une autre affaire. Une personne humaine est un produit de la culture. Quel que soit ce qui entre dans l'essence de la personnalité, la pensée est une condition sine qua non. Mais nous ne sommes pas nés avec la faculté de penser, ni même avec une disposition qui soit une tabula rasa; nous sommes seulement nés avec un potentiel de pensée (sous forme de système nerveux). Ce potentiel est actualisé progressivement d'une certaine manière à travers la barrière de la stimulation sensorielle émanant de l'environnement physique (c'est-à-dire, non-social); mais l'attribut de constitution de la personne que véhicule la mentalité n'est pas possible sans un autre type de barrière, à savoir, la barrière culturelle ou la barrière socialisante de la stimulation sensorielle, des parents, alliés et amis. Et ceci ne signifie rien d'autre que les formes diverses de communication. Nous pouvons dire, en conséquence, que de façon générale, la communication forge la pensée. Cela est, naturellement, affirmé du point de vue du développement et reste sans préjudice du fait que ce sont des pensées qui font la communication. Deux facteurs fondamentaux sont impliqués dans

la communication, à savoir, la conceptualisation et l'articulation. La puissance de conceptualiser est seulement un développement et une amélioration de la capacité de réagir aux stimuli d'une manière normative qui est présente même sous les formes ambiennes de la vie. Dans les formes les plus élémentaires de la vie, la réaction à l'environnement est régie par les commandes instinctuelles d'équilibre et de conservation. À ce niveau d'existence, l'instinct assure l'uniformité de réaction au sein d'une espèce. Pour autant qu'on puisse parler ici d'un semblant de communication, celle-ci prendra la forme de gestes et de bruits instinctifs, intuitivement normalisés. Je vois dans les deux types d'uniformité les humbles origines des règles de la conceptualisation et de l'articulation qui sont distinctifs de la communication humaine. Le comportement humain est naturellement régi par l'instinct et la culture. En raison de l'élément instinctif nous pouvons être sûrs d'une uniformité d'action distinctive de l'espèce humaine. Mais en raison de l'élément de la culture, c'est-à-dire, de l'habitude, de l'instruction, et de la pensée consciente, il y aura naturellement une large marge pour la variété. La première considération explique la possibilité d'objectivité et d'universalité des normes de pensée et d'action dans notre espèce, la seconde les différents degrés de relativité et de subjectivité. Toutefois, le point crucial est que ce qui nous unifie est plus fondamental que ce qui nous différencie.

Qu'est ce qui nous unifie? Les prémisses d'une réponse, au moins, sont faciles à proposer. C'est notre identité biologico-culturelle comme *homines sapientes*. Au strict minimum, ce statut implique que nous sommes des organismes qui dépassent l'instinct dans la recherche de l'équilibre et de la conservation suivant des modes spécifiques, au moyen de la perception réfléchie, l'abstraction, déduction et l'induction. Par perception réfléchie j'entends un état d'esprit qui procède à l'identification des objets et des événements par l'application consciente de concepts et qui nécessite, par conséquent, la puissance du rappel et de la re-identification. Tout être humain capable de perception réfléchie est déjà doté d'une conception du monde extérieur. Par abstraction, je veux signifier le procédé mental consistant à réunir des conditions particulières sous des concepts généraux et ces derniers sous des concepts encore plus généraux, et ainsi de suite. Des aptitudes déductives et inductives sont déjà présupposées sous les formes rudimentaires de la perception réfléchie, parce que pour identifier quelque chose comme étant un X il faut le percevoir comme X plutôt que non X, ce qui implique que ce n'est pas à la fois X et non X. Ici, apparaît de façon implicite, le principe de non-contradiction, qui, nonobstant le paraconsistentisme, est le principe suprême de la déduction. De plus, mettre un objet ou un événement dans un concept c'est être en mesure, en principe, d'envisager ce qui adviendrait dans certaines situations hypothétiques. Les hypothèses apparaissent plus importantes encore dans le contexte de l'action. S'embarquer dans une action, c'est-à-dire une action prémeditée, suppose une certaine perception des conséquences, des diverses options et, en tout cas, de l'ajustement ou de la disposition des moyens disponibles aux fins possibles. Le pouvoir de juger entre évidemment en jeu ici et, avec lui, le pouvoir de l'inférence. L'action, implique alors le

jugement et l'inférence, mais l'action sociale, ingrédient essentiel de l'existence humaine, implique, au-delà de ces facteurs, la communication. Dans ces conditions, si un être est capable de jugement et d'inférence, il est nécessairement capable de communication. En fait, si l'impression était que le pouvoir de jugement et d'inférence est antérieur à celui de la communication, cela pourrait paraître fallacieux quant à l'ordre logique du développement mental humain. Au contraire, il découle de nos remarques précédentes au sujet de la formation de l'esprit que la communication, du double point de vue du donner et du recevoir, est présente dès les étapes initiales du développement des aptitudes réflexives d'une personne humaine. Ce que notre remarque précédente visait, c'était d'amplifier l'interconnexion entre la pensée et la communication en vue d'entraîner quelques implications concernant l'ensemble de l'espèce. Le problème peut être circonscrit à ce stade comme suit: la pensée présuppose la communication. Accordé. Mais communication avec qui? La communication avec nos propres parents et amis peut être prise pour acquise, mais peut-elle nous garantir la possibilité de communiquer avec des personnes d'autres origines et de cultures différentes? Cette question est en fait anticipée dans le paragraphe précédent. On a noté qu'être une personne humaine implique d'avoir la capacité de perception, d'abstraction, et d'inférence réfléchie. En leur nature essentielle, ces aptitudes mentales sont les mêmes pour tous les humains, indépendamment du fait qu'ils vivent en Europe, en Asie ou en Afrique, exactement comme par exemple en leur nature fondamentale, les réactions instinctives des grenouilles d'Europe sont identiques à celles des grenouilles d'Afrique. En particulier, le concept de l'objet en général est le même pour tous les êtres capables de perception réfléchie. La raison en est que tous les êtres qui doivent compenser l'instinct par l'intelligence dans leur lutte pour l'équilibre devront avoir une manière régulière d'identifier et de re-identifier les éléments de leur environnement d'une façon qui est en quelque sorte dictée par leur constitution et les stimuli qui en dérivent. Sur les deux plans il y a une identité humaine commune. La constitution humaine de chair et d'os, activée par des décharges nerveuses et enveloppée d'une variété d'épidermes différemment pigmentés, est identique partout tandis qu'il y a seulement un monde dans lequel nous vivons tous, nous mouvons, et menons nos luttes, en dépit de réalités telles que les caprices du climat. Ces faits, qui sont à la base de la possibilité de la communication entre parents, amis et familiers sont les mêmes que ceux qui fondent la possibilité de la communication entre les divers peuples du monde. Les mêmes faits rendent tous les êtres humains analogues.

Évidemment, la communication entre peuples séparés par de grandes distances est souvent plus difficile que la communication entre personnes vivant étroitement ensemble. Cela devrait être facile à comprendre. Indépendamment de toute autre chose, il y a la tour de Babel des langues. Les groupes largement séparés tendent à développer des symbolismes différents pour l'articulation de la pensée. En dehors des myriades d'articulations phonétiques possibles, les différents peuples emploieront différents

sous-ensembles au travers de circonstances essentiellement accidentnelles²⁷. Les manuscrits, là où il y en a, différeront de la même façon. Ces différences ne se limitent pas aux aspects physiques de la symbolisation. L'espace et le temps sont impliqués d'une manière apparemment impénétrable dans la diversité des modèles de pensée qui sont exprimés dans les différentes grammaires. De telles disparités ont parfois comme conséquence les différences dans la structure et la teneur des concepts particuliers. Considérons un exemple. La langue anglaise a le procédé de former des noms abstraits à partir de noms 'concrets'. Ainsi, par exemple, du mot '*chair*' (la chaise) on obtient '*chairness*' (substance de la chaise). Les adjectifs peuvent également se rapporter à des noms abstraits d'une façon semblable: '*red*' (rouge), par exemple, donne '*redness*' (rougeur). D'autre part, dans ma propre langue, l'Akan, parlée dans certaines régions du Ghana, les pensée-transitions représentées par ces transformations grammaticales anglaises sont manipulées de façon tout à fait non analogique. Le mot correspondant à '*chair*' est *akongua*, mais ce qui correspond à *chairness* n'est pas un mot simple appartenant à une catégorie grammaticale spécifique, mais plutôt une périphrase. Nous dirions quelque chose comme "la circonstance de quelque chose étant une chaise" (*se bribi ye akongua*) ou quelque chose comme "l'être d'une chaise" (*akongua ye*). C'est ici le point focal de cet exemple. Dans une langue comme l'Akan, il va évidemment être très difficile pour quelqu'un de se persuader, encore moins de convaincre une autre personne, de la plausibilité de dire quelque chose comme "chairness est un objet abstrait qui existe au-dessus et au-delà des chaises particulières." Pensez à ce qu'évoquerait (approximativement) un discours pareil dans une telle langue ! On devrait avoir à dire quelque chose qui, traduit de nouveau en Anglais, donnerait "la circonstance de quelque chose qui est une chaise est un objet abstrait au-dessus et au-delà des chaises particulières." Et si ceci paraît incongru en Anglais, il l'est davantage en Akan. La question n'est pas, comme on le suggère parfois de façon totalement absurde, que les Africains ne pensent pas ou ne peuvent pas penser en termes abstraits, parce que l'expression "la circonstance de quelque chose qui est une chaise" est aussi abstraite dans sa signification que le mot '*chairness*'. La question est plutôt qu'à cet égard en Anglais et dans les langues qui ressemblent à l'Anglais le fait qu'en plus du rendu périphrastique, il y ait le nom abstrait unitaire qui est susceptible d'incliner quelques locuteurs aux déductions objectives, tandis que dans les langues comme l'Akan il y a une dissuasion distincte à une telle objectivation - je ne dis pas hypostatisation, parce que je n'ai pas l'intention d'éviter la question en faveur de la langue Akan. Ce que j'ai l'intention de faire est de souligner l'acuité du contraste réel entre les deux langues. Dans ce but, on pourrait même caractériser le contraste en disant que la phrase "*Chairness est un objet abstrait existant au-delà des chaises particulières*" est intraduisible en Akan. On peut multiplier les exemples des différences dans la suggestivité conceptuelle des modèles grammaticaux

²⁷ Ruth Benedict., "Psychology and the Abnormal", Journal of General Psychology, Vol. 10, 1934.

et des formations lexicologiques de l'Anglais et de l'Akan. Comme on le sait, Whorf²⁸ a fait un inventaire relativiste des contrastes linguistiques de ce genre dans ses comparaisons de l'Indo-européen avec les langues indiennes d'Amérique. Mais il n'est pas nécessaire de se reporter à Whorf pour noter que les différences entre les langues reflètent souvent des divergences de visions du monde et que celles-ci peuvent exercer les contraintes les plus profondes sur la communication interculturelle.

Considérons tout ce qui précède comme admis; il subsiste pourtant qu'aucune barrière définitive à la communication interculturelle n'est de ce fait indiquée. On ne connaît aucune langue humaine que les personnes de langue maternelle étrangère ne peuvent pas, en principe, apprendre comme deuxième langue. La raison qui sous-tend ce fait est que la langue est un système de qualifications fondamentales à l'être humain. Ce sont les qualifications de la perception, de l'abstraction, et de l'inférence réfléchie. Au moyen de la première, on peut, en principe, re-identifier n'importe quel symbole et son référent possible; au moyen du second, on peut, en principe, comprendre toutes les structures et classifications sémantiques, analysant des composés et synthétisant des unités selon les cas, et au moyen du troisième, on peut, en principe, retracer le contenu de n'importe quelle proposition donnée sur (au moins certaines) des conséquences ouvertes ou fermées. En somme, l'être humain est un animal normatif, et la langue n'est rien d'autre qu'une disposition de normes. Par conséquent, excepté l'affaiblissement de ses facultés, l'être humain aura nécessairement la capacité de comprendre et d'employer toute langue; et si on est capable de comprendre une langue quelconque, on peut comprendre toute langue. S'il subsiste des doutes au sujet de cette dernière affirmation, cela pourrait vraisemblablement être dû à certaines circonstances contingentes qui pourraient entraver l'étude d'une nouvelle langue. Peut-être, le manuel d'apprentissage de la langue est-il pédagogiquement inefficace? Mais, assurément, on peut éviter tous les recours occasionnels et aller vivre parmi les naturels et, selon le mot de Quine « apprendre la langue maternelle directement comme un enfant en bas âge. »²⁹

Qu'en est-il donc de l'intransmissibilité? En vérité, la capacité de percevoir l'intransmissibilité d'une expression d'une langue vers d'autres est une marque d'intelligibilité linguistique plus profonde que la capacité de faire une traduction ordinaire. La deuxième aptitude exige simplement de se déplacer d'une langue à une autre, tandis que la première implique, pour ainsi dire, un saut au-delà de toutes les deux sur une métaplateforme ; une aptitude qui ne semble pas venir facilement aux apprentis "d'autres cultures." L'intransmissibilité peut alors être un problème, mais elle n'induit pas nécessairement la non-intelligibilité.³⁰

²⁸ Benjamin Lee Whorf, Language, Thought and culture : Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, ed. J. B. Carroll (New York: Wiley, 1956).

²⁹ William Van Orman Quine, Word and Object (Cambridge, Mass : M.I.T. Press, 1960), p. 47.

³⁰ Je comprends un peu pourquoi le discours présidentiel d'Alasdair Mac Intyre à la Rencontre de la Division Orientale de l'Association Américaine de Philosophie en 1984 avait une telle teneur. (Voir *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 59, N° 1, Septembre 1985.)

Mais, on pourrait objecter que, si certaines expressions d'une langue peuvent être intraduisibles dans d'autres, pourquoi n'en serait-il pas de même pour la totalité de la langue? Nous développerons notre réponse en l'élaborant à partir d'une remarque précédente. La réponse se situe essentiellement dans le fait que le concept d'objet en général est une possession commune à tous les humains. La façon d'assumer ce concept est un aspect essentiel de la manière humaine d'être en interaction avec l'environnement. C'est ce qui lui donne une dimension cognitive. En raison du fait que l'instinct de conservation et d'équilibre est un impératif fondamental de cette interaction cognitive, la distinction essentielle des éléments de l'environnement, que rend possible, en général, la possession du concept d'objet, sera identique dans l'ensemble de l'humanité. Ces distinctions essentielles concerneront évidemment des objets de la perception directe. Le mot 'direct' n'implique pas ici l'absence de conceptualisation. Mais il y a à ce niveau une similitude fondamentale de la conceptualisation parmi les humains par le fait des contraintes semi-instinctuelles. Pour cette raison, plus un ensemble d'éléments de distinction se trouve proche pour être perçu, plus il sera facile de corréler ses éléments avec les différents systèmes de symbolisation qui en découlent pour différents peuples. C'est ce qui garantit que toutes les langues humaines sont, dans leur fondement, inter-accessibles et inter-traductibles.³¹ Mais étant donné cette inter-traductibilité fondamentale, aucune limite ne peut être fixée à la communication interculturelle qui n'affecte pas également la communication intra-culturelle. Les difficultés d'intelligibilité et de traduction parmi les hommes sont dues principalement aux changements et aux aléas auxquels les procédures duales de l'abstraction et de l'inférence sont soumises en ce monde. C'est par ces processus que les êtres humains font leurs ascensions sémantiques à partir du piédestal de la perception sensible directe jusqu'aux cimes des conceptions théoriques sophistiquées ou dans les nuées de l'obscurité et de la confusion conceptuelles. Les difficultés subséquentes d'intelligibilité se produisent à travers et dans les cultures, et elles n'ont pas besoin d'être nécessairement, bien qu'elles soient souvent, plus radicales dans le premier que dans le deuxième contexte. Par exemple, dépouillée de toute exagération épistémologique, l'incommensurabilité décrite par Kuhn³² entre des positions scientifiques alternatives dans certaines phases de recherche scientifique illustre des ruptures plus drastiques dans la communication que celles qui se produisent dans le dialogue interculturel. Néanmoins, si les difficultés de communication se produisent au sein d'une culture ou entre différentes cultures, parce que les êtres humains sont des animaux normatifs et parce que tous, généralement, nous nous tenons sur le même piédestal cognitif de la perception sensible, de telles difficultés peuvent parfois être surmontées ou du moins, ramenées à quelque chose de moins tragique que l'impénétrabilité absolue.

³¹ Cela est aussi une des raisons pour lesquelles la variété contingente des articulations phonétiques dans différentes langues relevée par Ruth Benedict (Voir note 23 plus haut) ne révèle aucune implication relativiste.

³² La position propre de Kuhn à l'égard du relativisme dans The Structure of scientific Révolutions (2^{ème} édition, Chicago : Presses Universitaires de Chicago, 1970) n'est pas des plus faciles à localiser.

Il est probablement inutile de préciser que ce qui nécessite une démonstration ce n'est pas que la communication interculturelle ou même intra-culturelle réussisse toujours, mais plutôt qu'il n'est pas nécessaire qu'elle réussisse à tous les coups. Que la compréhension conceptuelle soit possible sur les deux tableaux du discours devrait être suffisamment évident à partir des considérations antérieures. Et, comme précédemment remarqué, ceci présuppose, simplement l'existence des universaux conceptuels. Néanmoins, on pourrait penser qu'il reste toujours une question en suspens, notamment celle de savoir s'il y a des universaux épistémiques. On pourrait encore se demander, en d'autres termes, si les façons de raisonner parmi les différents peuples du monde ne pourraient être si incommensurables au point de rendre impossibles toute évaluation interculturelle de la vérité ou de la solidité des systèmes de croyance malgré l'universalité supposée de la compréhension conceptuelle. En d'autres termes encore, reconnaissant qu'il y a assez de réciprocité dans les dispositions conceptuelles pour qu'une culture comprenne les indications des autres, suit-il qu'il doive y avoir assez de communalisation des critères cognitifs pour que la rationalité de ces indications soit évaluée du point de vue d'une culture étrangère? Les questions de cette sorte ont parfois lancé quelques commentateurs dans des envolées du type relativiste sur les variétés de façons de vivre et de penser au sein de l'humanité. On pense que ce serait une marque de tolérance et de largeur d'esprit que de regarder les normes prétendument disparates du raisonnement comme étant toutes également valides au sein d'un même environnement culturel.

Mais en dépit du récent regain de sympathie pour le relativisme, son inconsistance apparaît plus éclatante que jamais. Nous traitons ici d'une forme de relativisme cognitif moins large que le relativisme conceptuel, et ce qui a besoin d'être montré est qu'il est contradictoire d'accorder la possibilité d'universaux conceptuels et de dénier celle de la variété cognitive. L'argument est le suivant: comprendre un concept c'est saisir sa possibilité d'application; mais ceci implique de saisir également ses critères d'application, c'est-à-dire, les conditions dans lesquelles il est vrai d'indiquer que le concept tient. Deux conditions devraient, cependant, être immédiatement admises. D'abord, cet argument emploie un concept fort de l'intelligibilité. Il existe, en fait, également un concept plus faible de l'intelligibilité par lequel on pourrait parler de comprendre le concept, disons, de la quadrature du cercle, sans prétendre envisager la possibilité de quelque chose qui soit à la fois rond et carré. Ceci est un concept formel de compréhension, qui présuppose un concept substantif de compréhension à un certain niveau constitutif du matériau sémantique donné. Ainsi, dans l'exemple actuel, on affirme, implicitement, une compréhension substantive des concepts "rond" et "carré". En second lieu, il convient de noter que saisir les critères d'application d'un concept ne revient pas forcément à pouvoir les articuler exactement, en juste proportion ou même avec cohérence. En fait, quand les concepts en question sont fortement abstraits et sous-jacents

à une vision du monde, ce manque d'équation révèle les fondements de toute philosophie ou, en tout cas, d'une grande majorité.³³

Notre argument exploite la connexion, pas particulièrement floue, entre la signification et la vérité possible. Mais nous pouvons aller plus loin dans l'enchaînement conceptuel avec les universaux épistémiques. Le terrain, en fait, a été déjà préparé pour cela. Comme précédemment démontré, le pouvoir de conceptualisation, qui produit l'idée du monde externe implique une sensibilité fondamentale au principe de non-contradiction et la capacité de contempler les hypothèses empiriques. Celui-ci implique en définitive la capacité d'apprendre à partir de l'expérience. Appelons le principe qui consiste à tout apprendre de l'expérience le principe de l'induction (sans préjuger de toutes les questions au sujet de la nature exacte de l'induction). Si ces deux principes, de non-contradiction et d'induction - des principes qui sont, de toute évidence, fondamentaux pour la connaissance humaine - sont implicites au pouvoir de conceptualisation, alors il est évident qu'ensemble ils unissent les activités humaines de compréhension et de connaissance de telle façon qu'ils rendent impossible le fait que des personnes différentes soient capables de communiquer, mais incapables, en principe, de discuter rationnellement.

Jusqu'ici j'ai argumenté au sujet de l'universel conceptuel et épistémique. Mais supposons que l'on m'objecte que ce qui nécessite d'être prouvé c'est l'existence des universaux culturels, pas autre chose. Il apparaîtrait rapidement que cette objection est fondée sur une conception tout à fait étriquée de la culture. La culture ne se ramène pas simplement aux formes sociales, à la croyance et aux pratiques usuelles d'un groupe humain. Ces phénomènes eux-mêmes dépendent de l'existence de la langue, de la connaissance, de la communication, de l'interaction et des méthodes de transmission de la connaissance à l'enfant qui vient de naître et à l'embryon. Et c'est le sens fondamental du mot 'culture'. Dans ce sens, on pourrait résumer la discussion précédente en disant que la langue elle-même, c'est-à-dire, la possession d'une langue ou d'une autre par toutes les sociétés humaines, est l'universel culturel *par excellence*.

Néanmoins, concevoir la culture comme l'ensemble des formes sociales, la croyance et les pratiques usuelles d'un groupe humain, bien que n'étant pas la manière la plus fondamentale de la percevoir, est une manière légitime de le faire. Elle est, en outre, probablement la plus fréquente dans le discours non philosophique. Par ailleurs, découlant de cette conception, il y a une certaine plausibilité initiale dans le scepticisme quant à l'existence des universaux de culture. La culture, en ce sens, est une accumulation modelée d'éventualités de la conscience et de l'action sociales dans le contexte d'un type d'environnement physique spécifique. Ici ce qui définit la culture ou, pour être plus exact, une culture, c'est la contingence humaine, pas la nécessité humaine. Ainsi, il est nécessaire pour toute communauté humaine d'avoir une certaine langue, mais de quelle langue particulière il doit s'agir, reste une question contingente. En

³³ A propos de l'argumentation de ce paragraphe et de sa première recommandation, voir Kwasi Wiredu, « Canons of Conceptualisation », in *The Monist*, vol. 76, N° 4, Octobre 1993.

général, il est nécessaire que les groupes humains aient certaines coutumes mais quelles coutumes spécifiques elles pourraient avoir relève du contingent.

De telles réflexions, il résulte naturellement le train de pensée suivant : puisque les coutumes sont des faits contingents découlant des formations sociales particulières, ainsi doit-il en être également des principes destinés à les évaluer. Il apparaît commode et raisonnable à cet égard de porter un regard plus large sur le concept de la coutume pour comprendre les usages, les traditions, les manières, les conventions, les grammaires, les vocabulaires, les convenances, les modes, les normes esthétiques, les observances, les tabous, les rituels, les comportements populaires, les mœurs. On retrouve dans tout cela des règles de pensée et d'action, et dire que le fondement pour les évaluer est contingent revient à dire qu'il n'y a aucun principe universellement valide à cet effet. En termes plus positifs, on doit dire que l'exactitude ou l'inexactitude de ces règles est relative à chaque culture. Si nous regardons maintenant la moralité en tant qu'inclue dans les règles contingentes du bon comportement, la conclusion semble suivre qu'elle est aussi, avec toutes les autres règles de conduite, relative à la culture. Par ce train de pensée, nous sommes portés non seulement au relativisme descriptif mais également au relativisme moral. Mais là n'est pas seulement la question ; il semblerait que les critères de bien et de mal changent d'un peuple à un autre ou de culture à culture mais également que leur justification réside dans le fait d'être adoptés à un moment et en un endroit particuliers.

Le relativisme moral a été souvent critiqué, à juste titre. Mais quand on a tout dit et tout fait, il reste à savoir par quels critères les universaux normatifs de la conduite humaine doivent être identifiés. De façon intéressante, il semble que les universaux éthiques ou moraux les plus immédiats soient les plus faciles à caractériser. Ce que nous devons faire est de spécifier un principe de conduite tel que sans son identification - qui ne signifie pas nécessairement son observance invariable - la survie de la société humaine dans une condition tolérable serait inconcevable. Commençons par les prémisses minimales suivantes. Nous supposons que chaque être humain se soucie de ses propres intérêts, de quelque manière que le concept d'intérêt puisse être défini. Le problème de la morale résulte du fait que tout le monde n'a pas une inclination ordinaire à se préoccuper des intérêts d'autrui à tout moment, dans sa conduite. En considération de ceci, l'impératif suivant s'impose naturellement. "Laissez votre conduite manifester à tout moment un souci dû pour les intérêts des autres." La question qui surgit naturellement, est "Qu'est ce qui est souci dû?" Je propose le critère suivant. On peut dire qu'une personne manifeste le souci dû pour les intérêts des autres si en contemplant l'impact de ses actions ou de ses intérêts, elle se met, de façon imaginaire, à leur place, et après avoir procédé ainsi, se dispose à faire bon accueil cet impact. C'est évidemment-là une réminiscence de ce qu'on appelle la Règle d'Or³⁴. Si on l'exprime comme

³⁴ Il y a des écueils dans la formulation exhaustive de la Règle d'Or, dont certains sont bien connus. L'analyse, la formulation, la formalisation et une preuve plus rigoureuses de cette règle sont proposées par Harry G. Gensler, dans « The Golden Rule

impératif, elle pourrait s'appeler le principe de l'impartialité sympathique. Ce que je suggère à présent, c'est qu'il exige peu d'imagination pour prévoir que l'existence dans toute société dans laquelle chacun postule le contraire de ce principe et agit en conséquence serait inévitablement « solitaire, misérable, méchante, brutale » et probablement éphémère. Il est défendable - bien que nous ne puissions pas en discuter ici - que ce principe suffit pour la fondation de la moralité. Il est facile de voir, par exemple, que l'injection d'une dose de compassion dans l'impératif catégorique de Kant le convertirait en principe d'impartialité sympathique. Evidemment, quel que soit ce qu'on pourrait penser de l'argumentation produite par Kant pour fonder la moralité sur l'impératif catégorique, cet effort ne peut pas être écarté comme une trivialité. Et je pourrais observer - prêtant oreille de nouveau à mon propre arrière-fond de pensée indigène - que les maximes morales traditionnelles Akan convergent de façon tout à fait démonstrative vers le principe de l'impartialité sympathique³⁵. Il apparaît clair, de toute façon, que chercher à savoir si oui ou non ce principe est pris comme fondement de toutes les morales est une question philosophique et qu'à l'instar de la vie morale, il est nécessaire à l'harmonisation des intérêts humains dans la société.

Sur cette base il peut être avancé que le principe de l'impartialité sympathique est un universel humain qui dépasse les cultures perçues en tant que formes sociales, croyances coutumières et pratiques usuelles. En étant commune à toute pratique humaine de la moralité, c'est un universel de toute existence humaine non brutale. De façon rétrospective, on peut à présent facilement repérer les erreurs contenues dans la conception relativiste relevée plus tôt. Cette conception avait mis de façon incorrecte la moralité et les mœurs dans la même catégorie des normes contingentes de la bonne conduite. Mais les règles morales sont une classe à part. Pourtant il est si courant de confondre la moralité avec d'autres types de règles de conduite que, du point de vue lexicographique, un sens satisfaisant du mot 'moralité' est "conformité aux idéaux de la bonne conduite humaine", quoique tous ces idéaux ne soient pas des idéaux moraux (pas plus que les étymologies de 'morale' et 'éthique' n'apportent une rectification de l'erreur incriminée). Ainsi on entend souvent parler, par exemple, des moralités stoïcienne et épicurienne, les comparant et les confrontant en tant que modèles alternatifs de moralité. De même, on parle d'éthique chrétienne ou islamique ou même d'éthique africaine ou européenne. Il s'avère alors que la moralité elle-même est quelque chose qui peut changer d'un groupe à un autre.

En fait, dans les cas où ces systèmes normatifs et idéaux de conduite diffèrent, ils sont des coutumes; c'est-à-dire, des normes contingentes de la vie plutôt que des formes de moralité au sens strict du mot. Dans ce sens strict, la moralité, du point de vue de la conduite, est la quête motivée de l'impartialité

Calculus », au chapitre 9 de Symbolic Logic : Classical and Advanced Systems, (Englewood Cliffs, N. J. : Prentice –Hall, 1990). A ce propos, ce livre peut être considéré comme un des meilleurs textes écrits sur l'éthique.

³⁵ Voir, par exemple, Kwasi Wiredu, « The Moral Foundations of an African Culture », in Kwasi Wiredu & Kwame Gyekye, Person and community. Ghanaian Philosophical Studies, I (Washington D. C. : The Council for Research in Values and

sympathique. Des valeurs telles que l'exactitude, l'honnêteté, la justice, la chasteté, etc., sont simplement des aspects de l'impartialité sympathique, et ne diffèrent pas de la moralité d'une culture à une autre. Au mieux, ce que les éventualités de la culture peuvent susciter, c'est de présenter des variations de détail dans la définition de certaines de ces valeurs. Ainsi le concept de chasteté dans une société polyandrique s'accommodera plus aisément des contacts sexuels diversifiés avec les hommes de la part d'une femme que dans un environnement monogamique. Ces restrictions relatives à la définition relèvent des coutumes, et ne découlent pas de l'impartialité sympathique par une quelconque implication logique. Ceci est vrai des coutumes en général, et explique pourquoi, la moralité, strictement entendue, ne diffère pas et ne peut pas différer d'un endroit à l'autre, ce qui n'est pas le cas pour la coutume. Mais du moment que la moralité stricte, au moins en tant que précepte, est une constante sociale, et toute société a un ensemble ou un autre d'idiosyncrasies, ce qu'on appelle souvent moralités alternatives s'avérera à l'examen être un composé de la moralité universelle et de coutumes contingentes. Tel est exactement le caractère des moralités épicurienne et stoïcienne, par exemple. Ces systèmes sont des exaltations rationnelles de différents styles de vie combinés avec des tentatives de définition de la vertu de la justice et de la morale. Un autre exemple: ce qui est considéré comme éthique chrétienne est, en fait, un mélange de moralité pure (par exemple, Tu ne voleras pas!) ; et de coutumes (par exemple, Homme, tu ne peux épouser qu'une femme!); avec des tabous, (par exemple, Ne travaillez pas le jour du Sabbat!)³⁶

Cette insistance sur une distinction, dans la pensée, entre la coutume et la moralité ne véhicule nullement la suggestion que les coutumes ne peuvent pas constituer un fondement pour la distinction du bien, du mal, et de l'indifférent. Le fait est seulement qu'il y a plus de prétextes à l'évaluation normative de la conduite que pour le mérite ou le démerite moral. Cela n'implique pas non plus que les codes extra éthiques ne soient pas importants. Il suffit de penser à l'importance du code de la route dans une ville comme New York! Et cependant on peut à peine se permettre d'avancer qu'une telle pensée apporte la preuve que les règles de circulation sont des principes moraux.

Deux conceptions secondaires de la moralité sont implicites dans les remarques précédentes. La moralité a été interprétée, tantôt comme ensemble de règles, tantôt comme modèle de conduite imprégné de ces règles. L'impartialité sympathique représente une fusion des deux conceptions: est impartialité ce que les règles morales incarnent, et est sympathie ce que la motivation morale démontre. Les deux éléments sont à la base d'une distinction dans l'évaluation morale sur laquelle Kant était rudement alerte: c'est une chose d'agir en conformité avec une règle morale et tout à fait une autre d'agir sans s'y référer (ou, dans la perspective sympathique, en dehors de tout souci pour lui). Seul le dernier a une valeur morale. Mais

Philosophy), 1992. Il y a aussi Harley E. Flack & Edmund D. Pellegrino, African American Perspectives on Biomedical Ethics (Washington D.C. : Georgetown University Press), 1992.

³⁶ J'ai analysé en détail les problèmes abordés dans ce paragraphe, au chapitre 6, « Custom and Morality : A Comparative Analysis of Some African and Western Conception of Morality ». Une communication présentée au Gustavus Adolphus College, Minnesota, en Mars 1991, et au Baruch College, New York, en Mai 1991.

une objection apparaît ici: la valeur morale peut être une chose précieuse, mais elle peut ne pas être une nécessité universelle. Une société d'égoïstes raisonnables pourrait peut-être de façon assez concevable se tirer d'affaire en se conformant de façon exclusivement prudentielle aux règles morales. Cette objection ne menace naturellement pas l'universalité des règles morales, mais seulement l'universalité de l'intérêt qu'on leur témoigne. Mais en décrivant les égoïstes raisonnables comme un groupe totalement privé de sympathie humaine, elle menace par-là même leur statut de personnes.

L'objection qu'on vient juste de relever démontre, en effet, que la doctrine de l'impartialité sympathique en indique trop. Il y a une objection inverse selon laquelle elle indique trop peu: loin d'être suffisante pour la moralité, l'impartialité sympathique peut être compatible avec les infractions les plus graves à l'encontre du bien-être humain. Un sadique peut causer de la douleur à d'autres sans avoir besoin d'une justification spéciale. Ce que cela montre, cependant, ce n'est pas que l'impartialité sympathique n'est pas nécessaire pour la communauté humaine, mais plutôt qu'elle n'est pas suffisante pour le bien-être humain. Et cela est important. Être suffisant pour la moralité ne signifie pas forcément être en mesure de satisfaire toutes les envies. Autrement il ne serait pas nécessaire de compléter la moralité avec la coutume dans chaque société. En plus de l'impartialité sympathique la société humaine a besoin de diverses autres choses dont le bon sens et la psychiatrie.

Une objection bien plus actuelle perçoit le spectre de l'autoritarisme dans l'idée même d'un universel culturel. Suggérer qu'une règle de conduite a une validité universelle pourrait être interprétée comme le prélude à un programme d'assujettissement. Ce sentiment dérive de l'histoire de l'oppression interculturelle, dans laquelle certaines cultures ont cherché, parfois avec succès, à imposer leurs conceptions du bien et du mal, conçues comme vérités universelles, à d'autres. Dans la pratique, cela a été doublement pernicieux, car, ce que les agresseurs ont imposé, c'est généralement leurs coutumes favorites plutôt que des principes de moralité pure. Néanmoins, une réflexion poussée devrait permettre de distinguer entre l'universalité de la moralité et l'arbitraire de tous les prétendants à la compétence universelle. Les conceptions judicieuses de l'universalité impliquent simplement que des adultes qui s'affrontent, peuvent, en principe, discuter de leurs différences, rationnellement sur une base d'égalité, que ce soit au sein de cultures identiques ou à travers elles.

Mais une fois admise l'affirmation que les règles morales sont humainement universelles et restent valables indépendamment de toutes les autres règles de conduite, suit-il qu'on peut se passer de ces dernières dans l'universalité culturelle? Aucune prémissse ou règle d'inférence ne semble disponible pour établir une telle implication nécessaire, mais elle semble être un des faits les plus évidents des sociétés humaines que les coutumes changent considérablement d'une société à une autre et quelquefois, dans la même société, d'une ère à une autre. Ceci est un état de choses que nous avons noté à plusieurs reprises. Cependant, à y regarder de plus près, des qualifications commencent à s'imposer à notre attention

concernant la non-perceptibilité des variations. D'abord toute coutume qui viole une règle morale est ipso facto condamnable comme mauvaise, pas parce qu'il s'agit de telle société ou d'une autre, mais *simpliciter*.

En second lieu, les coutumes reposent souvent sur des croyances au sujet du monde. Pour autant que les normes cognitives soient finalement universelles, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de cette discussion, ces coutumes sont, généralement ouvertes à l'évaluation interculturelle. Ainsi, par exemple, la prière à, ou aux intentions de, la Vierge Marie est une coutume importante parmi les catholiques. Mais, évidemment, si un catholique, *per improbabile*, devait raisonner en dehors de sa croyance sur l'existence de Dieu, cette coutume devrait, sauf inertie instinctuelle de sa part, perdre prise sur lui. Là où l'argument s'impose avec plus de force c'est que les principes de non-contradiction et d'induction unissent tout le genre humain. De même, s'il était, par exemple, prouvé que nos ancêtres ne continuaient pas à exister sous une certaine forme, la coutume traditionnelle Akan qui consiste à verser des libations aux ancêtres défunts serait privée de sa logique fondamentale. En bref, tant qu'une coutume a une logique, elle a au moins une universalité qualifiée par l'intermédiaire de son intelligibilité transculturelle.

Mais troisièmement, certaines coutumes semblent ne pas avoir de logique. Nous excluons les cas de logique oubliée, puisque celles-ci appartiennent à la catégorie déjà considérée. Les cas en question ici sont ceux qui semblent être issus du caprice ou de l'accident pur. Paradoxalement, celles-ci sont, peut-être, plus faciles à comprendre d'un point de vue transculturel; parce que le caprice c'est le caprice, et l'accident est partout accident. Aussi longtemps que les modes de conduite seront objectivement inoffensifs, leur diversité avérée ne soutiendra qu'un relativisme vide, puisqu'il n'y a, par hypothèse, aucune disparité réelle au niveau des valeurs. D'autre part, là où ils sont nocifs, ils sont, comme démontré ci-dessus, ouverts à l'évaluation interculturelle relative à la morale ou à d'autres domaines rationnels. Dans l'un ou l'autre cas, le relativisme, qu'il soit moral ou même descriptif reste une position inconfortable.

Quatrièmement, même dans les secteurs d'activité humaine, telles que l'art (les beaux-arts, l'art littéraire, culinaire) ou la musique, la danse, les jeux et les autres loisirs, dans la pratique desquels les différences historiquement bien établies entre les divers peuples du monde au niveau des valeurs et des susceptibilités ont engendré de grandes variétés de forme et de contenu, rien n'est plus remarquable que ces communications et connaissances croissantes, rendues possibles par les énormes progrès technologiques des médias et autres, provoquant une universalisation rapide non seulement de l'appréciation mais également de l'assimilation créatrice. Ainsi, si jusqu'ici nous n'avons pas pu parler d'universaux réels nous pouvons au moins prévoir des universaux potentiels.

Il ressort du tout ceci que quand, comme c'est souvent le cas, les critiques du relativisme ont hâtivement concédé le relativisme descriptif en s'échauffant dans la réfutation du relativisme normatif, ils sont, en fait, inconsciemment passés au-dessus de quelques considérations anti-relativistes tout à fait significatives. Nous avons commencé cette discussion avec la question de savoir s'il y a des universaux culturels. Nous devons maintenant commencer à nous demander si finalement il y a des non-universaux culturels.

4 - Les fondements biologiques des normes universelles

Une norme est une règle de pensée, de parole ou de conduite. Ce que le terme « norme » évoque immédiatement c'est l'idée de règles morales, mais l'environnement humain est tout aussi riche en normes non-morales. Nous pouvons nous rappeler rapidement ces normes de travail, de jeu ou même d'oisiveté qui dépendent des choix, des idiosyncrasies ou des différents peuples du monde. Ceux-ci peuvent s'appeler coutumes au sens large du mot. Ils sont extrêmement importants en ce que, entre autres, c'est à travers eux plus que par les principes de la moralité au sens strict (puisque ces derniers sont universels) que les différentes cultures peuvent être individualisées.

Jusqu'à présent, ce qui nous est venu à l'esprit ce sont les règles du comportement extérieur. Mais nous devons, de façon plus particulière, compter avec les normes de pensée, parce que ces dernières ont l'importance des conditions nécessaires pour la possibilité même d'une communauté humaine. Le raisonnement fondamental est celui-ci: sans communication la communauté est impossible, et sans pensée la communication est impossible. Mais sans certaines normes communes de discours la communication est impossible et sans normes communes de pensée les normes communes de discours sont indisponibles. Par conséquent, sans quelques normes communes de pensée une communauté humaine est impossible. Ajoutons à ceci le fait que la race humaine constitue une communauté internationale dans laquelle la communication à travers les frontières est non seulement possible mais dominante et intensive, et il devient évident que l'espèce humaine entière doit avoir en commun quelques normes de pensée.

Considérons les implications de ce dernier résultat. Ce ne sont pas l'histoire, la culture ou l'idéologie qui expliquent ce communautarisme, puisque ces dernières sont les causes de la diversité plutôt que de l'unité de l'espèce. Et, de toute façon, elles presupposent toutes ce même communautarisme. Pourquoi? Parce que les normes qui nous permettent de penser et de faire l'histoire ainsi que d'autres choses sont les mêmes qui rendent l'interaction sociale avec d'autres possible (quelle que soit leur identité). Ce n'est, je pense, rien d'autre que notre constitution biologique commune qui explique l'affinité mentale particulière de tous les membres de la race humaine à laquelle nous participons. Mais ceci peut paraître par trop anticipé. Occupons-nous d'abord d'une clarification préliminaire. Adoptant le vocabulaire Kantien, nous

pouvons distinguer les normes hypothétiques et catégoriques. La première catégorie, n'occasionne en général aucune spéculation quant à leur fondement ou justification. Si l'enchaînement technique des moyens aux fins est correct, il n'y a rien à d'autre à comprendre. La raison se trouve, il me semble, dans ce qu'on peut appeler le caractère facultatif des normes hypothétiques. De telles normes sont de la forme "si vous voulez A, faites B," d'où on déduit qu'on peut ne pas vouloir A. Ici ce qui nourrit l'intelligibilité c'est la logique non dissimulée du projet en question; la règle elle-même indique son but, sa raison. En revanche, une norme ou un impératif catégorique est péremptoire. On est invité à faire B, purement et simplement. En particulier, cette condition, cet impératif, neutralise les inclinations contraires. Puisque les inclinations et les tendances humaines fonctionnent souvent à l'opposé des impératifs catégoriques, il est compréhensible que ces derniers aient une autorité disciplinaire. S'il est peut-être une réaction symptomatique d'une mentalité infantile que de se rebeller contre la discipline, la curiosité critique au sujet des fondements d'une règle disciplinaire si absolue qu'un impératif catégorique peut bien constituer le commencement de la sagesse. Dans ce contexte les 'fondements' peuvent signifier la raison, la justification, le but ou l'origine fondamentale. Comment la question de l'origine entre en jeu s'avérera être étroitement liée à l'orientation biologique de l'actuelle discussion.

Mais en attendant, étant donné l'existence d'explications philosophiques incompatibles des fondements des normes morales, par exemple, il pourrait être salutaire de garder présent à l'esprit que s'il peut être facile d'initier une recherche de la sagesse, la route qui conduit à cet objectif n'est pas garnie des roses. Pour ce qui est de la base ou des fondements des normes morales, cette route est jonchée d'une variété de théories qui forment deux classes principales opposées, à savoir, le naturalisme et le non-naturalisme. En fait, au sens large, l'antithèse naturalisme/non naturalisme semble suspecte. On est en droit de se demander si une délimitation logique peut être faite entre un règne de processus et d'existences qu'on appellera nature, et un autre qui s'appellerait tout autre chose. Le naturalisme est généralement censé être fermement ancré au premier côté de cette subdivision; et c'est ainsi qu'il en est en réalité. Mais du moment qu'il semble concéder une telle dualité ontologique comme possibilité logique, il est problématique.

Cette dernière remarque est inspirée par ma compréhension et mon identification intellectuelle avec mon arrière-fond traditionnel africain dans lequel il n'y a aucune bifurcation entre la nature et le surnaturel et dans lequel, par conséquent, la question du fondement des normes ne provoque aucune perplexité métaphysique. Dans la tradition africaine à laquelle j'appartiens, nous avons, d'une part une expression (*Aboa onipa*), englobant des conceptions philosophiques entières, qui peuvent être traduites littéralement comme "personne, l'animal", mais, d'autre part, nous avons également l'expression "enfant comme Dieu" (*Akwadaa Nyame*), exprimant une conscience de la continuité qui traverse toute l'existence sensible de sa base biologique à toutes les spirales des potentialités humaines. Bien que dans la conception de ce

continuum il y ait la notion d'un passage au-delà du biologique en ce qui concerne l'homme, il n'y a aucune suggestion d'une transcendance ontologique du biologique. Il n'y a non plus aucune prétention de procéder ici à une réduction physicaliste de l'homme à l'infra-humain.

Cependant, la question du fondement biologique des normes humaines émerge comme une question à multiples facettes dans tout environnement intellectuel dans lequel la distinction entre la nature et la non-nature, si nous pouvons la concevoir de cette manière, est perçue comme un fait intelligible. La philosophie occidentale est d'une certaine façon un tel environnement intellectuel. Il s'avère, heureusement pour mes visées, que le problème est en lien étroit avec divers autres d'un intérêt divergent. En abordant le problème en question, je suis heureux de pouvoir me décaler, à des fins stratégiques, du cadre africain traditionnel à celui de la philosophie occidentale, m'appropriant tout ce que je trouve comme valeur en elle. C'est cela, d'ailleurs, ce que j'entends par l'universalité de la philosophie. Vraisemblablement, le moment viendra où les philosophes occidentaux aussi approcheront la philosophie africaine pas seulement comme une curiosité mais comme champ dans lequel ils pourraient trouver quelque chose à s'approprier pour le monde moderne.

Mais, revenons au naturalisme dans son rapport aux normes. Malgré mes réserves concernant la distinction générale entre le naturalisme et le non-naturalisme, une appropriation limitée peut, je pense, être faite du terme "naturaliste," dans le contexte spécifique d'une recherche sur le fondement des normes, pour indiquer les théories qui définissent et expliquent les normes en termes d'intérêts, de possibilités, et de circonstances (actuelles et primordiales) de l'espèce humaine. En ce sens, je suivrai une ligne naturaliste en ce qui concerne les normes sans souhaiter devoir répondre de la métaphysique du naturalisme.

Une théorie biologique des normes est nécessairement naturaliste, bien qu'une théorie naturaliste des normes ne soit pas nécessairement biologique. Ainsi l'utilitarisme de Mill est une théorie naturaliste des normes morales, même s'il ne suit pas cette ligne de pensée jusqu'à ses fondements biologiques. Cette indisponibilité de la réciproque est plus frappante dans l'étude des normes épistémiques. Les théories empiristes de la connaissance sont ou peuvent facilement être rendues naturalistes; mais elles sont rarement biologiques. Rareté devient presque vacuité, quand nous venons aux normes de la logique. Ici les théories naturalistes sont difficiles à obtenir, sans parler des normes biologiques.

John Dewey fut l'un des grands philosophes à avoir avancé une théorie biologique des fondements de la logique. Dans sa *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Holt, Rinehart et Winston, 1938) il a démontré qu'il y a une continuité normale, entre l'investigation et les formes élémentaires du comportement organique. Le premier est simplement une transformation des possibilités inhérentes au dernier. Dewey a précisé que « le développement de la langue (au sens le plus large) en dehors des activités biologiques antécédentes est, dans sa connexion avec les forces culturelles plus larges, la clef de

cette transformation » (44). Comment ce développement se produit-il? Selon lui, la vie organique est essentiellement une interaction avec l'environnement dans lequel il y a un processus continual de dépense d'énergie et de compensation. Dans les organismes simples cette interaction prend généralement la forme du contact direct, mais dans les organismes plus complexes, possédant des récepteurs de distance et dotés d'organes spéciaux de mouvement, ce processus, qui pourrait s'appeler une tentative de résorber une tension avec l'environnement, prend un caractère périodique dans lequel les phases initiales préparent le chemin pour les suivantes. Ici l'entretien du stimulus et de la réponse commence à se comprendre: un système se développe à partir de la tension initiale et des activités exploratoires en vue de leur réintégration dans l'environnement qui modifie les structures organiques et conditionne les interactions futures. "Cette modification," indique Dewey, "constitue l'habitude," et "les habitudes constituent la base de l'apprentissage organique "(31).

Etant donné le délai entre la tension et la résolution, les activités exploratoires, acquièrent forcément, la dimension de la prévision, ainsi que la nécessité d'actions réciproques avec les organismes analogues - une circonstance culturelle – ce qui donne naissance à la langue et à la communication et entraîne de ce fait la possibilité d'une logique du discours. Cette possibilité est réalisée à travers la sensibilité à l'efficience de certaines méthodes de recherche et de l'inefficacité d'autres, dans l'assurance de l'intelligibilité. Et c'est de cette façon que la logique établit des normes de pensée dans la conduite réelle de la recherche plutôt que de présenter simplement des 'transcriptions' du matériel empirique (103).

Il faut noter immédiatement que le seul sens dans lequel ceci compte c'est d'apporter des éclaircissements quant à la conception selon laquelle les fondements de la logique sont génétiques. Si elle est prise comme justification, cette conception éluderait plus ou moins la question de même que les justifications inductives de l'induction l'éludent, (en dépit de toutes les tentatives sophistiquées de sauvetage de ces derniers temps). Ceci n'est pas pour dénigrer la théorie de Dewey. Au contraire, c'est pour souligner que si on est curieux de savoir quels sont les fondements des normes logiques (et épistémiques) on doit débarrasser son esprit de toute illusion quant à une quelconque justification rationnelle anticipée. Comme cela arrive souvent, l'entretien de telles espérances illusoires a été la racine, sinon de toutes, du moins certainement de bon nombre de difficultés qui perturbent l'étude des fondements de l'induction (dont il est question plus largement dans la suite).

Dewey est, en fait, timidement génétique dans son approche. Mais il (voir, par exemple, pp. 21, 103) ne cherche pas à 'naturaliser' l'étude philosophique de la recherche en la ramenant à certaines disciplines empiriques comme la biologie ou la psychologie, comme certains chefs de file du mouvement contemporain pour la naturalisation de l'épistémologie semblent vouloir le faire, et - dans le cas de Dewey - avec de bonnes raisons. L'inventaire génétique des normes est celle qui tend à prouver qu'elles sont fondées sur la constitution empirique et les antécédents naturels de l'esprit humain. Il est ou devrait être

évident que le fondement de toutes les normes dans un domaine donné ne peut pas être elle-même une norme mais doit plutôt être un fait existentiel à caractère descriptif. Cependant, les normes demeureront des normes, aussi bien en Logique, qu'en Epistémologie ou en Morale. L'inventaire de Dewey pourrait être amélioré si on l'étoffait quelque peu, mais il est difficile d'imaginer une alternative radicalement différente quant à sa visée fondamentale. Néanmoins, d'un bout à l'autre de sa théorie biologique, il ne vise pas une application à des principes spécifiques de recherche. Comment, par exemple la loi de la non-contradiction ou le principe d'induction peuvent-ils être démontrés comme ayant une base biologique?

Ces derniers canons de recherche peuvent s'appeler les lois suprêmes de la pensée, la première dans toute pensée, la seconde pour ce qui concerne tous les raisonnements empiriques. Pour jeter un regard anticipé sur le domaine de la morale, nous pourrions prévoir notre prochaine suggestion qui dans ce registre-là est également ce qui pourrait s'appeler un principe suprême. Si Kant a raison - une hypothèse qui me semble probable dans ce cas particulier - l'impératif catégorique ou quelque chose qui s'y apparaît est un tel principe. Cette liste des principes 'suprêmes' devrait nous donner une idée raisonnablement générale mais suffisamment spécifique des normes fondamentales nécessaires à un inventaire biologique. Puisque je me suis quelque peu livré à la terminologie Kantienne, je pourrais observer que Kant n'étend pas sa distinction des catégories hypothétiques aux normes de la pensée. Ainsi l'impératif catégorique, pour lui, est juste un principe de bonne conduite, qui sert de fondement à l'éthique. Pour nous, au contraire, chacun des domaines de la pensée où la conduite est mentionnée, à savoir, la Logique, l'Epistémologie, et la Morale, a une hiérarchie des normes catégoriques, qui sont réductibles, dans un certain sens, à ceux indiqués comme suprêmes. En outre, bien que je sois favorable à l'opinion que la norme suprême de l'éthique pourrait coïncider avec quelque chose qui ressemble à l'impératif catégorique de Kant, mes motivations biologiques ici se révèlent évidemment comme non Kantiens.

Cela étant, revenons de nouveau à la norme de la non-contradiction. Sur les fondements de ce principe nous pouvons être brefs. Toute licence universelle à son égard serait catastrophique pour la société humaine puisque sans elle il ne serait pas possible de dire quand un fait est affirmé ou nié, et toute possibilité de communiquer serait hors de question. Pire, la survie individuelle humaine serait en péril, parce que si dans la communication je ne peux pas démentir une affirmation, je ne pourrai pas non plus faire la différence entre ma croyance et mon incrédulité à propos de quelque chose. En d'autres termes, mes capacités de réflexion et avec elle mon adhésion au club des humains seraient finis. Naturellement, l'esprit humain est faible, et nous sommes tous sujets malheureusement à des défaillances involontaires occasionnelles dans l'adhésion au principe ou parfois même en toute conscience – à preuve, en notre temps, le paraconsistentisme. Ce à quoi en tant qu'êtres humains, nous ne survivrons pas, c'est de renoncer entièrement à la norme de la non-contradiction. Mais ceci affecte immédiatement le minimum de conformité requise comme facteur naturellement sélectionné de notre équipement en vue de notre

survie en tant qu'espèce, un choix trop crucial sur le plan de l'évolution pour être laissé à la fragile consistance de la psyché individuelle. Les modes d'évolution antécédents d'organismes par interaction avec l'environnement, comme ceux développés par Dewey, et manifestés dans l'usage de la langue assurent justement une mise en oeuvre suffisante de cet impératif catégorique de survie. Cette suffisance, n'est naturellement pas une condition satisfaisante pour notre survie future mais seulement une condition nécessaire, parce qu'il y a des contingences évidentes qui pourraient compromettre ce futur.

Les questions deviennent beaucoup plus subtiles quand nous en venons au principe de l'induction. À la différence du principe de non-contradiction, il n'y a pas unanimité quant à ce qu'il est. La discussion la plus célèbre du problème de l'évaluation des fondements de l'induction en philosophie occidentale a été produite par David Hume. Ironiquement, il ne semble pas avoir employé le mot 'induction' dans son étude du raisonnement 'expérimental' ou en tout cas pas avec la signification ou l'acception moderne. De plus, il n'est pas du tout évident qu'il ait identifié une forme quelconque d'argumentation qui pourrait être appelée inductive dans l'acception courante du mot. Au début de sa discussion « Raisonnements "terre à terre" » dans son ouvrage intitulé *An Inquiry Concerning Human Understanding* (Enquête sur l'intelligibilité humaine), Hume affirme sans équivoque: «Tout raisonnement au sujet des états de fait semble être fondé sur la relation de la cause et de l'effet. Au moyen de cette seule relation nous pouvons aller au-delà de l'évidence de notre mémoire et de nos sens» (section IV, Première partie, p. 41 édition Charles W. Hendel [New York: Macmillan, 1955]). Dans cette mise en perspective, il comprend la structure de tout raisonnement semblable comme déductif. Cependant, il semble suggérer par la suite que tous ces raisonnements sont caractérisés par la formulation suivante: "J'ai constaté qu'un tel objet a toujours été accompagné par tel effet et je prévois que d'autres objets qui sont dans l'aspect semblable seront accompagnés par des effets semblables" (section IV, deuxième partie, p. 48). Ceci donne évidemment l'impression que Hume a, après tout, identifié une forme de raisonnement distincte de la déduction et convenablement appelée induction dans la terminologie courante. La formule ressemble en effet beaucoup à ce qu'on serait disposé à appeler le principe de l'induction. Si Hume la prévoyait dans ce sens, cela signifierait qu'il s'est rendu coupable d'une contradiction extraordinaire en affirmant ou en impliquant le contraire de sa position à une distance très courte de sa formulation. Cela est, de toute évidence, possible.

Mais une hypothèse qui semble lier diverses lignes de réflexion dans l'*Inquiry* est que, dans la formulation que nous venons de citer, Hume pense (peut-être pas avec le maximum de clarté ou de rigueur) à un genre de processus à un certain niveau de la psyché humaine qui se retrouverait dans tous les raisonnements 'expérimentaux' plutôt que de caractériser une transition rationnelle de la prémissse à la conclusion. On pourrait noter à cet égard que, bien que Hume ait eu un style littéraire d'une extrême beauté, celui-ci n'a pas été marqué par une rigueur ou une précision discontinues. Par ailleurs, il est assez clair que la

recherche qu'il poursuit n'a pas affaire avec les conditions de résonance d'arguments tirés de l'expérience. Sur ceci il offre des conseils méthodologiques intellectuels dans le *Treatise* (livre I, Troisième partie, section XV: «Règles par lesquelles on peut juger des causes et des effets »). Sa préoccupation semble, en fait, liée aux fondements de la pratique de l'inférence factuelle elle-même. Ainsi le problème dont il dit qu'il a été amené par son "humeur instable" à traiter est "Quel est le fondement de TOUTES LES conclusions de l'expérience?" (*Inquiry*, 46, je souligne). Les considérations déjà abordées dans cette discussion montrent qu'une question de cette sorte ne peut pas être résolue en n'exhibant aucune étape de l'argumentation ou en ne donnant pas la raison pour laquelle une certaine classe d'arguments est plausible. Si une réponse à cette question est possible, elle doit provenir, comme nous l'avons suggéré précédemment, d'une réflexion génétique. C'est exactement la stratégie que Hume adopte.

A la lumière de cette mise en perspective, on commence à comprendre pourquoi Hume, qui n'est certainement pas un obscurantiste congénital, maintient que "dans tous les raisonnements empiriques il y a une étape prise en charge par l'esprit qui n'est pas soutenue par un argument" (*ibid.*, section V, première partie, p. 55). Pour lui, au contraire, la caractéristique de l'esprit humain qui est en question ici est naturelle, voire, biologique. On peut, selon lui, trouver dans la coutume, cette tendance enracinée de l'esprit, qui seul nous meut "après la conjonction constante de deux faits" à "attendre l'un de l'apparition de l'autre". (*Ibid.*, p. 57) Le problème avec cette formulation particulière de Hume est qu'en étant formulée en termes d'objets perceptibles et d'attitudes propositionnelles, elle fait apparaître la coutume comme une caractéristique de l'esprit qui est consciemment manifestée au niveau de nos opérations cognitives. En fait, si c'est pour fournir une base au raisonnement factuel en général, alors il faudra que ce soit une condition d'évolution engendrée par l'esprit qui soit responsable de la possibilité mais non de l'exécution des activités cognitives, exactement comme dans le cas du concept d'habitude chez Dewey qui rappelle, selon lui, les "fondements de l'apprentissage organique." Que Hume soit conscient de cela peut être perceptible dans diverses remarques de la deuxième partie section V de l'*Inquiry*, mais il apparaît de façon plus évidente dans la remarquable section X, "De la raison des animaux" dans lequel, entre autres choses révélatrices, il dit que "le raisonnement expérimental lui-même" - il signifiait sûrement le principe directeur du processus "que nous possédons en commun avec les bêtes, et dont dépend la conduite totale de la vie - , n'est rien d'autre qu'une espèce d'instinct ou de transmission mécanique qui agit en nous sans que nous en ayons conscience, et dans ses opérations fondamentales n'est dirigé par aucune des relations ou comparaisons d'idées comme il en est des objets propres de nos facultés intellectuelles" (116). Les critiques ordinaires de la théorie humaine de la coutume ont réussi à interpréter la coutume, contrairement aux intentions de Hume qui étaient biologiques, comme un procédé cognitif constitué des idées et des opérations qui sont "les objets appropriés de nos facultés intellectuelles" (116).

Supposons, maintenant, qu'au nom du principe de l'induction quelqu'un propose, à titre d'essai, ce qui suit: « Dans une expérience large et diverse, la conjonction constante des événements ou caractères constitue une bonne raison pour s'attendre à une conjonction semblable dans des cas non observés. » Notre discussion ci-dessus devrait, avec optimisme, devancer toute tentation de colliger ceci avec le principe humien de la coutume. La présente formulation est en fait, mieux perceptible comme un genre de définition de la raison empirique. Elle exprime, au niveau de la connaissance consciente, une norme intellectuelle pour laquelle le principe évolutionniste de la coutume fournit une base biologique.

Qu'en est-il du fondement biologique des normes morales? Les considérations évoquées ci-dessus, en particulier dans leur relation avec le principe de non-contradiction, nous permettent d'aller de l'avant avec une plus grande diligence. Le besoin de moralité résulte de faits semblables à ceux qui suivent. Les êtres humains ont des intérêts aussi bien communs que contradictoires. La coexistence dans la société exige l'ajustement ou la mise en commun de ces intérêts. La possibilité d'un tel ajustement repose sur le fait que l'être humain a une sympathie naturelle fondamentale pour son semblable. La difficulté provient du fait que cette sympathie est souvent dilettante et dans d'autres cas facilement extingvable par une variété de causes. L'exutoire moral de cette situation est que les individus essayent d'adopter dans leur conduite ce qui pourrait s'appeler l'impartialité sympathique. Le principe de ce point de vue est de toujours agir de façon à éviter de faire des choses qui ont sur les autres des effets auxquels on ne ferait pas bon accueil si on était dans la situation de ces derniers dans le cadre d'une reconstitution identitaire de l'action. La similitude de ceci avec l'impératif catégorique de Kant, et également à la Règle d'Or du Fils de l'Homme, est évidente. C'est également le principe cardinal de la pensée morale de mon peuple. En effet, pour peu qu'un peuple dispose d'un sens de la morale (au sens strict) il doit fonctionner; explicitement ou implicitement, avec un tel principe. Comme dans le cas du principe de non-contradiction, la survie de la société humaine est possible face à un grand nombre de défauts et de défection dans l'observance du principe moral, mais à moins qu'elle maintienne un minimum d'équilibre dans la pensée et l'action de certains individus, il y aurait un effondrement de la société humaine. Cette connexion nécessaire du principe avec la survie du groupe et, généralement, de l'espèce, l'investit encore, comme dans le cas de la non-contradiction, du statut d'une force évolutionniste. Les résultats antérieurs; qui relient nos règles logiques, épistémiques et morales avec notre situation comme organismes dans l'interaction nécessaire avec l'environnement et avec nos semblables illustrent le fait que nous sommes, après tout, une partie de la 'nature'.

Troisième Partie : Explication et commentaire

Il aurait été d'une grande utilité, dans le cadre d'une contribution à la « Philosophie africaine », de traduire en français l'œuvre entière de Kwasi Wiredu. Mais comme signalé plus haut (cf. Introduction), une telle tâche déborde les cadres d'un exercice académique comme celui-ci. En outre, vouloir étudier dans le détail les divers aspects de la philosophie de cette figure emblématique de la ‘pensée africaine’ peut paraître une gageure, tant les thèmes et les problématiques de cette philosophie sont riches et variés. Compte tenu de tout cela et pour faire œuvre utile, nous nous sommes limité à l'explication et au commentaire de deux centres d'intérêts majeurs qui, à notre sens, résument de façon appréciable la pensée de l'auteur telle qu'elle s'exprime dans les deux ouvrages que nous étudions. Il s'agit de la relation dialectique qu'il instaure entre l'universel et le particulier et sa conception de la philosophie africaine. Le développement qui suit n'est cependant nullement linéaire. Nous avons, autant que possible cherché à mettre en relief les aspects complémentaires de la pensée de Wiredu à travers ses deux ouvrages. Ceci, en vue de préserver le caractère homogène de sa pensée, mais aussi et surtout pour éviter la monotonie d'un exposé linéaire qui par surcroît aborderait chacun des ouvrages comme une entité séparée sans tenir compte de l'unité de la pensée et de son évolution, voire de son approfondissement du premier au deuxième ouvrage.

I- Les Universaux en philosophie

A- Socrate et l'obsession du concept

La question de l'Universel est aussi vieille que la philosophie elle-même. Dès les commencements, la préoccupation des premiers penseurs a été de définir et de formaliser un discours cohérent et valable sur l'univers, la nature et les êtres. La recherche d'une réponse adéquate aux questionnements sur l'origine du monde, les fondements de l'existence et la destinée humaine a fait naître les mythes cosmogoniques suivis d'une tentative d'appréhension du principe premier, unique, éternel, intemporel et universel chez les philosophes antésocratiques. Mais c'est à partir de Socrate apparaît une formulation explicite de ce qui n'a été jusque-là qu'une vague aspiration à l'universalité.

Selon le témoignage d'Aristote, « *C'est à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux choses: l'argument fondé sur l'analogie et la définition générale qui, l'une et l'autre, concernent le point de départ du savoir. Socrate, toutefois, n'accordait pas une existence séparée ni aux universaux, ni aux définitions. Les philosophes qui vinrent par la suite [Platon en particulier] les séparèrent, au contraire, et donnèrent à des telles réalités le nom d'Idées.* »³⁷ Socrate apparaît donc comme un

³⁷Aristote, Métaphysique, Livre M, 4, 1078 b: 29-34, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1991, p. 211-212.

philosophe vraiment soucieux de trouver des "définitions universelles" aux choses et aux phénomènes. Il définit avec clarté le propre de la pensée philosophique : face à une question posée, qu'il s'agisse d'éthique, de politique ou de science, il convient, à chaque fois, de s'arracher aux impressions premières, aux prétendues évidences de l'expérience immédiate, puis de rechercher au moyen d'un questionnement exigeant, une « vérité fondée sur la raison, mais également universelle. »³⁸ Il s'agit en définitive, de déterminer la raison universelle qui fonde l'être particulier de chaque chose. A en croire Aristote, « *Socrate a conçu la plus haute des notions métaphysiques : l'unité de tous les biens particuliers dans le bien universel. Socrate nie énergiquement qu'un bien puisse s'opposer à un autre, par exemple que le bien de ma volonté diffère du bien de mon intelligence ou encore que mon bien personnel diffère du bien des autres. La région du Bien est pour Socrate celle de l'harmonie parce que le bien est ce qu'il y a de plus universel et que toute chose tend vers lui comme à sa fin.* »³⁹

Platon procèdera, quant à lui, à une séparation nette entre la définition – ou concept – des choses existantes et les Idées, lesquelles sont selon lui tout aussi réelles que les choses dont elles sont les modèles éternels. La définition universelle - ou notion - purement logique et non séparée (immanente) chez Socrate est devenue l'Idée qui subsiste en elle-même chez Platon. La vérité universelle qui hantait Socrate, Platon en plaça la véritable origine dans le monde supérieur. Socrate avait révélé à Platon un premier ensemble de réalités non sensibles : le monde moral. Il s'était demandé ce qu'étaient la justice, le courage, la piété, la vertu.

Pour Platon, ces réalités existent indépendamment des actes justes, courageux, pieux et vertueux. Ce sont des perfections qui supposent une connaissance du Bien dont elles exigent l'application. Aristote a noté que Socrate s'intéressait aux problèmes de la définition, mais que Platon a été le premier à penser les Idées « séparées ». L'Idée platonicienne peut être comprise comme la qualité ou le caractère en vertu duquel plusieurs choses singulières appartiennent à une même espèce. Dire que l'Idée est « séparée » signifie que cette qualité pourrait exister même si aucune chose singulière ne la réalisait, comme si l'on affirmait que la vertu du courage existe même si aucun homme n'en est doué. Platon signifie par-là que les choses singulières ne peuvent pas (à proprement parler) représenter parfaitement ou sans distorsion les Idées. Voici la formulation qu'il en donne dans *La République* : « *Veux-tu que nous partions de ce point-ci dans notre recherche d'après la méthode qui nous est coutumière ? Nous avons, en effet, l'habitude, à propos des choses multiples singulières auxquelles nous attribuons un nom identique, de soutenir qu'il en existe une Forme singulière qui est unique.* »⁴⁰ Dans cette optique, Platon affirme que les Idées sont les objets mathématiques ou du moins en sont fort proches. Les Idées correspondent aux objets de l'intuition intellectuelle que le raisonnement du Menon requiert comme origine et archétypes des notions retrouvées

³⁸ Michel Larocque, et Vincent Rowell, Philosophie, raison, vérité, connaissance, Éditions Études Vivantes, collection "Philosophie", 1996, page 99.

³⁹ Alfred Fouillée, La Philosophie de Platon, Tome II, Paris, Hachette, 1888, p. 323.

par la mémoire dans le processus de la réminiscence. Le Menon semble dériver, de ce point de vue, du Protagoras où la question était de savoir si la vertu pouvait être enseignée. Mais comment répondre à une telle question si l'on ne sait pas au préalable ce qu'est la vertu ? Dans le Lachès, la discussion (ou l'examen) s'était portée sur une vertu particulière, celle du courage. Dans le Menon, Platon montre de façon claire qu'énumérer une série d'exemples ne suffit pas car la généralité n'apparaîtrait pas. On ne saurait non plus se satisfaire de la détermination de ce qui accompagne ordinairement l'objet en cause et lui donne son aspect apparent. Définir la forme ou configuration comme « ce qui s'accompagne toujours de la couleur » (Menon, 75 b) est une vérité mais non pas l'explication de l'être de la forme ou configuration. Ce que recherche Platon, c'est un *énoncé explicatif* qui aille au-delà de la définition du mot. Il s'agit de capter l'essence de la réalité envisagée, de sorte que son énoncé soit universellement accessible. Ceci, non pas simplement dans une démarche d'exploration sémantique mais de telle sorte que le concept auquel on parvient ait une incidence sur les conceptions communes au point de provoquer une transformation du mode de vie.

Une Idée est un paradigme, un modèle par excellence dont les hommes essaient d'approcher autant que possible dans leurs réalisations sans jamais l'atteindre. Pour Platon, les objets sont beaux parce qu'ils participent de la Beauté en soi. Ce Beau en soi, dans sa pureté absolue, supérieure à toutes les beautés concrètes, qui « *embellit les objets où elle réside* » (Phédon, 100, cd), nous ne pouvons le concevoir que si nous savons nous élever, de la beauté d'un corps particulier à celle des corps en général, puis à celle des âmes et enfin des occupations et des connaissances (Banquet, 210, 211) ; beautés de plus en plus générales qui nous servent comme d'échelons et de tremplins (La République, VI, 510b) pour atteindre enfin l'essence pure du Beau. Dans cette perspective, Platon dira que le beau est la fin de l'amour, à côté du bien et du juste ; partout il place au premier rang des Idées cette "*beauté première qui, par sa présence, rend belles les choses que nous appelons belles, de quelque manière que cette communication se fasse*" (Hippias, 286, d) C'est le même cheminement qui, dans l'ascension dialectique, conduit l'esprit de l'illusion des sens (*Eikasia*) à la connaissance dialectique (*Epistémè*), en passant successivement par la croyance (*Pistis*) et le raisonnement analogique (*Dianoïa*).

Comme on peut le remarquer, la perception des universaux dans leur relation avec les particuliers était déjà sujette à polémique dès sa formulation par les figures de proue de la philosophie occidentale. Voici comment Aristote définit, quant à lui, ce binôme : « *J'appelle universel ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets et singulier ce qui ne le peut : par exemple, Homme est un terme universel, et Callias un terme individuel.* »⁴¹ Pour lui, l'Universel est abstrait, imperceptible pour les sens, indéterminé, intemporel et ne peut être deviné qu'à travers la convergence des particuliers : « *L'universel, ce qui s'applique à tous les cas, est impossible à percevoir car ce n'est ni une chose déterminée, ni un*

⁴⁰ Platon, La République, livre X, 596 a, trad. Robert Bacou, Paris, Flammarion, 1996, p. 360.

moment déterminé, sinon ce ne serait pas un universel, puisque nous appelons universel ce qui est toujours et partout. (...) la sensation porte nécessairement sur l'individuel, tandis que la science consiste dans la connaissance universelle. (...) Ce qui ne veut pas dire que par l'observation répétée d'un phénomène nous ne puissions, en poursuivant l'universel, arriver à une démonstration, car c'est d'une pluralité de cas particuliers que se dégage l'universel. Mais le grand mérite de l'universel, c'est qu'il fait connaître la cause. »⁴² L'approche du Stagirite nous paraît intéressante en ce qu'elle propose une définition précise des termes. Cela n'empêchera pas que des divergences apparaissent quelques siècles plus tard, notamment au cours du Moyen Age à propos des universaux. C'est ce qu'on appelle généralement la "querelle des universaux", qui dominera trois siècles durant, les débats entre philosophes de différentes écoles.

B- La querelle des Universaux

En philosophie l'usage du pluriel "universaux" est beaucoup plus fréquent que le singulier "universel". Les universaux désignent les aspects particuliers ou les qualités que plusieurs objets ont en partage. Selon la Scolastique à laquelle on attribue la paternité de ce terme, il y a cinq universaux: le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. C'est Porphyre qui dans son Introduction à la Logique d'Aristote, a établi ces cinq idées universelles⁴³.

L'opposition entre Platon et son disciple Aristote à propos des universaux a eu des retentissements remarquables sur la philosophie médiévale. La querelle des universaux est, en effet, un prolongement des discordances entre ces deux philosophes. Pour reprendre d'une manière caricaturale la conception propre à chacun de ces penseurs, on pourrait dire que pour Platon, un manteau et des chaussures qui ont en partage la couleur rouge ne sont que le reflet de la rougeur idéale existant *réellement* dans le monde des Idées. D'où le nom de *réalisme* donné à cette conception qui fait des universaux des réalités existant en soi, auxquelles les objets matériels ne font que participer. Les Réalistes pensent que les universaux ont une réalité distincte de leurs aspects ou apparences. Il n'y a pas simplement des choses qui possèdent la qualité d'être rouge, mais l'universelle rougeur existe aussi. Les défenseurs de cette idée soutiennent par ailleurs que les universaux pour lesquels il n'y a aucun modèle existent quand même. L'idée de l'existence d'êtres imaginaires (les lutins ou les fantômes par exemple) est universelle même si personne au monde ne possède les qualités particulières de ces êtres.

⁴¹ Aristote, De l'interprétation, in Organon, 7, 17 b, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1969.

⁴² Idem, Seconds Analytiques, II, 31, 88 a, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1969, pp. 147-148.

⁴³ Beaucoup plus connu sous le nom d'*Isagogé* ou *Introduction* (*De quinque vocibus, seu in Categorias Aristotelis Introductio*). Bossuet résume dans sa Logique, la nature des cinq Universaux désignés par Porphyre: 1° le genre est ce qui convient à plusieurs choses différentes en espèces; 2° l'espèce est ce qui convient à plusieurs choses différentes seulement en nombre; 3° la différence est ce par quoi nous entendons qu'une chose diffère d'une autre en essence; 4° le propre est ce qui est entendu clans la chose comme une suite de son essence; 5° l'accident est ce qui peut être présent ou absent sans que le sujet périsse.

Les partisans d'Aristote pensaient tout le contraire. Pour eux, une caractéristique que plusieurs objets ont en partage est intrinsèque à ces objets et ne peut, de ce fait, exister en dehors d'eux. Le rouge par exemple ne peut exister séparément et indépendamment du manteau et de la chaussure. Dans cette perspective, les universaux ne sont que des noms dont on se sert pour désigner certaines caractéristiques des objets mais ne sauraient être des objets existant par eux-mêmes. Les universaux n'existent pas en dehors de leurs aspects particuliers. La thèse d'Aristote est, pour cela, appelée *nominalisme*. A la suite d'Aristote, les Nominalistes affirment que les objets qui dérivent des mêmes universaux se ressemblent forcément. Mais ce n'est pas par hasard (ou de façon abstraite) que nous regroupons certaines choses ensemble comme étant rouges. Nous reconnaissons la rougeur commune à plusieurs objets parce qu'ils se ressemblent du point de vue de la couleur. Au plus fort des tiraillements entre réalistes et nominalistes au Moyen Age, un troisième courant fera son apparition. Il s'agit du *conceptualisme*.

Pour ce qui les concerne, les Conceptualistes affirment que les universaux sont avant tout des idées ou des concepts enfermés dans l'esprit de celui qui perçoit. Contrairement aux réalistes, ils considèrent que les universaux n'ont aucune réalité ou existence indépendamment de l'idée ou de la pensée qu'on pourrait en avoir. Nous avons, de façon inhérente, une idée ou un concept de la rougeur ; du coup, tous les objets qui s'apparentent à cette idée ou concept et qui s'accordent avec notre conception de la rougeur nous leur attribuons alors les qualifications de l'universelle rougeur. La querelle des universaux resurgira au XX^e siècle, notamment dans la philosophie anglo-saxonne, avec Quine et Russell. On pourrait étendre cet inventaire historique de la question de l'universel et du particulier aux systèmes philosophiques tels que le positivisme, l'hégélianisme, le marxisme, etc. dont la préoccupation universaliste dévie dans une prétention à assumer par leur discours la fin de la philosophie. Mais comme nous le signalions plus haut, cela déborderait le cadre du présent exercice. Toutefois, il faut retenir que le débat à propos de l'universel et du particulier n'en est pas moins actuel en ce début du vingt et unième siècle. Seulement, ce qui suscite la discussion aujourd'hui, c'est moins la signification et la portée de l'universel pris comme tel que la détermination des rapports devant exister entre l'aspiration à l'universalité et la prégnance d'un particularisme auquel on ne peut objectivement se dérober.

Aujourd'hui encore, ce que le binôme universel-particulier suggère immédiatement, c'est l'idée d'une dualité antinomique entre des réalités ou des valeurs dont la portée s'étend à l'ensemble du monde vivant et au-delà, à la totalité de la matière d'une part, et des faits, gestes, attitudes et comportements qui relèvent d'un cadre plus restreint, d'autre part. Cette distinction dérive des racines latines des deux termes. Universel vient, en effet, de « *universus* », tourné d'un seul élan vers le tout et de « *universalis* », relatif au tout, à l'ensemble, sans exception. Ainsi entendu, l'universel est littéralement synonyme de totalité, tandis que le particulier (du latin « *pars* », partie et *singularis*, unique, exceptionnel) indique ce qui est relatif à une partie, qui ne se réfère pas à un ensemble, qui ne comporte qu'un ou quelques cas.

Ces différentes connotations font que la relation entre l'universel et le particulier est souvent présentée sous la forme d'une tension voire d'une opposition, comme si les deux concepts étaient liés par une espèce « *d'antagonisme binaire* »⁴⁴ irréductible.

A la lumière de cette clarification sémantique, on devine les mécanismes psychologiques qui président à l'indication de valeurs particulières propres comme « *idéal d'universalité* », à partir d'une classification verticale des cultures. Ceci est le fait d'une certaine anthropologie culturelle qui tend à isoler, de façon arbitraire, dans la région du primitif et de l'archaïque, les peuples dont les spécificités sont jugées étriquées, locales ou n'ayant de valeur que dans leur cadre d'élaboration et de mise en oeuvre. Les fondements idéologiques d'une telle distinction apparaissent nettement dans les pires formes de domination – esclavage puis colonisation - dont les peuples d'Afrique ont été victimes de la part des puissances européennes. Dans ces circonstances historiques douloureuses, les Africains ont dû admettre, par le poids de la contrainte politique et militaire, le fait que la culture occidentale est « *la culture par excellence.* »

II- Universalisme et particularisme dans la perspective de Kwasi Wiredu

« *Il est aisément de s'apercevoir que l'Afrique est déchirée entre deux aspirations contradictoires : s'ouvrir à la modernité en adoptant les valeurs prétendument supérieures de l'humanisme occidental ou se replier sur elle-même dans un particularisme autarcique.* »⁴⁵ Un déchirement d'autant plus tragique que l'Afrique n'a fini d'effacer les stigmates de la colonisation et se trouve projetée dans une globalisation tous azimuts où une certaine forme de méta-culture mondiale tend à se substituer aux cultures particulières, à les altérer ou les transformer le cas échéant, par le biais de la mondialisation. Les effets d'un tel asservissement à des valeurs culturelles exogènes créent un véritable hybridisme culturel aux conséquences déplorables. C'est ce que constate à juste titre Abdoulaye E. Kane : « *Prise globalement ou dans ses différentes parties l'Afrique est le théâtre d'un conflit de cultures résultant plus ou moins directement de la colonisation en particulier. D'où le caractère réellement problématique de l'Africain d'aujourd'hui* »⁴⁶. Il y a, en effet, deux attitudes qui manifestent le malaise culturel africain. Il y a d'une part la tendance au repli sur soi découlant de l'expérience de dépersonnalisation consécutive à l'impérialisme culturel occidental et d'autre part le rejet du fonds culturel propre jugé archaïque, au profit de valeurs occidentales idéalisées. Mais à la première page de son ouvrage *Cultural Universals and Particulars*, Wiredu affirme que cette dualité apparemment irréductible entre le particularisme et

⁴⁴ Joseph Ki-Zerbo, « *L'universel et le particulier* », in Courrier de l'Unesco, décembre 1993.

⁴⁵ Alassane Ndaw, La Pensée Africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1983, p. 65.

⁴⁶ Abdoulaye Kane, « *La Philosophie et les Cultures Africaines* », in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar, N° 11, PUF, 1981, pp. 33-54

l'universalisme « *est illusoire*. » C'est ce qu'il se propose de démontrer dans cet ouvrage de 237 pages dont l'organisation structurelle et les différentes subdivisions sont présentées par l'auteur lui-même dans l'introduction. Cette introduction finit d'ailleurs par une indication sans ambiguïté sur la thèse fondamentale du livre : « *Pour résumer le message essentiel de cet ouvrage, il faut dire que l'Homme ne peut vivre uniquement des particuliers ou des universaux, mais d'une combinaison des deux.* » Ceci, non pas en vertu d'un choix existentiel délibéré, mais essentiellement parce qu' « *Il y a à la fois des éléments de particularité et d'universalité dans la culture, dans toute culture.* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 20)

Cela dit, dans la perspective de Wiredu, il n'existe pas de culture africaine identitaire au sens où l'on pourrait par exemple recenser des modes de conduite, des constantes socioculturelles, politiques et morales communes. Selon lui, on ne peut parler de culture dans le contexte africain qu'en se référant à un cadre sociologique précis. Les variétés de vision du monde, d'attitudes et de comportement sont si grandes en Afrique qu'on ne saurait objectivement parler de « *culture africaine* » comme s'il s'agissait d'une entité homogène.⁴⁷ Pour lui, la culture d'un peuple, c'est « *sa façon globale de vivre, et ceci peut être perçu aussi bien dans son travail et ses loisirs comme dans sa manière propre d'adorer et de courtiser; (...) sa manière de se percevoir et d'interpréter sa place dans la nature, d'étudier celle-ci et d'utiliser ses possibilités, (...) sa façon de se loger et de s'habiller, de faire la guerre et d'arranger la paix; ses systèmes politiques et éducatifs, (...) sa manière de réglementer les relations interpersonnelles.* (...) *Tout ceci, et peut-être plus, est à prendre en compte quand on parle d'une culture.* » (*Philosophy and an African culture*, p. 10) Cette définition reçoit un complément de précision dans le second ouvrage : « *la culture ne se réduit pas aux formes sociales, aux croyances coutumières et aux pratiques d'un groupe humain. Ces phénomènes dépendent eux-mêmes de l'existence du langage, la connaissance,*

⁴⁷Voir Philosophy and an African culture p. 9. Wiredu y critique notamment la conception de son compatriote Kofi Antubam qui, dans son ouvrage *Ghana's Heritage of Culture* essayait de définir des traits communs relevés dans « *la culture ghanéenne.* » S'appuyant sur les idées d'un autre de ses compatriotes, le sociologue E. H. Mends, Wiredu démontre que les caractéristiques culturelles communes supposées ne seraient en fait que des aspects propres aux Akans et qu'une large frange de la société ghanéenne partage. Cette précision est importante dans le contexte de la philosophie africaine marquée, entre autres, par des divergences conceptuelles affirmées. Cheikh Anta Diop considère, quant à lui, la « *culture africaine* » comme une entité homogène et une unité de pensée (cf. Nations Nègres et culture, Paris, Présence Africaine, 1954 ; remarquer le balancement entre le pluriel employé pour 'Nations nègres' et le singulier du mot 'culture'. Pour Allasane Ndaw : « *L'expression "pensée africaine" implique ipso facto l'affirmation de l'unité de l'Africain en tant que champ culturel* » (La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine, (Nouvelles éditions africaines, Dakar, 1983, P. 35). Ce n'est visiblement pas l'avis de Abdoulaye E. Kane pour qui, le discours philosophique africain, qu'il soit universaliste ou particulariste, « est tenu de prendre en compte la diversité des cultures africaines. » Ceci d'autant plus que « *L'analyse des notions de civilisation et de culture nous conduit au constat de l'existence de sociétés multiculturelles au sein d'une civilisation commune.* » (Abdoulaye Kane, « La philosophie et les cultures africaines », in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar, N° 11, PUF, 1981, pp. 33-54.) Quelques pages plus loin, il concède cependant à partir du constat selon lequel la société agraire africaine constitue pour les Africains le référentiel culturel qui ait le mieux résisté à l'intrusion coloniale que : « De ce point de vue, l'unité culturelle africaine n'est pas difficile à démontrer, n'a peut-être pas besoin d'être démontrée. Elle se vérifie dans cette situation commune des milieux ruraux africains d'un autre âge et qui vivent dans celui-ci, nonobstant l'histoire des conquêtes et les facteurs nouveaux : économiques, politiques, etc. »

la communication, l'interaction et les méthodes de transmission de la connaissance. (...)Et ceci est le sens fondamental du mot ‘culture’. »

Cela dit, le point de départ de notre auteur, c'est l'existence ou non des universaux culturels. Wiredu pose lui-même la question au chapitre 3 intitulé « *Y a-t-il des universaux culturels ?* » La réponse est évidemment affirmative, mais elle exige pour être admise, une argumentation appropriée. En guise de postulat, l'auteur présente quelques universaux épistémiques et conceptuels (les schèmes conceptuels de la communication, la conscience, la perception réflexive, la capacité d'abstraction, d'induction et de déduction, d'abstraction et d'inférence) qui découlent directement de notre '*identité biologico-culturelle en tant qu' ‘homines sapientes’*' et marquent notre différence avec le règne animal caractérisé essentiellement par l'instinct. Mais au-delà de tout ceci, « *la possession d'une langue ou d'une autre par toutes les sociétés humaines, est l'universel par excellence* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 28), tandis que les normes morales constituent une autre catégorie d'universaux.

L'hypothèse fondamentale qui fonde la pertinence d'une réflexion philosophique sur les universaux culturels c'est que sans eux, « *la communication humaine serait impossible.* »⁴⁸ Si l'on convient avec Wiredu qu'« *aucune société ou communauté humaine n'est viable sans communication* », on peut apprécier à sa juste valeur son affirmation selon laquelle « *le langage est l'universel par excellence.* » En effet, une communauté n'est jamais un simple rassemblement d'individus existant comme des monades sans fenêtres mais un groupe dynamique de personnes qui entretiennent entre elles des relations interactives grâce au médium du langage articulé propre à tous les êtres humains et qui est particularisé dans la langue spécifique de tel ou tel groupe socioculturel. L'homme est un animal social qui du moment qu'il vit avec d'autres hommes doit communiquer. « *Un être humain privé de l'influence socialisante de la communication restera biologiquement humain mais sera un sous-homme sur le plan mental.* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 13)

Mais il faut tout de suite prévenir une objection. Si l'on concède que l'une des caractéristiques fondamentales de l'être humain c'est la possession d'un langage articulé, on doit immédiatement admettre la possibilité pour tout homme d'apprendre toute langue et de la maîtriser. Mais le fait est là que si l'on peut, d'un point de vue théorique traduire toute langue, il n'est pas toujours possible de faire passer tous ses concepts dans une autre. Il subsiste donc le problème de l'intransmissibilité des concepts, l'incapacité de traduire des réalités propres à une aire linguistique dans une autre. Mais pour Wiredu cette remarque ne constitue pas un élément susceptible d'invalider la thèse initiale de communicabilité propre à l'espèce humaine, pas plus qu'elle ne constitue un obstacle infranchissable à l'intelligibilité entre les hommes issus d'aires culturelles différentes. « *La langue est en effet fondamentalement conçue comme un squelette*

⁴⁸ La question des universaux culturels relève donc avant tout d'une philosophie de la communication. Voir à ce propos, Jean-Baptiste Malenge Kalunzu, L'Universel au cœur du Particulier, thèse pour le doctorat du troisième cycle de philosophie (Université catholique de Louvain), soutenue à Louvain-la-Neuve, le 3 juillet 2002.

susceptible d'être indéfiniment revêtu de chair ou, pour changer quelque peu la métaphore, comme un cadre infiniment flexible capable d'être adapté à tout projet de communication ou de symbolisme» (*Cultural Universals and Particulars*, p. 85) Seules les différences formelles entre les langues peuvent constituer une limitation à cette universalité de la communication. La difficulté suggérée par l'objection évoquée plus haut peut être contournée par une immersion dans la langue concernée ou par l'invention de nouveaux concepts ou encore par l'effort en vue de pénétrer, de comprendre et d'assumer les catégories propres à la culture où cette langue est parlée et ses schèmes de pensée. Lorsqu'il pose la question de savoir à propos de quoi les hommes peuvent communiquer, au-delà des cultures particulières, la réponse que donne sans détours Wiredu est « *Tout* ». (*Cultural Universals and Particulars*, p. 21) Ce qui peut éventuellement faire l'objet, selon lui, d'une mise au point, ce sont les modalités particulières de cette communication, mais non celle-ci en tant que telle, encore moins son caractère universel.

La difficulté à isoler radicalement le particularisme de l'universalisme dans une culture se remarque clairement dans le domaine des principes moraux. On retrouve dans toutes les cultures les mêmes normes morales monnayées dans des coutumes particulières. Le caractère universel des règles éthiques relève du fait que « *les normes sont absolument essentielles aux communautés humaines. Au strict minimum, il doit y avoir des règles linguistiques – règles de syntaxe et de sémantique – puisque sans une certaine interaction on ne peut parvenir à la communion qu'implique le concept de communauté, et sans un langage, on ne peut avoir la communication présupposée par les interactions humaines.* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 61) On retrouve, *mutatis mutandis*, une conception semblable chez Souleymane Bachir Diagne. Pour ce philosophe, la tension entre les normes morales universelles et les particularités culturelles rend difficile, mais non impossible la réalisation effective de ce qu'il appelle « *l'universalité transversale* », qu'il définit lui-même comme « *la notion (...), à penser, d'un universel tel que les cultures placées côte à côte et sur un même plan, pourraient conspirer à le produire* » et qui indique à la philosophie africaine post-coloniale la tâche de substituer à l'universalisme abstrait un nouvel universel.⁴⁹ Les lois de la société ne sont que le prolongement et la traduction en acte du caractère contraignant des normes morales. Pour se rendre compte de l'inhérence des normes morales à toutes les sociétés humaines, il suffit de s'imaginer un moment la reconversion de certains principes fondamentaux en leur contraire. L'exigence de véridicité se changerait alors en une nécessité contraignante et irrépressible de mentir. Il n'est pas besoin de faire beaucoup d'efforts pour se rendre compte que l'humanité ne peut survivre longtemps avec un tel principe moral. On peut donc considérer comme admise la thèse de l'universalité des principes moraux. La question qui surgit alors est de savoir comment

⁴⁹ Souleymane Bachir Diagne, «*Difficultés de la notion d'universalité transversale* », in *Revue sénégalaise de Philosophie*, N°8 7-8, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, Janvier-Décembre 1985, pp.151-159).

distinguer ceux-ci d'autres règles qui s'imposent à l'individu vivant en société mais qui, apparemment, ne sont pas universelles, puisque de toute évidence elles sont circonscrites à des sociétés particulières.

A ce niveau, Wiredu procède à une distinction entre les principes moraux (qui ont valeur d'universaux) et les coutumes qui relèvent beaucoup plus des particularités culturelles. Partant de sa culture Akan (groupe ethnique majoritaire dans le sud et le centre du Ghana) Wiredu montre comment l'usage de saluer une personne avant de s'adresser à elle et la salutation en passant des personnes situées à droite vers ceux qui sont à gauche, hautement exigée par la coutume quand on doit saluer un groupe de personnes sont des règles de bonne conduite infrangible sous peine de déchéance sociale. (P. 62) Portant l'exemple à un niveau plus large, il montre quelle différence de niveau de perception il y a entre la conception du respect dû aux adultes de la part des jeunes générations en Afrique et aux Etats-Unis. Cela dit, l'aspect le plus remarquable de la dialectique entre l'universalisme et le particularisme dans le domaine de la culture chez Wiredu réside dans les conséquences qu'il en tire.

Comme nous l'avons souligné plus haut, le propos fondamental de Wiredu est de récuser la disparité de nature que l'on entend mettre entre le particulier et l'universel. Pour lui, les deux éléments sont inséparables. A partir de la distinction faite initialement entre les principes moraux et les coutumes, il met en relief un certain nombre d'abus et de confusions notamment dans le domaine religieux. Apparemment, c'est dans ce domaine que la relation dialectique entre les deux concepts est plus remarquable. On a toujours dit – et on continue de penser – que l'Africain est un être naturellement religieux. Ce qui résonne comme l'affirmation sans restriction d'une inconditionnalité cultuelle. Wiredu montre, à l'encontre des thèses qui font de l'Africain un être viscéralement religieux, que le culte dans les religions traditionnelles africaines est foncièrement pragmatique et utilitaire.⁵⁰ Une divinité ne conserve en général son prestige au sein de la communauté que par rapport à sa diligence à satisfaire les demandes de ses adorateurs et à la qualité de ses 'prestations'. S'il est secourable dans les difficultés de la vie, on l'adorera plus, mais s'il devient régulièrement inefficace, il court le risque d'être délaissé. Cette attitude d'indifférence progressive peut même aller jusqu'à la 'mise à mort' symbolique de la divinité en appliquant sciemment des objets tabous ou des totems contre les parois de son autel, ce qui l'oblige à vider les lieux.⁵¹

⁵⁰ Fidèle à sa rigueur méthodologique Wiredu se garde de toute généralisation excessive. Il préfère, par souci d'objectivité, ne s'en tenir, qu'à la culture Akan qu'il connaît le mieux, « pour y être né, pour y avoir grandi ; par ses lectures et une observation réflexive délibérée. »

⁵¹ Dans son ouvrage Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire, (Ed. Hermann, Paris, coll. Savoir, 1975), Marc Augé expose un constat identique chez les Alladian, les Avikam et les Ebrié, peuples lagunaires de la Côte d'Ivoire dont il a étudié la logique des représentations collectives : « Mais les hommes croient utiliser les dieux ; non seulement parce que l'ordre du monde divin apparaît comme le double authentique et la vérité matérielle du monde humain, la vérité ultime qui fait de l'arbitraire social une nécessité ontologique, mais parce que les dieux servent à passer le temps : à prévoir, à prévenir ou à faire venir, et à comprendre. », (p. 64). Marc Augé distingue par ailleurs en deux points de vue complémentaires le rapport des hommes aux dieux : les étapes structural et fonctionnel qui se confondent pour faire distinguer deux grands domaines : l'aspect optatif, d'une part et la détection d'autre part auxquels se superpose le domaine de la protection.

A l'appui de cette thèse, Wiredu montre que le mot « religion » comme tel n'existe pas dans la plupart des langues africaines. Il en est de même pour les concepts de « Dieu » (dans son acception occidentale de Dieu unique, exigeant une adoration exclusive), de « création » *ex nihilo*. A propos de ce dernier concept, l'auteur montre qu'en réalité, pour l'Akan, l'existence ne peut être conçue autrement que du point de vue de la perception spatiale : « *exister, c'est être quelque part.* » Dans ces conditions, on comprend sans peine que dans cette culture particulière, on ne puisse pas concevoir l'Etre Suprême comme existant en dehors et au-delà de la création. L'antériorité de Dieu par rapport à la création tombe sous le sens chez l'Akan, puisque pour lui, les êtres spirituels, en plus d'être nombreux, sont des artisans qui « perfectionnent » le monde plutôt qu'ils ne le créent à partir du néant, comme l'affirme la théologie chrétienne. A ce propos, Wiredu corrige une méprise fréquente sur le rapport de l'Africain aux ancêtres disparus. On pense aussi, de façon générale, que les Africains voient un culte aux ancêtres (remarquer à ce propos l'expression « *culte des ancêtres* » consacrée par la langue française.) Mais dans la réalité, les ancêtres sont considérés par les Africains comme des pionniers de l'au-delà qui ne se désintéressent nullement des problèmes de leurs proches restés sur cette terre et qui de ce fait font tout leur possible pour venir en aide à ces derniers grâce aux pouvoirs surnaturels que leur confère leur position.

Mais dans le registre des particularités, il y a aussi et surtout la séparation initiale en Afrique traditionnelle de la croyance et des principes moraux. Si en Occident la pratique religieuse reste fortement liée à un ordre moral théocratique, en Afrique, du moins chez les Akans, il n'en est pas de même. La preuve est qu'on peut abolir toute pratique religieuse dans une communauté traditionnelle sans affecter pour autant ses assises morales, alors que dans les religions importées, notamment la religion chrétienne, on ne peut évacuer la foi sans provoquer en même temps une véritable rupture de barrage sur le plan éthique. Tout ceci montre à quel point une culture peut être affectée dans ses fondements les plus profonds quand elle se trouve contrainte d'adopter des conceptions du monde, de la nature et de l'homme qui lui sont imposées de l'extérieur. C'est en cela que réside, selon Wiredu, le caractère nocif de l'universalisme qui prend des allures d'impérialisme. C'est aussi, selon lui, la clé de compréhension du retard, voire de la stagnation scientifique et technologique des pays africains. « *Au regard de l'aspect pragmatique de la culture, l'Africain qui se demande pourquoi il est arrivé que partout sur son continent des étrangers aient été capables de s'assujettir si facilement son peuple, doit réaliser que le nœud du problème ne se trouve pas dans nos étoiles, encore moins dans notre constitution biologique mais dans certains aspects de notre culture. La cause peut, à mon sens, être liée de façon globale au déficit de développement dans la pratique de la science.* » (p. 61)

III- Philosophie, développement scientifique et technologique en Afrique

A- Pensée traditionnelle africaine et modernité

Si on devait caractériser en un mot la conception de la philosophie chez Wiredu, on devrait inévitablement parler de « *synthèse* »⁵². L'idée de philosophie chez ce philosophe ghanéen intègre de façon essentielle la *synthèse dynamique* de la philosophie traditionnelle africaine et de la philosophie africaine moderne sur un mode qui privilégie la circularité et l'intégration lucide et responsable des caractéristiques littérales, méthodologiques, logiques et heuristiques de la seconde à la première. Dans son premier ouvrage « *Philosophy and an African culture* » publié en 1980, Wiredu pose une question centrale : « Que doit être la philosophie africaine moderne ? » C'est autour de ce questionnement que s'articulent les 12 chapitres divisés en trois grandes parties qui constituent l'ouvrage. La réponse à cette question suppose en effet la délimitation exacte des contours de la pensée traditionnelle africaine dans ses rapports avec ce qu'on peut appeler la philosophie africaine naissante et de façon plus générale avec la science. L'importance d'une telle distinction dans l'économie d'ensemble de l'ouvrage se laisse nettement percevoir par le volume qu'elle occupe: les 4 chapitres de la première partie, sans compter trois paragraphes du chapitre 7 et le chapitre 10. Découlant directement de cette mise en perspective théorique, la deuxième partie (Chapitres 5 & 6) constitue une sorte de mise en application de la conception de la philosophie africaine déployée dans les 4 premiers chapitres puisque l'auteur affirme qu'il s'agit précisément pour lui de « *traiter de certaines questions philosophiques de la manière dont (il) pense que la philosophie africaine moderne devrait procéder.* » (*Philosophy and an African culture*, p. xi) La dernière partie (Chapitres 7, 8, 9, 10, 11 et 12) concerne le concept de vérité.

L'Afrique est en pleine transition d'un type de société traditionnelle vers la modernité, avec tout ce que cela implique de changements, aussi bien dans l'environnement physique que dans les modes de vie, mais aussi et surtout au niveau des mentalités. La responsabilité du philosophe africain à cet égard est prépondérante, « *puisque la rationalité qui sous-tend tout changement de vision du monde est principalement matière à investigation pour la philosophie.* » (*Philosophy and an African culture*, p. x) La préoccupation fondamentale du philosophe africain doit être de chercher à recueillir puis à analyser de façon critique à la lumière des exigences d'objectivité de la science moderne toutes les valeurs porteuses de progrès et d'épanouissement dans les traditions africaines. Mais pour cela, il faudrait commencer par

⁵² « Il est probablement reconnu par tous que l'une des tâches importantes de la tradition émergente est l'enregistrement et l'interprétation (écrite) de la philosophie orale mentionnée plus haut. (...) Selon moi, l'agenda de la philosophie africaine contemporaine doit inclure le traitement critique et reconstrucisseur de la tradition orale et l'exploitation des ressources littéraires et scientifiques du monde moderne en vue d'une synthèse. » (*Cultural Universals and particulars*, p. 113). Il explique et développe plus amplement cette idée dans l'interview citée plus haut (Introduction, p. 1): « Si nous parvenons à réaliser cette synthèse, qui serait la synthèse de nos philosophies traditionnelles avec ce que nous pouvons recueillir des sources modernes, alors la philosophie africaine deviendra cette synthèse. Ceci est important parce que dans toute culture dans laquelle les sources modernes de la connaissance et de la pensée font l'objet d'un usage conjoint avec tout ce qu'on peut tirer des traditions – dans toute culture, dans laquelle ces deux éléments ont été utilisés – quand vous dites 'philosophie tant

distinguer clairement la pensée traditionnelle⁵³ de la philosophie au sens moderne du terme. En effet, l'une est souvent prise pour l'autre, ce qui n'est pas sans entraîner de graves méprises sur la conception de la philosophie africaine. Erreurs imputables au mode d'expression exclusivement oral de la pensée traditionnelle africaine et aux travestissements d'une anthropologie culturelle souvent mal informée ou délibérément réductionniste. L'une des conséquences majeures de ces méprises est qu'aujourd'hui, il semble acquis pour tous que 'philosophie africaine' et 'pensée traditionnelle africaine' sont une seule et même chose⁵⁴. « *L'habitude de parler de la philosophie africaine comme si toutes les philosophies africaines étaient traditionnelles véhicule le préjugé, probablement pas toujours intentionné, que les Africains modernes ne s'efforcent pas, ou pire, ne devraient pas s'efforcer de philosopher d'une manière qui tienne compte des développements de la logique, des mathématiques, des sciences et des humanités.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 46)

De fait, il y a une différence non seulement de méthode mais aussi d'orientation générale, d'ampleur et de complexité entre ces deux formes de philosophie. « *En règle générale, la pensée populaire, est constituée d'affirmations livrées telles quelles sans arguments conséquents, alors que la philosophie, même au sens le plus restrictif ne doit pas comporter uniquement des thèses. En l'absence d'argumentation et de clarification, il n'y a strictement pas de philosophie.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 47.) Wiredu montre, arguments et exemples à l'appui comment la perception initiale de la philosophie africaine a péché par erreur de perspective et par une option délibérée en faveur de la 'pensée de groupe'⁵⁵ orale dont les sources les plus apparentes sont généralement « *les proverbes communs, les maximes, les contes, les mythes, les poèmes lyriques, l'art représentatif, et autres choses du même genre.* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 114) Le problème est que ces éléments de la tradition orale ne sont pas toujours présentés à l'anthropologue ou au chercheur étranger par les personnes ressources les mieux indiquées. En effet, « *dans d'autres parties du monde, si l'on veut connaître la*

ou tant', où 'tant et tant' est à substituer au nom de la nation ou de la culture ou autre encore, la proposition fait référence à cette synthèse. »

⁵³ Le sens que Wiredu donne au mot traditionnel ne contient aucune idée de discrimination par rapport à la modernité: « Par société traditionnelle, j'entends une société dans laquelle l'industrialisation n'a pas encore éclipsé de façon appréciable l'autorité des traditions pré-industrielles dans les domaines de la croyance et des conceptions générales » (*Philosophy and an African culture*, p. 141). Déjà dans son introduction (Note 3, p. xii) il attire l'attention sur « la différence de connotation » du mot 'traditionnel' quand il est employé dans les phrases 'philosophie traditionnelle africaine' et 'philosophie traditionnelle occidentale'. Enfin, à la page 39, il indique dans une incise : « Par pensée traditionnelle ici, j'entends la pensée pré-scientifique du type de celle qui tend à construire des explications des phénomènes naturels en termes d'activités des dieux et des esprits ». Wiredu met cependant toujours un point d'honneur à préciser que cette conception n'est pas motivée par un mépris délibéré pour cette forme de pensée, encore moins par une tentative de démontrer son infériorité par rapport à la pensée moderne et la philosophie occidentale. (Voir *Philosophy and an African Culture*, pp. 4, 30, 42, 46, 47, 50, 144 ; *Cultural Universals and Particulars*, pp. 47, 83, 114).

⁵⁴ Pour Wiredu, il existe « *trois niveaux de philosophie : (...) une philosophie populaire, une philosophie traditionnelle écrite et une philosophie moderne* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 46.)

⁵⁵ C'est en substance l'un des reproches majeurs de Paulin Hountondji (Voir Sur la Philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1977) à la conception développée par Placide Tempels dans son ouvrage La Philosophie bantoue. Pour Hountondji – et en cela il est sur une même longueur d'onde que Wiredu – la philosophie, du moins en tant que discours rationnel élaboré sur des bases objectives, procède toujours d'une réflexion individuelle.

philosophie d'un peuple donné, l'on ne s'adresse pas aux paysans âgés ou au prêtre fétichiste ou encore à des courtisans ; mais à des penseurs individuels, en personne ou à travers leurs écrits, qui en tant qu'individus sont forcément différents les uns des autres et présentent une variété de théories et de doctrines, qui montrent occasionnellement mais non pas nécessairement des affinités substantielles. » (*Philosophy and an African Culture*, p. 47-48) Dans « *Cultural Universals and Particulars* », il explique, dans une argumentation destinée à montrer les forces et les faiblesses de la tradition orale, qu'il existe deux types de dépositaires de la pensée traditionnelle : les ‘rapporteurs de la philosophie commune’ et les ‘penseurs indigènes de l’originalité philosophique’. « *Les premiers se contentent, en règle générale, de la transmission de l'héritage à travers des citations, des paraphrases ou, au mieux, de fioritures exégétiques, sans aucun effort de critique ou de reconstruction. Quant aux seconds, - une espèce rare dans toute société – ils sont souvent admirateurs de la tradition et bien informés de sa rationalité mais n'y sont pas bornés. Ils peuvent rejeter ou amender certains aspects des conceptions reçues et innover avec leurs propres contributions.* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 115) Malheureusement, par myopie méthodologique ou mus par des clichés préformés, la plupart des chercheurs occidentaux qui ont abordé les cultures africaines n’ont eu recours qu’aux premiers, plutôt que de s’adresser – comme ce fut le cas en ce qui concerne Marcel Griaule⁵⁶ – à ces penseurs ‘solitaires’ qui ont l’avantage de « re-flétrir » et de « re-structurer » la ‘pensée collective’. D’où l’urgence, pour les chercheurs africains de procéder à une réappropriation critique des travaux réalisés sur leurs cultures afin d’en corriger les erreurs et proposer une lecture plus conséquente. « *L’importance d’une étude sérieuse de la philosophie traditionnelle africaine par des philosophes Africains est aujourd’hui largement appréciée.* »⁵⁷ (*Philosophy and an African culture*, pp. ix-x) Toutefois, la philosophie moderne africaine « *ne doit pas consister en une simple collecte d’informations à propos de ce que nos ancêtres ont dit ou fait ; nous devons essayer d’interpréter, de clarifier, analyser et, partout où cela serait nécessaire et après une évaluation critique, assimiler et développer les corpus de pensée résultant* » de l’ensemble de ce processus. Ayant tiré toutes les leçons de leur passé, les Africains doivent maintenant se doter des atouts nécessaires à leur intégration utile dans l’édification de la civilisation universelle. Selon Paulin Hountondji, il faut procéder à une « appropriation » de tout le savoir disponible dans le monde et se servir ensuite des armes théoriques et méthodologiques de ces connaissances acquises pour se réapproprier « *tout l’héritage scientifique (ou proto scientifique) » africain*⁵⁸. Cela dit, le philosophe ne doit pas

⁵⁶ Le cas qui fait l’objet du célèbre ouvrage de Marcel Griaule, Dieu d’eau. Entretiens avec Ogotémeli, (Paris, Le Chêne, 1948) est un cas de figure exemplaire, quoique ayant, à proprement parler, une orientation plus ethnologique que philosophique. L’illustration la plus circonstanciée de cet aspect individuel de la philosophie africaine se trouve dans l’ouvrage du philosophe Kényan H. Odera Oruka, Sage philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, (Leiden : E. J. Brill, 1990.)

⁵⁷ Voir à cet effet, *Philosophy and an African Culture*, pp. 11, 31, 40, 41, 46, 47 ; *Cultural Universals and Particulars*, pp. 84, 86 avec une insistance sur la nécessité d’adapter les concepts de la science aux langues africaines, 113, 114, 118.)

⁵⁸ Paulin Hountondji, Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche, Paris, CODESRIA-KARTHALA, 1994, p. 1.

entreprendre cette « archéologie » des savoirs les mains vides. Il lui faut s’armer d’esprit critique pour distinguer ce qui est utile de ce qui est futile voire nuisible dans les cultures africaines⁵⁹, mais il lui faudra aussi et surtout un esprit de méthode motivé et guidé par une conscience vive de l’importance d’une culture généralisée de l’esprit scientifique.

B- Exigence scientifique, mentalité intuitive et développement endogène

Une lecture attentive des écrits de Kwasi Wiredu montre une quête de vérité et d’objectivité qui ne s’embarrasse pas de pudeur lorsqu’il s’agit de dénoncer les erreurs et les déficiences de sa culture. En filigrane de ses deux ouvrages, on lit une détermination à exorciser certains vieux démons qui hantent la pensée africaine et empêchent l’instauration d’une culture de la science et de la technologie en harmonie avec les réalités endogènes. Dès les premières pages de son premier ouvrage, le philosophe ghanéen indique trois maux qui affligen toute société et dont les effets sur les cultures africaines sont si remarquables qu’ils appellent un examen approfondi: l’anachronisme, l’autoritarisme et le surnaturalisme. Il définit lui-même ces termes dans la première partie de son ouvrage. Ce qui nous intéresse de façon essentielle dans cette autocritique, c’est sa portée épistémologique.

Au-delà du conservatisme forcené qui culmine dans les trois caractéristiques de la pensée traditionnelle relevées ci-dessus, Kwasi Wiredu diagnostique un autre mal dont l’effet est plus grave en ce qu’il opère véritablement comme une cause majeure de stagnation réflexive, scientifique et technologique. « *Il s’agit de la manière intuitive, essentiellement analytique et non scientifique* » de concevoir, d’utiliser, de contrôler la nature et d’interpréter la place que l’homme y occupe. (*Philosophy and an African Culture*, p. 11) Sans aller jusqu’à approuver la conception senghorienne de la préséance de l’émotion sur la rationalité chez le Nègre, Wiredu concède expressément que « *notre culture traditionnelle révèle une certaine indigence (quant à la préoccupation de la rationalité logique) qui est responsable de sa faiblesse dans les domaines de la technologie, de l’art de la guerre, l’architecture, la médecine, etc.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 12) A l’appui de ce constat, Wiredu cite des exemples tirés de la médecine traditionnelle africaine, de la pratique de métiers manuels, pour montrer à quel point la mentalité non-scientifique et l’imprécision dans le domaine de la technologie desservent considérablement le vœu du développement formulé par tous les Etats africains aux lendemains des indépendances. Une remarque d’autant plus affligeante que l’on constate la persistance de cette mentalité dans tous les aspects de la vie sociale, avec pour corollaire presque obligé, des conceptions rétrogrades telles que la superstition, la croyance en la sorcellerie et au destin conçu comme inexorable.

En philosophie cette tendance au conservatisme se remarque dans le recours sans a priori aux ressources de la pensée traditionnelle orale et dans le refus obstiné de toute synthèse reconstructrice grâce aux

⁵⁹ Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, p. ix.

apports de la rationalité moderne. Si l'on admet avec l'auteur que « *la science est le facteur crucial dans la transition du mode de vie traditionnel vers un type de société moderne* » et que « *toutes les nations en développement s'efforcent d'améliorer leur niveau de vie à travers l'application de la science, et qu'aucune philosophie ne peut espérer rendre compte de cette réalité si elle n'est pas elle-même profondément imprégnée de l'esprit scientifique* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 32), on voit dans quel gouffre d'obscurantisme l'Afrique se trouve et risque de demeurer si rien n'est fait pour corriger cet état de choses.

« *Si la philosophie africaine signifie la philosophie africaine traditionnelle, comme on semble le penser, de façon assez surprenante, alors nous pouvons oublier toute prétention à une pratique moderne de la philosophie.* » (*Philosophy and an African Culture*, p.x) Pour Wiredu, cela ne fait aucun doute, la philosophie traditionnelle africaine est « *inadaptée* » au contexte scientifique contemporain. « *Etant donné que les philosophies traditionnelles sont inadéquates, les Africains peuvent (...) acquérir une formation dans les méthodes de pensée philosophique scientifiquement motivées du type de celles développées partout où l'évolution scientifique et technologique est très poussée.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 33)⁶⁰ Cette démarche d'intégration devrait privilégier les disciplines conceptuelles et discursives. La philosophie (africaine) moderne doit s'approprier et domestiquer, tout en cherchant à les enrichir avec ses propres contributions, toutes les valeurs contenues dans les disciplines telles que la logique symbolique et son interprétation philosophique, la philosophie des mathématiques, des sciences naturelles et sociales, la théorie de la connaissance associée aux disciplines ci-dessus citées et la philosophie morale, politique et sociale qui sont nées pour répondre à un besoin des temps modernes.

Dire que le philosophe africain ne doit pas se contenter de ressasser les paroles des ancêtres et qu'il doit intégrer dans son environnement intellectuel tout ce que la science moderne a produit et qui peut lui paraître utile, ne suffit pas. Il lui faut viser, au-delà de tout ceci, une spécialisation de plus en plus poussée dans sa discipline. Car, « *l'ère post-coloniale de la philosophie africaine est celle du professionnalisme.* » (*Cultural Universals and Particulars*, p. 145) Un point de vue dont les contours apparaissent avec plus de netteté dans *Philosophy and an African Culture* : « *Je voudrais insister sur l'importance des études spécialisées dans le domaine de la philosophie. C'est seulement le philosophe qui a atteint la compétence dans les recherches techniques et se trouve réellement à domicile dans les régions les plus abstraites de son sujet qui peut s'exprimer avec la voix la plus claire au non-spécialiste au moment opportun. Les questions philosophiques ont ceci d'habituel qu'elles sont interconnectées les unes aux autres. Ainsi, bien que l'attention privilégiée portée à des questions telles que la nature du sens ou l'implication logique puissent paraître ne pas concerner immédiatement les préoccupations humaines, toute tentative sérieuse*

⁶⁰ Dans le même ordre d'idées, il affirme qu' « *Il doit être clair à partir de toutes les réflexions qui viennent d'être faites qu'une conception des choses sur le mode traditionnel ne peut constituer une base adéquate pour une philosophie*

de construction d'une théorie morale a toutes les chances de se trouver en butte tôt ou tard à un problème de théorisation. Par conséquent, le philosophe africain doit veiller à ne pas laisser les sollicitations superficielles liées aux besoins immédiats le divertir dans ses investigations. Du moment qu'il a compris la motivation pratique fondamentale de sa discipline, il serait bien avisé de chercher des éclaircissements dans les recherches les plus abstruses. » (*Philosophy and an African Culture*, P. 62)

Pour faire de la philosophie africaine une discipline moderne n'ayant rien à envier au mode de philosopher propre à d'autres cultures et dont le caractère scientifique est reconnu par tous, la première démarche est de procéder à une réforme de l'éducation visant à accorder une place prépondérante aux disciplines fondamentales dès les moments initiaux de la vie scolaire. Wiredu propose que « *dès les premières étapes, on donne à notre éducation des composantes méthodologiques considérables. Nos enfants, poursuit-il, devraient être initiés dès leur bas âge à la logique formelle et informelle ainsi qu'à la méthodologie de la pensée rationnelle.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 15) En outre, l'éducation ne devrait pas consister en un simple ‘vernissage des esprits’. Il faudrait plutôt qu'elle se transforme en une « *formation à l'esprit de méthode ; un genre de formation qui produira des esprits capables de confronter des affirmations et des théories à des faits observés, de soumettre des croyances aux données de l'évidence, des esprits capables d'analyse logique et pleinement avertis de la nature et de la valeur des mesures exactes. Une telle formation n'aura pas seulement pour effet de décourager la superstition ; elle permettra aussi de saper les bases de l'autoritarisme.* » (*Philosophy and an African Culture*, pp. 15-16) Cette suggestion ne doit cependant pas être perçue comme du scientisme. « *Le genre de conscience scientifique requise et qui s'avère indispensable ici est globalement méthodologique. Les habitudes d'exactitude et de rigueur dans la réflexion, la recherche de la cohérence systématique et l'approche expérimentale si caractéristique de la science sont des attributs de l'esprit dont nous avons urgemment besoin de cultiver en Afrique non seulement parce qu'ils sont des vertus intellectuelles mais aussi parce qu'ils représentent des conditions nécessaires pour un développement rapide.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 32)

Enfin, pour Wiredu, l'une des clés du progrès scientifique et technologique susceptible de provoquer le déclic du développement irréversible, c'est le développement de l'écriture. En effet, selon lui, l'inexistence d'une tradition écrite en philosophie africaine est l'un des facteurs de la faiblesse des civilisations africaines et la source de leur retard sur tous les plans. Car, « *l'absence d'écriture a privé de nombreuses sociétés traditionnelles de la richesse et de la profondeur, de la rigueur et de la variété qu'une dialectique continue d'efforts individuels, préservés grâce à l'écriture, peut produire.* »

contemporaine. » (p. 30) « *la rédemption philosophique ne peut provenir de notre arrière-fond de pensée philosophique traditionnel.* » (p. 31)

(*Philosophy and an African Culture*, p. 143)⁶¹ L'un des effets désastreux de cette carence, c'est l'impossibilité pour le chercheur ou le philosophe africain de conduire une investigation privilégiant les ressources de son environnement intellectuel propre. Kwasi Wiredu exprime cette réalité avec une certaine amertume : « *Le philosophe africain n'a d'autre choix que de conduire ses investigations philosophiques en relation avec les écrits philosophiques d'autres peuples, parce que ses propres ancêtres ne lui ont laissé aucun héritage en matière de textes philosophiques. Il doit, par nécessité étudier les philosophies écrites d'autres contrées, parce que ce serait imprudent de sa part, de tenter de philosopher dans un isolement délibéré par rapport à tous les courants de la pensée moderne.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 48-49) Il est vrai que la philosophie en tant que discipline rationnelle est universelle. « *J'assume que la philosophie peut être universelle* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 33) ; cependant, « *le philosophe africain ne peut évidemment pas tirer la même fierté culturelle que les étudiants occidentaux, des résultats philosophiques d'Aristote, Hume, Kant, Marx ou Frege* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 49)

Cela dit, la première question que l'étudiant africain en philosophie doit se poser aujourd'hui, ce n'est pas – comme c'est souvent le cas - de savoir si, du fait de l'absence de perspective causée par la tradition orale et l'inexistence de textes philosophiques, il doive essentiellement se tourner vers l'Europe, les Etats-Unis d'Amérique, l'Inde ou la Chine. Il lui faut plutôt se demander ce qu'il *doit faire* de la philosophie française, britannique ou allemande qui lui est enseignée. Cette prise de conscience devrait même, à la limite, constituer le fondement de son orientation particulière dans l'étude de la philosophie. « *S'il prend pleinement conscience du fait que c'est d'une certaine façon par le fait d'une contingence historique que son éducation en est arrivée à être dominée par une série de philosophies étrangères, il comprendra aussitôt qu'il doit adopter une attitude extrêmement critique dans ses études et, corrélativement, une méthode d'approche comparative. Il devrait s'efforcer de s'imprégner des différentes philosophies des différentes cultures du monde, non pas pour devenir encyclopédique ou éclectique, mais afin de voir jusqu'à quel point les questions et concepts de portée universelle peuvent être dérivées de contingences culturelles.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 31)

⁶¹ Une conception identique se retrouve sous la plume de Paulin Hountondji, « *l'écriture apparaît comme la forme la plus achevée du langage, la plus apte à remplir les fonctions de stabilisation, de communication à travers le temps, d'assurance contre la mort. Le savoir scientifique reste précaire aussi longtemps qu'il est individuel, ne peut se survivre et se transmettre comme une propriété permanente de l'humanité (ou du moins d'une société déterminée) que sous la forme de documents écrits.* » (Cf. L'idée de science dans les Prolégomènes et la Première recherche logique de Husserl, thèse pour le doctorat du 3^{ème} cycle, Université de Paris X-Nanterre, 1970). Quelques années plus tard, Hountondji développe cette idée en soulignant, cette fois-ci, les risques majeurs auxquels l'absence d'écriture expose la pensée: « *La tradition orale aurait plutôt tendance à favoriser la consolidation du savoir en un système dogmatique et intangible, tandis que la transmission par voie d'archive rendrait davantage possible, d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre, la critique du savoir. Ce qui prédomine dans la tradition orale, c'est la peur de l'oubli, la peur des défaillances de la mémoire, puisque celle-ci est ici abandonnée à elle-même, sans recours externe ni support matériel. L'homme est alors obligé de garder jalousement tous ses souvenirs, de les évoquer sans cesse, de les répéter continuellement, les accumulant et les entassant en un savoir global, tout entier présent à chaque instant, toujours prêt à être appliqué, perpétuellement disponible.* » (Sur la Philosophie africaine, Paris, Maspero, 1977, p. 131.)

CONCLUSION

Si les premiers moments de l'éveil africain à la réalité insupportable de la colonisation ont été marqués par la revendication de la différence culturelle, les données du problème semblent avoir considérablement changé de nos jours. Il ne s'agit plus de se poser comme une entité propre face à un Occident réducteur, encore moins de se consacrer à l'exaltation exclusive des valeurs de civilisation nègres. Les exigences de progrès et de développement imposent aujourd'hui un compromis entre l'effort de revivification, de récupération ou de réadaptation des valeurs culturelles endogènes et la nécessité vitale de s'intégrer à un processus d'échanges et d'enrichissement mutuel à l'échelle mondiale.

La réalité culturelle de l'Afrique contemporaine intègre de façon constitutive, la prise de conscience de l'impossibilité d'une déconnexion, ne serait-ce que sur le plan culturel, par rapport au reste de l'humanité. Il ne s'agit plus, pour résoudre le problème de l'acculturation, de chercher à « *retourner là où la culture africaine était dans sa pureté originelle, sans aucun élément étranger et perturbateur, à la société africaine traditionnelle jouissant d'un équilibre harmonieux et plurimillénaire. Plonger dans cette culture, s'imprégnier de ses valeurs, la revivre aujourd'hui telle qu'elle était dans ses traits essentiels.* »⁶² Dans une telle perspective et par rapport à la problématique de la mondialisation⁶³, il est évident qu'une réflexion critique tendue vers la délimitation exacte de la problématique de l'universel et du particulier, de ses présupposés, de ses différentes implications et des moyens de l'assumer s'impose de façon tout à fait logique.

Il faut dire, qu'au regard de la profondeur de l'aliénation culturelle consécutive à la colonisation en Afrique, dont les hommes de Lettres ont su d'ailleurs rendre compte de manière assez complète et fidèle, cette solution paraît simpliste. Matériellement, jamais ce retour aux sources n'a été et ne sera possible. Ce que la plupart des nostalgiques d'une Afrique idyllique oublient, c'est que ce qu'ils admirent dans leur passé était un pur produit de la culture et de la société à cette période précise de l'histoire où elle s'accordait à merveille avec les aspirations des hommes. Transposés dans le contexte actuel, la plupart de ces réalités se révèleraient immédiatement inadéquates, désuètes et en tout cas inadaptées aux attentes actuelles des Africains. On ne peut vouloir vivre l'intégralité des valeurs impliquées dans le progrès et la modernité sans renoncer à tout ce qui s'y oppose. « *Entrer dans la civilisation moderne, entrer dans la rationalité scientifique, technique, politique, exige bien souvent l'abandon de tout un passé culturel. C'est un fait : toute culture ne peut supporter et absorber le choc de la civilisation universelle.* »⁶⁴

⁶² Abdou Moumouni, L'Education en Afrique, Paris, Maspero, Coll. « Les Textes à l'Appui », 1964, p. 129.

⁶³ « *En même temps qu'une promotion de l'humanité, le phénomène d'universalisation constitue une sorte de subtile destruction, non seulement des cultures traditionnelles, (...) mais du noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie.* » Paul Ricoeur, in Revue Esprit, Octobre 1961, pp. 445-446.

⁶⁴ Paul Ricoeur, loc. cit.

C'est d'une certaine façon ce qu'avaient appréhendé les intellectuels anglophones bien avant les indépendances: « *Nous ne pouvons pas accepter les implications techniques de la civilisation occidentale et rejeter ses implications culturelles. Nous devons nous engager des deux côtés, mais dans ce processus, nous courons le risque de perdre toute sympathie avec la culture fondamentale de notre société comme cela s'est produit pour le Noir américain, dans des circonstances différentes. De plus en plus, à mesure que nous adoptons les manières occidentales et le mode de vie occidental, les structures culturelles indigènes perdent leur netteté... Allons-nous abandonner toutes les valeurs de notre vie traditionnelle pour celles de la culture étrangère ? ... Le mieux est... d'essayer... de gagner sur les deux tableaux. Nous devons accepter la lingua franca que l'histoire nous a déjà imposée, mais nous devons nous battre de toutes nos forces pour sauvegarder nos propres langues dans tous les aspects instinctifs de notre culture.* »⁶⁵ Il faut donc prendre acte de la réalité culturelle africaine telle qu'elle découle de l'histoire et de la configuration actuelle des rapports entre nations, peuples et langues à l'échelle mondiale tout en évitant les deux écueils indissociables de toute initiative d'autonomie culturelle: la « *ségrégation murée dans le particulier* » et la « *dilution dans l'universel*.⁶⁶ C'est justement à ce niveau, à la limite du particulier de plus en plus indistinct et de l'universel envahissant que devrait être posé le problème de la culture en Afrique. En définitive, comme le souligne Paulin Hountondji, « *L'universalisme abstrait n'est guère meilleur que le particularisme forcené, car il évacue une question essentielle, celle des voies et moyens de l'inculturation, de l'appropriation collective de l'universel, à la fois comme résultat et comme projet.* »⁶⁷

Face à l'invasion de la culture Occidentale aux prétentions universalistes, sous couvert de mondialisation, qui provoque aujourd'hui une crise culturelle plus prononcée que celles dénoncée par les hérauts de la Négritude, il convient de savoir raison garder, identifier et proposer aux peuples d'Afrique un idéal culturel plus conforme à leurs aspirations. Mais il faut se persuader, avant tout, de l'égalité de toutes les cultures sur le plan de leur valeur essentielle, c'est-à-dire leur capacité à procurer le bien être et le bonheur à tous ceux qui en vivent. Sur ce plan en effet, les valeurs culturelles européennes, américaines ou japonaises que l'on a tendance à proposer de nos jours comme modèles d'universalité n'ont rien à imposer aux valeurs endogènes africaines. Mieux, l'idée de culture universelle est en elle-même est un abus de langage. « *Parler de culture universelle est à tout moment une généralisation. L'unité essentielle du genre humain est évidente, mais ladite unité n'implique pas que chacune des sociétés jusqu'à maintenant existantes aient organisé leur vie sur des suppositions culturelles identiques. La réalité est que, durant des millénaires, une même religion, une même manière d'organiser l'Etat et la vie sociale, une même conception de l'espace et de la beauté, une même attitude dans la façon de traiter les*

⁶⁵ Extrait d'un article publié dans le Daily Times, Lagos, 1955.

⁶⁶ « *Il y a, écrivait Aimé Césaire dans la Lettre à Maurice Thorez (1956), deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier et par dilution dans l'universel* ».

problèmes techniques et économiques, et quelques coutumes semblables, ont souvent été en vigueur dans un cercle géographique déterminé et que, soudain, par un processus de détérioration ou de dissolution de toutes ces formes dont l'objectivation constitue la réalité visible de cette culture, quelques formes différentes ont acquis vigueur et ainsi est née une nouvelle culture qui pourra se perpétuer durant des siècles et des millénaires. »⁶⁸.

L'Afrique, en voulant se recomposer culturellement devra bien se garder de ce glissement subtil qui fait passer ses particularités pour des valeurs universelles pour ensuite les imposer à tous. C'est ce que dénonce Kwasi Wiredu notamment dans son analyse de la question de l'universel et du particulier. Mais pour lui, la voie de sortie ne saurait être indiquée par une revendication stérile de notre différence culturelle. Il faut accompagner celle-ci d'un renforcement réel de notre maîtrise de la science et de la technologie. Toutes choses qui presupposent une véritable maïeutique à l'échelle continentale, en d'autres termes, la reconnaissance lucide et responsable de nos faiblesses. «*En Afrique, nous sommes engagés non seulement dans une reconstruction sociale et économique, mais aussi culturelle. Ce que nous devrions faire - et à quoi nous sommes de toute façon contraints par le développement moderne – c'est d'accélérer ce processus. Cela implique que nous admettions que nos cultures sont moins qu'idéales à maints égards et que nous avons à y introduire de nouveaux éléments, des éléments qui proviendront quelquefois de sources étrangères.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 59) Le pari du développement nous oblige donc à sortir de nos particularismes pour aller à la rencontre d'autres cultures susceptibles de nous apporter - et auxquelles nous pouvons communiquer à certains égards aussi – ce ‘supplément d’âme’ indispensable à tout développement humain. Mais il faut bien remarquer que cette résolution n’implique aucune considération de préséance ou de classification verticale des cultures. «*Emprunter à une autre culture n’implique pas forcément croire en la supériorité totale de celle-ci. En réalité, aucune culture n’est parfaite. (...) L’on doit toujours garder présent à l’esprit que l’histoire de la civilisation humaine est une histoire d’emprunts mutuels entre nations, peuples et races. Nous, en Afrique à ce croisement de l’histoire avons à emprunter, par exemple la technologie – précisément la technologie appropriée à nos besoins – de l’Occident; mais cela ne doit pas être perçu comme une reconnaissance du fait que notre culture est généralement inférieure à la culture Occidentale.* » (*Philosophy and an African Culture*, p. 60)

⁶⁷ Paulin Hountondji, C combats pour le sens, p. 239.

⁶⁸ Carlos Arean, in Actes du colloque sur le thème « Art Nègre et civilisation de l'universel », tenu à Dakar en mai 1972.

BIBLIOGRAPHIE

- Amado, Jorge., « Nous, peuple de métis... », in Courrier de l'Unesco, septembre 1977.
- Appiah Kwame, Anthony., In my Father's House. Africa in the philosophy of culture, Oxford University Press, Oxford, New York, 1982.
- Aragon, Louis., « Les élites contre la culture », in Conférences de l'Unesco, 1947.
- Arean, Carlos., Actes du Colloque « Art nègre et civilisation de l'universel », tenu à Dakar en mai 1972.
- Aristote, Métaphysique, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1991.
- Aristote., Organon, Trad. J. Tricot, Librairie philosophique Jules Vrin, 1969.
- Arthur Schilpp, Paul., The philosophy of Bertrand Russell, coll. “The library of living philosophers” (Vol. 5), Northwestern University and Southern Illinois University, 1971, (Fourth edition).
- Augé, Marc., Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire, Paris, Hermann, 1975, Coll. « Savoir ».
- Bachelard., Gaston, La Formation de l'Esprit Scientifique : Contribution à une psychologie de la connaissance objective, Librairie philosophique Jules Vrin, 1972, (8^{ème} édition).
- Bachir Diagne, Souleymane., «Difficultés de la notion d'universalité transversale », in Revue sénégalaise de Philosophie, N°S 7-8, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, Janvier-Décembre 1985.
- Balandier, Georges., Afrique ambiguë, Paris, Plon, 1957, coll. « Le monde en 10/18 ».
- Césaire, Aimé., Lettre à Maurice Thorez, Paris, Présence Africaine, 1956.
- Diagne, Pathe, F., L'europhilosophie face à la pensée du négro-africain. Suivi de : Thèses sur épistémologie du réel et problématique néo-pharaonique, Ed. Sankoré, Dakar, 1981.
- Diop, Cheikh Anta., Civilisation ou barbarie? Anthropologie sans complaisance, Paris, Présence Africaine, 1981.
- Diop, Cheikh Anta., L'unité culturelle de l'Afrique noire, Présence Africaine, 1959.
- Diop, Cheikh Anta., Nations nègres et culture, Paris, Présence Africaine, 1954.
- Einstein, Albert., La Culture doit être l'une des bases de compréhension entre les peuples, in Courrier de l'Unesco, décembre 1951, juin 1996 (Nouvelle Publication).
- Fouillé, Alfred., La philosophie de Platon, T. II, Paris, Hachette, 1888.
- Granqvist, Raoul (Ed.), Culture in Africa. An Appeal for Pluralism, Seminar Proceedings N° 29, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala, 1993 (The scandinavian Institute of African Studies).
- Griaule, Marcel., Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli, Paris, Le Chêne, 1948.
- Hebga, Meinrad, P., « Pour une rationalité ouverte. Universalisation de particuliers culturels », in Mosaïque, Revue interafricaine de Philosophie, Littérature et Sciences Humaines, ISPSH- Don Bosco, Lomé, N° 001, décembre 2003.

- Hountondji, Paulin., L'idée de science dans les Prolégomènes et la Première recherche logique de Husserl, thèse pour le doctorat du 3^{ème} cycle, Université de Paris X-Nanterre, 1970.
- Hountondji, Paulin., Sur la Philosophie africaine, Paris, Maspero, 1977.
- Hountondji, Paulin., Les Savoirs endogènes, Dakar, Codesria-Karthala, 1994.
- Hountondji., Paulin, Combats pour le sens, Cotonou, Ed. Du Flamboyant, 1997.
- Kaboré, Boniface., L'Idéal démocratique entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique, Paris, Coédition Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, Collection : Zêtésis, 2001.
- Kresse, Kai., "Language Matters! Decolonization, multilingualism, and african languages in the making of African philosophy, Kwasi Wiredu in dialogue with Kai Kresse", in Polylog: Forum for Intercultural Philosophy 2, 2000.
- Kane, Abdoulaye., « La philosophie et les cultures africaines » in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar, N°11, PUF, 1981.
- Kesteloot, Liliane & B. Kotchy., Aimé Césaire, l'homme et l'oeuvre, Présence Africaine, Paris, 1973.
- Ki-Zerbo, Joseph (dir.), La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique, Actes du colloque du CRDE, Bamako, Paris-Dakar, Codesria-Karthala, 1989.
- Ki-Zerbo, Joseph., L'Universel et le Particulier, in Courrier de l'Unesco, Décembre 1993.
- Larocque, Michel et Rowell Vincent., Philosophie, raison, vérité, connaissance, Paris, Éditions Études Vivantes, collection "Philosophie", 1996.
- Malenge Kalunzu, Jean-Baptiste., L'Universel au cœur du Particulier, thèse pour le doctorat du troisième cycle de philosophie (Université Catholique de Louvain), juillet 2002.
- Mazrui, Ali, A., The african condition, Cambridge university press, Cambridge, 1988, (6ème édition).
- Mazrui, Ali, A., World culture and the black experience, University of Washington Press, Seattle & London, 1974.
- Mbargane Guissé, Youssouph., Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire, NEA, Dakar, 1979.
- Moreau, Joseph., Réalisme et idéalisme chez Platon, PUF, Paris, 1951.
- Moumouni, Abdou., L'Education en Afrique, Paris, Maspero, Collection « Les Textes à l'Appui », 1964.
- Ndaw, Alassane., La pensée africaine. Recherches sur le fondement de la pensée négro-africaine, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1983.
- Odera Oruka, H., Sage philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Leiden : E. J. Brill, 1990.

- Onyewuenyi, Innocent., *The african origin of greek philosophy. An exercice in afrocentrism*, University of Nigeria Press, Nsukka, Nigeria, 1993.
- Platon, Parménide, *Œuvres complètes*, T. VIII, Trad. Auguste Diès, Paris, 1950.
- Platon, *La République*, trad. Robert Bacou, Paris, Flammarion, 1996.
- Popper, Karl, R., « Note sur Berkeley, précurseur de Mach et d'Einstein » in *Conjectures et Réfutations*, Trad. M. M. et M. Delaunay, Paris, Payot, 1985.
- Popper, Karl, R., « Universaux, dispositions et nécessité naturelle ou physique » in *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. P. Devaux, Paris, Payot, 1973.
- Ramsden Eames, Elizabeth., *Bertrand Russell's theory of knowledge*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1969.
- Rencontres internationales de Bouaké, *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Paris, Seuil, 1965.
- Russell, Bertrand., “On the relations of Universals and Particulars”, *The Proceedings of the aristotelician society*, 1911-1912, reprinted in *Logic and knowledge*.
- Russell, Bertrand., *Ecrits de philosophie logique*, Coll. « Epiméthée », traduction Jean Michel Roy, PUF, 1989.
- Russell, Bertrand., *The Problems of philosophy*, Oxford University Press, 1912.
- Senghor, Léopold Sédar., *Liberté 3. Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1978.
- Tort, Patrick & Desalmand, Paul., *Sciences humaines et philosophie en Afrique : la différence culturelle*, Paris, Hâtier, 1978.
- Unesco, *Interrelations of cultures. Their contribution to international understanding*, Unesco, Collection of intercultural studies, Paris, 1953,
- Wiredu Kwasi., *Cultural Universals and Particulars : an African perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Wiredu Kwasi., *Philosophy and an African culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Wiredu, Kwasi & Gyekye Kwame (ed.), *Person and community*, Coll. *Ghanaian philosophical studies*, Smithsonian, Washington, 1992.
- Zaourou, Zadi, B., *Césaire entre deux cultures. Problèmes théoriques de la littérature négro-africaine d'aujourd'hui*, NEA, Dakar-Abidjan, 1978.

TABLE DES MATIERES

	Page
- Présentation de l'auteur	1
- Introduction	2
<u>Première partie : « Philosophie et culture en Afrique»</u>	
I- Introduction	5
II- Philosophie et Culture en Afrique	9
<u>Deuxième partie: « Universaux Culturels et particularisme»</u>	
I- Introduction : L'Universel et le Particulier	30
A- Religion et moralité	30
B- Contrastes conceptuels	31
C- Démocratie et droits de l'homme	36
II- Une conception philosophique de la communication humaine	39
III- Y a-t-il des universaux culturels ?	47
IV- Les fondements biologiques des normes universelles	60
<u>Troisième Partie : Explication et commentaire</u>	
I- Les Universaux en philosophie	69
A- Socrate et l'obsession du concept	69
B- La querelle des universaux	72
II- Universalisme et particularisme dans la perspective de Kwasi Wiredu	74
III- Philosophie, développement scientifique et technologique en Afrique	80
A- Pensée traditionnelle africaine et modernité	80
B- Exigence scientifique, mentalité intuitive et développement endogène	83
- Conclusion	88
- Bibliographie	91
- Table des matières	94