

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume IX - Numéro 18 Décembre 2019 ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : [http:// www.perspectivesphilosophiques.net](http://www.perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Prof. Assouma BAMB**A, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉNAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANOH, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Prof. Abou SANGARÉ, Professeur des Universités
Dr. Donisongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Dr. Steven BROU, Maître de Conférences
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. L'objectivation du divin dans la rationalité platonicienne et dans la foi chrétienne, Ange Allassane KONÉ	1
2. Montaigne et l'humanisme pédagogique médiéval, Gaoussou OUEDRAOGO	21
3. L'œuvre d'art et la décadence de son aura : contribution à une critique benjaminienne de la modernité technoscientifique, Barthelemy Brou KOFFI	39
4. Le principe espérance de Bloch : un défi au nihilisme, Issouf CAMARA	57
5. Le sentiment de responsabilité et la protection de la nature en faveur des générations futures chez Hans Jonas, Grégoire TRAORÉ et Kouassi Hermann SIALLOU	74
6. De la compatibilité entre la réfutabilité chez Popper et la science normale chez Kuhn, Bi Ya Télésphor GOZI	88
7. L'universalité conceptuelle à l'épreuve de la diversité des contextes : Perspectives de Théophile Obenga et de Jean-François Lyotard, Garba OUMAROU et Mounkaïla Abdo Laouali SERKI	106
8. Raison et prospective : analyse critique, Evariste Dupont BOBOTO	122
9. Les politiques migratoires : de la souveraineté à la solidarité, Essouf BINI et Dotsè Charles-Grégoire ALOSSE	142
10. L'axiomatique formalisée : idéal déductif ou illusion d'un idéal déductif ?, Pancrace AKA	165
11. Contexte de prise en charge et Stratégies de résilience post chirurgicale des porteuses de fistules chroniques à Korhogo, Gnazégbo Hilaire MAZOU, Zagocky Euloge GUEHI et Bi Koloko Wilfried OUIZAN	183

12. La politique de communication de la Caisse Nationale de Prévoyance Sociale sur le paiement des cotisations sociales des travailleurs du secteur privé de Côte d'Ivoire,

Bally Claude KORÉ199

13. Roman africain contemporain francophone et nouveau roman : de la similarité poétique à l'imposture critique,

Taïgba Guillaume ROUDÉ209

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décloisonnement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décloisonnement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

**L'UNIVERSALITÉ CONCEPTUELLE À L'ÉPREUVE DE LA DIVERSITÉ
DES CONTEXTES : PERSPECTIVES DE THÉOPHILE OBENGA
ET DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**

1. Garba OUMAROU

Université de Zinder (Niger)
oumarougarba17@yahoo.fr

2. Mounkaïla Abdo Laouali SERKI

Université Abdou Moumouni (Niger)
abdoserki@gmail.com

Résumé :

La pensée philosophique, contrairement aux autres domaines du savoir, est censée opérer selon la catégorie de l'universel. Comment la conceptualisation, née d'un contexte spécifique, peut-elle valoir pour d'autres champs culturels différents ? A travers cet article, nous nous servons du corpus des œuvres de T. Obenga et de J.-F. Lyotard, afin d'engager un débat sur l'universalité et la contextualité de la réflexion philosophique. Ainsi, ce travail vise à prouver, à travers une démarche comparative, la nécessité de redéfinir l'universalité philosophique.

Le résultat de ce débat serait une contribution au débat sur l'universalité ou la contextualité de la philosophie. Il s'agit de partir de l'onto-anthropologie mettant en exergue un retour à l'authenticité culturelle et à la *Lebenswelt* pour engager une logique « d'ouverture » fondée sur une praxis, une unité linguistique, une dynamique d'appropriation en adéquation avec la question du temps.

Mots clés : Contextes, interculturalité, langage, rationalités, universalité.

Abstract :

In opposition to other field of knowledge, Philosophical thinking is expected to make universal analysis. How conceptualization, coming out of a precise context, can be valuable for other different cultures? Throughout this article, we will make a focus on T. Obenga and J.-F. Lyotard in order to engage a debate on universality and context in philosophical reflection. Thus, this work aims at proving, through a comparative approach, the necessity to redefine the philosophical approach.

The result of the debate would be a contribution to the debate on universality and contextualization of philosophy. The idea is to start from onto-anthropology by putting emphasis on a return to cultural authenticity, a return to *Lebenswelt* with the aim of engaging a way out to praxis, to a linguistic unity, to a dynamic of appropriation in accordance with the issue of time.

Keywords : Contexts, intercultural relationship, language, rationality, universality.

Introduction

L'universalité conceptuelle peut être considérée comme une problématique au regard des multiples débats contradictoires que la notion d'universalité même ne cesse de susciter. Pour l'essentiel, ce débat est caractérisé par deux types de discours entretenu, d'un côté, par des penseurs qui réclament la paternité de la philosophie et d'autre part ceux qui plaident pour une sorte d'« extension induite » du concept de la philosophie. L'idée qui se pose est relative aux conditions de validité de l'universalité d'une pensée qui, du reste, découle toujours d'un ou de sujets appartenant à des réalités sociolinguistiques bien définies. Le concept n'est-il pas, en partie, tributaire de la langue qui l'article ?

Il s'agit de penser un modèle philosophique, détaché de l'abstraction conceptuelle, sans céder au relativisme. A cet effet, le travail va d'abord mettre en exergue la question de l'authenticité des cultures et de la pluralité de rationalités. Il sera ensuite question d'une perspective herméneutique articulée au temps, à l'imagination et à la praxis. On s'interrogera également sur l'interaction entre des langues locales et les langues à envergure internationale pour déboucher sur la question de l'interculturalité.

1. Théophile Obenga : la philosophie comme « ontologie anthropologique »

Il est loisible d'assimiler la posture philosophique de T. Obenga à une espèce d'onto-anthropologie dès lors que la quintessence de sa réflexion est orientée vers la valorisation du réel socioculturel de l'Égypte antique. Héritier de C. A. Diop, il s'est attelé à démontrer la particularité et l'authenticité de la

pensée égyptienne au moyen de constructions intellectuelles et spirituelles concrètes. Il s'agit d'une pensée ontologique qui valorise l'être dans sa double dimension : en tant que produit de la nature et en tant que réel construit par l'intelligence humaine.

En effet, la réflexion de T. Obenga constitue, pour l'essentiel, une restauration de l'histoire égyptienne. Toutefois, loin de constituer une apologie gratuite, la dynamique ainsi engagée participe de la logique déjà entamée par C. A. Diop (1993, p. 9) et vise à « éclaircir un point précis de l'histoire humaine ». Il s'agit précisément de redresser l'histoire africaine victime d'une falsification de la part de l'idéologie occidentale. Ce combat théorique s'inscrit donc dans le cadre du rétablissement de la « conscience historique des peuples africains » (C. A. Diop, 1973, p. X.)

L'essentiel de la thèse d'Obenga vise, pouvons-nous dire, à démontrer que la civilisation égyptienne repose sur un principe d'unité appelé « principe vital ». Le principe vital est le fondement de l'originalité de la pensée pharaonique. Il est considéré comme source de vie et nœud gordien de la vie sociale, culturelle, spirituelle de la communauté. L'unité assurée à travers ce principe est souvent représentée à travers la notion de « mat ». Le « mat » est considéré comme source d'harmonie entre les éléments. Le « mat » symbolise également un ensemble de règles morales et de principes de vie. Les Egyptiens ont développé le *pathos*, l'imaginaire en tant que source d'orientation. Ils opèrent non sur le concept mais sur les registres des couleurs, armoiries, sculptures et statues. De plus, la vie socioculturelle des pharaons se caractérisait fondamentalement par une variété d'activités artistiques, de sculpture, d'artisanats. Certes, ces activités ont leur valeur économique, mais elles représentent beaucoup plus la spiritualité et le potentiel intellectuel de la société.

Les différentes créations artistiques comme les hiéroglyphes sociaux définissent le fond de l'être égyptien. Il y a chez les Egyptiens, une importante création artistique et que le discours logique n'est pas bavard. Ceci pourrait conduire à penser qu'il n'y a pas de vision digne de ce nom dans cette communauté. Et c'est de toute évidence ce qui a influencé la vision de certains

penseurs grecs quand on se réfère à l'image qu'ils ont de l'Égypte pharaonique et l'Afrique de façon générale. La portée symbolique des monuments égyptiens démontre, à plus d'un titre, l'existence d'une pensée authentique. Cette posture égyptienne contredit celle des Occidentaux qui voient la validité d'une vision philosophique essentiellement à travers le *logos*.

La perspective philosophique égyptienne se fonde surtout sur la valorisation de l'être en tant que matière et nature au détriment de l'esprit. Aussi, le vécu social des Égyptiens est-il défini dans le quotidien des pratiques sociales ? La pratique prime sur le théorique. La conduite morale reste profondément articulée à la vie pratique de la communauté. Il s'agit d'une vie civile et laïque qui opère une rupture catégorique tant avec la transcendance qu'avec la perspective théorique. Les valeurs pratiques sont, en ce sens, bâties sur des bases pratiques. C'est « par un enseignement moins abstrait, moins théorique que la vertu s'enseigne », conclut, T. Obenga (1990, p. 360).

La conception philosophique des anciens Égyptiens a abouti à une logique philosophique qui se pose comme une « ontologie anthropologique », à travers laquelle l'« être organisé inséparable des autres êtres de la nature (telle la place de l'homme dans la nature) » (T. Obenga, 1973, p. 160).

Ainsi, l'être n'acquiert sa première définition qu'à travers le langage qui se charge de l'exprimer. La langue qui peut le mieux exprimer l'être du réel est celle que la communauté use pour traduire ses besoins, ses sentiments, sa vision. La langue égyptienne incarne, dans ce sens, une validité particulière. Par-delà les valeurs morales qu'elle charrie, cette langue est chargée de valeurs cognitivo-affectives dont l'authenticité est incontestable.

Ainsi, la texture du réel est appréhendée grâce à l'usage des nombres. C'est le lieu de rappeler que pour cette civilisation c'est le nombre qui prend la place du concept. Seul le nombre permet d'établir la liaison entre le naturel et l'esprit humain. Ainsi, pour accéder au réel naturel, on passe par le nombre. Et en conséquence, le nombre acquiert une dimension tant naturelle (de par sa relation avec la nature qu'il désigne) que constructible/artificielle lorsqu'il est intégré dans différentes combinaisons en fonction des besoins sociaux.

On peut dire, à ce titre que c'est fondamentalement grâce à l'usage des nombres que l'ontologie égyptienne se pose comme « connaissance progressive de l'essence des choses » (T. Obenga, 1973, p. 349). En tout état de cause, on peut dire que l'intelligence des pharaons tire sa source de la communication de cette communauté avec la nature et la matière et cela par le truchement des nombres. Cette valorisation de l'aspect pratique nous permet de lire, une fois de plus, le primat de la pratique sur le théorique dans la pensée égyptienne : « Les mathématiques sont liées à des besoins de la vie pratique, dès leur apparition dans les civilisations de l'antiquité » (T. Obenga, 1990, p. 360). De plus, T. Obenga tire la conclusion qu'en Egypte ancienne il y a une certaine valorisation des sens au détriment de l'esprit : « La raison, l'esprit (le cerveau humain) reçoit des informations des yeux, des oreilles, du nez, des jugements sur les informations sensorielles » (T. Obenga, 1973, p. 158).

D'ores et déjà, on peut déduire qu'il y a, dans cette logique, un rejet tacite de conceptualisation et d'universalisation. Cette dynamique n'est qu'une autre façon de penser, une autre perspective philosophique. Refuser le concept théorique, user des nombres et valoriser la création artistique ne sont pas un refus de philosopher, mais une négation de la fausse généralisation. Ainsi, admettons qu'une vision n'est pas nécessairement jaugée à l'aune de l'usage qui est fait des concepts. Une vision peut être mieux exprimée à travers une sculpture, un monument ou d'autres canevas. Tout dépend de la particularité socioculturelle de la communauté en question. Et telle semble être l'option des Egyptiens. En substance, ce que T. Obenga explique, c'est qu'on doit évaluer la pertinence d'une vision au prorata de la capacité de ses canaux à dire le réel.

Etant donné que l'Egypte antique a sa propre langue, la conscience historique de son peuple ne peut être mieux exprimée qu'à travers celle-ci. Ainsi, faut-il admettre, à l'instar de T. Obenga, qu'il n'y a pas de langue plus apte qu'une autre à exprimer la pensée. Obenga essaie de démontrer que la pensée est liée au contexte et à la langue qui l'exprime. E. Benveniste semble s'inscrire dans la même logique que T. Obenga. En effet, la réflexion philosophique est déterminée par la langue à travers laquelle elle est exprimée. Il disait en substance que les « variétés de l'expérience philosophique ou

spirituelle sont sous la dépendance inconsciente d'une classification que la langue opère du seul fait qu'elle est langue et qu'elle symbolise » (E. Benveniste, 1966, p. 6). Il serait aussi judicieux de comprendre que le penser va de pair avec la langue qui l'exprime : « La forme de la pensée est configurée par la structure de la langue » (E. Benveniste, 1966, p. 25).

Ce faisant, T. Obenga trouve que la vision des Egyptiens se laisse beaucoup plus décrypter par la voix et l'écriture. Parlant de la voix, il faut entendre les différentes variantes d'intonation et expressions coutumières qui caractérisent l'oralité. La question de l'écriture englobe, quant à elle, toutes les productions artistiques issues de la période pharaonique. Toujours, selon T. Obenga, le statut de l'être se trouve mieux traduit dans l'oralité que dans le concept : « La voix fait être chaque être en énonçant son être, la voix dénonce ce sur quoi la raison a "porté" en se concentrant sur elle-même : elle révèle l'existence de chaque chose en disant son nom » (T. Obenga, 1973, p. 152-153). Mieux encore, la production artistique définit et détermine l'être social de la communauté égyptienne : « Lire un texte hiéroglyphique, c'est faire apparaître *la présence* de l'être », disait T. Obenga (1973, p. 153).

Rappelons en ce sens que la valorisation de l'art implique un retour au langage ordinaire, à l'imaginaire, à la *Lebenswelt*, pour entrer dans le registre husserlien. Cet art exprime plus adéquatement la particularité communautaire que le concept. Privilégier l'art c'est renoncer à la fausse universalisation conceptuelle et exprimer le réel tel que nous l'appréhendons. L'art, en tant qu'écriture, ne se contente pas de transcrire la langue, la voix, il constitue « la graphie d'un étant, le sens et l'être de l'étant en tant qu'étant se présentent derrière la graphie même. L'être s'ordonne derrière l'écriture » (T. Obenga, 1973, p. 153).

Sur un autre plan, l'ontologie égyptienne, telle que la présente T. Obenga, se définit par son rapport avec les catégories de l'espace-temps. Le sens de la vie communautaire est déterminé par le mouvement du temps. Ce temps se fait sentir dans la logique du changement et les références aux événements qui adviennent périodiquement. Ce qui fait que la prise de conscience du temps,

chez les Egyptiens de l'époque antique, est associée à la question du nombre. Le nombre, avons-nous dit précédemment, est intégré dans le quotidien des activités de cette communauté. Dans le même sens, « le nombre fixe l'écoulement du temps » (T. Obenga, 1973, p. 345). Ainsi, l'homme établit un rapport au temps par les séquences des jours, des semaines, et des rythmes lunaires. Ces réalités naturelles permettent, par leur succession, d'évaluer le temps. Cette évaluation s'opère quantitativement grâce aux nombres (T. Obenga, 1973, p. 346) :

Nous ne connaissons que dans cet écoulement qui unit les unes aux autres nos idées sur les phénomènes de l'univers. Nous connaissons dans et par l'écoulement temporel. (...). Nous connaissons et notre être et l'être des choses dans le temps qui s'écoule. Ecoulement perpétuel de l'existence, œuvre du nombre qui se trouve à la base de toutes choses.

Il découle de cette considération que la vie communautaire n'est pas une vie cloîtrée. Il y a une espèce d'ouverture à ce qui arrive dans le temps, une sorte de conscience du futur dans le sens de ce qui peut arriver. Sauf que cette conscience du temps n'est pas de nature à permettre des prévisions. Dans ce contexte, la conscience du temps ne se pose pas comme active et dynamique. Obenga n'évoque pas explicitement un type de conscience active chez ces Égyptiens qu'on peut considérer comme une sorte de praxis face au temps.

L'étroitesse de la familiarité avec les éléments du cosmos n'est pas de nature à permettre un recul significatif. En effet, si la familiarité avec les éléments naturels est importante, une distanciation critique, vis-à-vis de ceux-ci, serait tout aussi judicieuse pour l'homme. Et cela nous permettrait de questionner davantage la pertinence de cette ontologie. En effet, pour peu que cette vision égyptienne se veuille une activité philosophique, elle doit observer un recul dans son rapport avec la réalité naturelle. Pour autant que l'authenticité culturelle mérite d'être mise en avant, elle ne doit pas impliquer une logique d'autosatisfaction qui nie le rapport d'extériorité.

Mieux, il peut sembler exagéré d'ériger toutes les mythologies, les magies et les cosmogonies en pensées philosophiques. Il y a des orientations très pertinentes qu'on retrouve dans les mythes et les cosmogonies que l'on ne retrouvera dans aucune pensée occidentalocentrée. Mais, il y a lieu d'éviter ce

que J.-G. Bidima (1995, p. 14) appelle « dilatation indue du concept philosophique ». De plus, il ne serait pas non plus prudent de vouloir présenter l'Égypte ancienne sous l'angle de « l'UN ». Certes, les sources disponibles nous offrent l'idée d'une Égypte antique unie par un principe cardinal de vie et une vision unitaire. Mais, cette Égypte pourrait présenter une multiplicité et une pluralité de visions on ne peut plus différentes et divergentes à maints égards. Il pourrait y avoir ce que J.-G. Bidima (1995, p. 5) appelle « la primauté du Multiple sur l'Un ». Il convient d'interroger J.-F. Lyotard pour donner suite à cette question de l'un et du multiple.

2. La pensée ontologique chez Lyotard : le primat de la multiplicité sur l'un

L'approche ontologique chez J.-F. Lyotard s'exprime à travers la primauté que celui-ci accorde à la perspective descriptive, aux sens et à l'imaginaire sur l'argumentation logique. En effet, pour J.-F. Lyotard, l'être est a priori senti, situé par les sens avant d'être articulé par le discours. Mieux, les discours diffèrent les uns des autres dans leur capacité à exprimer la réalité de l'être. Certains types de discours valent mieux que d'autres lorsqu'il s'agit de traduire certaines dimensions de l'être.

C'est dans cette perspective que J.-F. Lyotard (2005, p. 146) met en avant l'art et l'esthétique comme canevas principaux de communication entre l'homme et la nature : « La sagesse du musée est aimable ». Il est loisible de constater que chez J.-F. Lyotard, le rapport entre l'homme et la nature est celui de « fraternité » et de collaboration, non d'exploitation et de domination. Bien sûr qu'il ne s'agit pas là d'une espèce d'anthropomorphisme. C'est reconnaître qu'à travers le médium des sens, le rapport entre l'homme et la nature cesse d'être celui de la domination comme dans la perspective du *logos*. C'est ainsi que pour J.-F. Lyotard, la peinture, la musique et l'écriture par exemple rendent présent l'être plus que le discours de la raison.

Aussi, l'ontologie lyotardienne s'exprime-t-elle à travers un recours au récit narratif. Le récit narratif constitue le moyen adéquat par lequel une communauté exprime son rapport au temps. C'est un canevas qui permet à une communauté d'intégrer la logique de l'écoulement du temps, tout en

réactualisant les potentialités antérieures de son ascendance. La particularité du récit narratif est qu'il permet à une communauté de rester elle-même tout en devenant autre. Par devenir autre, il faut entendre l'intégration des nouvelles situations, de l'advenir afin de pouvoir faire face aux éventualités. Aussi, le choix du récit narratif est essentiellement lié aux réalités propres de la communauté. Par conséquent, à chaque communauté son propre récit narratif.

La différenciation de types de récits implique, pour J.-F. Lyotard, la nécessité d'une multiplicité de perspectives philosophiques au prorata des réalités des communautés. Chaque récit narratif est intrinsèque aux réalités socioculturelles d'une communauté bien spécifique. Le récit d'une communauté ne conviendra pas à l'autre et vice-versa. Cela s'explique par le fait que chaque communauté dispose de ses idiomes, de ses dialectes qui ne sont pas nécessairement ceux de l'autre communauté. Le récit communautaire tient lieu d'orientation philosophique. C'est sur la base de cette considération que J.-F. Lyotard (1984, p. 224) aime à dire que « l'histoire universelle de l'humanité consisterait dans l'extension simple des récits particuliers à l'ensemble des communautés humaines. » La communauté Cashinahua, par exemple, a son récit. Ce récit assure la transmission des valeurs ancestrales et seuls les éléments de cette communauté peuvent appréhender les contenus qui sont transmis ; il est caractéristique de la propre vision du monde des Cashinahua. C'est à travers la récurrence des noms et des histoires que cette communauté assure son système de légitimation. Cela démontre que pour J.-F. Lyotard, la description est le meilleur moyen pour traduire la réalité.

Conjointement au récit narratif, J.-F. Lyotard met en relief le recours à la langue ordinaire et à l'écriture. La langue ordinaire renvoie au genre de discours en usage dans les contextes pratiques spécifiques. Etant donné qu'à travers la langue ordinaire, tournures linguistiques et vécu social sont intrinsèquement liés, toute perspective philosophique, selon J.-F. Lyotard, doit s'y référer. La langue ordinaire définit et détermine le vécu social : « Il faut agir comme le peuple, il n'y a rien de mieux à faire que ce qui se fait », disait J.-F. Lyotard (2011, p. 41). En d'autres termes, c'est le contexte d'usage qui

détermine la validité d'un genre de discours. En ce sens, J.-F. Lyotard s'inscrit dans la perspective du second Wittgenstein pour postuler la nécessité pour toute philosophie de respecter « les jeux de langage » propres à chaque communauté. La philosophie est un discours sur le social et ce social n'est donné qu'à travers ces jeux de langage en tant qu'ils constituent des « formes de vie ». En conséquence, vouloir reconstruire cette langue ordinaire ou l'exprimer dans les idiomes d'une autre langue, c'est commettre du tort à la communauté originale. La reconsidération des jeux de langage dans la pratique philosophique implique ainsi, la remise en cause de la question d'universalisation conceptuelle, dans sa dimension abstraite.

Quant à l'écriture, elle ne se réduit pas à son acception restrictive. Elle renvoie, selon le registre de J.-F. Lyotard, à toute la création artistique, et de ce fait, elle incarne l'être, la vision culturelle et spirituelle de la communauté. Elle accomplit le rôle de conservation de patrimoine du fait de son caractère non volatile : « Le temps de l'écriture ne passe pas », pour reprendre une des fameuses terminologies de J.-F. Lyotard (1988, p. 64). L'écriture et l'art servent à fortifier la mémoire populaire en réactualisant des réalités on ne peut plus anciennes mais indispensables pour la construction de l'avenir : « L'écriture est ce travail de témoignage d'une présence qui n'est pas le présent "de premier plan" » (J.-F. Lyotard, (1991, p. 22). On doit s'interroger sur la raison pour laquelle J.-F. Lyotard privilégie la mémoire parmi les « *eskstases* » temporelles. En actualisant les tendances antérieures, la mémoire participe à la construction du présent et même de l'avenir.

Dans le même ordre d'idées, J.-F. Lyotard préconise un retour à l'être anté-prédiqué. Une saisie adéquate du réel requiert, selon J.-F. Lyotard, un renoncement à la prédication. Il faut considérer l'être de façon a priori. Qu'est-ce à dire sinon que la réalité repose sur la dimension pré-catégorielle qui précède toute lecture logique. Tout au plus, doit-on se fier à la nomination. En effet, la nomination permet au sujet pensant d'avoir une emprise sur le réel parce qu'elle le sédentarise. Cette dernière peut mieux nous orienter vers la quintessence du réel parce qu'elle vient "avant" toute prédication à son sujet » (J.-F. Lyotard, 1984, p. 63).

Il est frappant de constater que la conscience du temps est pertinemment intégrée dans la logique de J.-F. Lyotard. Ce temps est appréhendé comme réalité fuyante, faisant échec à toute saisie exhaustive de la réalité. Ce temps fait échec à la pensée et au discours logique. Les pensées sont des nuages, et « l'être reste absolument dérobé », comme aime à le dire J.-F. Lyotard (1988, p. 24). Cette perspective lyotardienne face au temps témoigne de la finitude du discours, mais aussi de la faillibilité de l'homme et de ses capacités cognitives.

Cependant, il est hors de question de lire, à travers cette attitude, une certaine passivité face au temps. Si le temps déjoue le discours dans sa tentative de saisir l'être du réel, cela n'implique pas que l'homme demeure impuissant face à cette fugacité de l'instant. L'ouverture vers son autre constitue une attitude de salut vis-à-vis de la temporalité : « Le moi se constitue en se perdant et en se relevant de ses aliénations dans le mouvement narcissique qui le pousse à être pour soi » J.-F. Lyotard (1983, p. 167). Ainsi, fait-il de l'ouverture vers l'extérieur, une espèce d'obligation à toute pratique philosophique. C'est le moins qu'on puisse dire de la perspective de Lyotard. En effet, la pensée ontologique de Lyotard se différencie de celle d'Obenga en ce qu'elle débouche sur une ouverture vers l'extériorité. Chez ce dernier, l'être de l'homme et celui de la nature sont perçus comme formant une entité. En revanche, dans la perspective de J.-F. Lyotard, l'humain est catégoriquement distingué du naturel. Le lien entre les deux s'établit à travers les sens et les productions artistiques.

Par ailleurs, philosopher, selon J.-F. Lyotard, c'est intégrer la réalité du moment. Même s'il plaide pour la philosophie « contextuelle », il ne manque pas de rappeler qu'il y a des réalités hors contexte qui méritent d'être sérieusement prises en considération dans toute vision philosophique. En effet, il y a des aspects de la vie sociale qui ne sont pas intrinsèquement liés à l'identité communautaire. Certaines réalités ont une envergure générale et il faut faire avec. Ainsi, reconnaît-il l'avènement de la technoscience comme réalité mondiale et envahissante que doit intégrer toute vision philosophique. La technoscience transcende la dimension communautaire mais il faut

composer avec : « On ne peut nier l'existence aujourd'hui prédominante de la technoscience », J.-F. Lyotard (1988, p. 19).

Toutefois, pour parvenir à une perspective plus dialectique que les deux perspectives ainsi exposées, il y a lieu d'opérer un déplacement d'accent. On peut, par exemple, prendre appui sur deux aspects constatables chez T. Obenga et J.-F. Lyotard. Primo, elles ont tendance à substantialiser la réalité factuelle par le fait qu'elles n'envisagent pas le caractère antagonique et dynamique du réel. Secundo, comme toute approche ontologique, elles tendent à escamoter le rôle médiateur de la réflexion en posant la réalité factuelle comme absoluité, échappant à la réflexion. En effet, T. Obenga comme J.-F. Lyotard, accorde une grande considération à la sculpture et aux institutions culturelles telles que les musées. A certains égards, des monuments sont sanctifiés dans des communautés et sont présentées comme l'incarnation de la pensée populaire.

Une telle approche fige la pensée et conduit à la valorisation de l'existant et du statu quo. J.-G. Bidima (1993, p. 244) confirme cette thèse lorsqu'il disait que les « monuments cristallisent l'histoire en rendant éternelle l'objet présenté. » Comme le réel est dynamique, la pensée doit l'être aussi. On peut ainsi dire que le rapport au réel doit être revisité afin d'asseoir une conception philosophique qui s'accorde avec le moment. C'est dans ce cadre qu'une herméneutique ouverte au temps et à la praxis serait un paradigme intermédiaire qui synthétiserait les deux approches.

3. L'herméneutique comme alternative : le contexte de temps et de la praxis

La nouvelle perspective herméneutique dont il est question, à ce niveau, pose préalablement la finitude de l'humaine, la contingence de l'agir et de la création. Il ne s'agit certes pas d'un renouveau radical en herméneutique, mais d'une « herméneutique subversive » de la tradition (J.-G. Bidima, 1993, p. 232). Comme toute autre approche herméneutique, celle-ci consiste en un travail d'interprétation contextuelle de la réalité sociale. Néanmoins, sa particularité réside ici dans le fait que le réel, en tant qu'objet d'étude, est considéré comme n'étant jamais définitivement acquis. C'est une démarche qui cherche à

exprimer la réalité factuelle en tenant compte de l'idéal, c'est-à-dire le contrefactuel. Le factuel et l'idéal sont donc dialectiquement envisagés. On aura en vue la réalité en tant qu'elle existe concrètement et en tant que ce qu'elle est censée être. Cela évitera de tomber dans la magnificence du statu quo.

Dans ce cas, l'écriture et l'art, qui sont en vigueur tant chez Obenga que chez Lyotard, vont emprunter une nouvelle dimension. Ils ne seront plus considérés comme un moyen de reproduction de ce qui est, mais aussi de ce qui est censé être. Il faut rappeler qu'il y a différents types d'écriture et d'art en fonction de leur rapport au réel. Ainsi, il y a des types d'écriture et d'art qui plaident pour le maintien de l'ordre existant ; il y en a aussi qui s'ouvrent au temps, s'orientent vers la quête du possible, c'est-à-dire de l'advenir. L'aphorisme est par exemple une espèce d'écriture convenable à l'herméneutique « ouverte ». L'aphorisme, disait J.-G. Bidima (1993, p. 204), est

Un scandale stylistique et une provocation à penser. Le fragment comme élément privilégié de cette écriture indique plusieurs choses. D'abord la fêlure de l'écriture et par conséquent cette fausse totalité qui mutile la vie, ensuite le fragment libère le processus, parce qu'il est le résultat d'une fragmentation passée et la promesse d'une fragmentation future.

Dans le même ordre d'idées, en institutionnalisant une écriture, il faut en même temps envisager son contraire, car à vouloir la rendre toujours accomplie, on finira par la considérer comme étant définitive. L'écriture et l'art doivent être articulés à la logique de l'écoulement du temps. Cela est d'autant plus logique que le réel qu'ils décrivent est aussi affecté par l'instantanéité du moment. La prise en compte du mouvement permettra de répondre à une exigence fondamentale qui est celle de l'articulation de la pensée philosophique à son contexte d'émergence.

En conséquence, en lieu et place d'une ontologie qui substantialise et sanctifie le réel existant, la nouvelle perspective herméneutique s'ouvre à la processualité du réel. Elle postule une utopie ou une « anti-histoire », pour parler comme J.-G. Bidima (1993, p. 50).

L'utopie dont il est ici question ne renvoie pas à l'idée du discours logique et abstrait. C'est plutôt une posture qui, prenant en compte l'écoulement du

temps, envisage la réalité dans son caractère dynamique. L'intérêt c'est qu'il y a une idée d'anticipation dans la démarche. L'utopie implique le développement de l'imaginaire. La faculté d'imagination opère l'anticipation en partant du réel concret. M. Hunyadi (2012, p. 163) restitue à l'imagination toute sa portée lorsqu'il affirme que c'est l'imagination mobilisatrice qui puise « dans ce qui est révolu pour le muer en ressource contrefactuelle ».

Ainsi, faut-il allier l'utopie à l'action. En effet, l'imagination, pour conduire à un résultat probant, a besoin du pouvoir de l'action. Cela implique qu'au-delà de l'anthropo-ontologie que nous proposent T. Obenga et J.-F. Lyotard, une pensée de la liberté doit être de mise dans toute vision philosophique. Après tout, l'action comme la pensée ne sont possibles que dans des conditions de liberté. Ces deux paramètres sont indispensables si l'on veut s'affirmer et se sentir responsable de sa pensée. On peut bel et bien parler d'une philosophie dans telle ou telle autre communauté, encore faudrait-il qu'un minimum puisse conditionner la qualité de cette réflexion : l'homme doit préalablement avoir un minimum de conditions de liberté pour qu'il puisse assumer un type de penser. Après tout, philosopher c'est aussi assumer la responsabilité de sa pensée.

C'est à ce titre que la nécessité se pose pour une philosophie d'être en harmonie avec le temps dans son caractère de présence et dans sa fugacité. En effet, la philosophie ne peut se résumer en une glorification du passé. On ne peut pas non plus philosopher en fermant les yeux sur ce qui advient. Une philosophie digne de ce nom doit articuler les réalités du moment. Cela est d'autant plus logique qu'il y a des dimensions qui transcendent le cadre local. Ces dimensions requièrent une vision globale du monde. Par exemple, la mondialisation, la technoscience, la communication de masse, sont des questions d'envergure mondiale qui requièrent l'attention de tous. Face à toutes ces questions, une vision philosophique doit rester ouverte.

C'est dans ce cadre qu'une perspective de « linguistification de la philosophie peut paraître une panacée. La philosophie doit s'intéresser de plus en plus à la problématique des langues afin d'établir éventuellement comme

une perspective d'interaction, d'unification et d'apprentissage. Cette dynamique contribuera à rendre beaucoup moins problématique l'universalité du concept. Ce faisant, la reconsidération des langues nationales pourrait servir à valoriser les pensées communautaires. Pour ce qui est de l'Afrique, la réhabilitation des langues impliquerait aussi la nécessité d'engager une logique d'interaction langagière entre différents peuples dans l'objectif de donner à ces langues des statuts internationaux. La philosophie du langage qui est visée, à travers ce point, implique la conception d'une politique des langues à l'échelle des nations. Les langues nationales doivent s'ouvrir aux autres langues d'envergure internationale. Cela n'est pas seulement valable pour l'Égypte, ou pour les pays en développement, c'est aussi pour toutes les nations de la planète. Aucune philosophie ne doit se mirer dans une authenticité triomphaliste. L'authenticité n'exclut pas l'emprunt et l'appropriation. La logique de la mondialisation aidant, l'interaction linguistique pourrait faciliter la construction de « l'identité relationnelle ».

Conclusion

En somme, l'ontologie, en tant qu'elle demeure essentiellement orientée vers la description et l'interprétation de « ce qui est », demeure insuffisante à intégrer la dimension dialectique de la réalité sociale qu'elle explique. C'est du reste pourquoi les approches de T. Obenga et de J.-F. Lyotard, trop liées qu'elles sont au contexte, n'intègrent que faiblement la dimension d'universalité. « L'herméneutique subversive » parvient mieux à articuler le contexte à l'universalité. La pertinence de cette approche est due au fait qu'elle en associe la dynamique du temps, de l'imagination et de la praxis.

Aussi, doit-on reconnaître que la philosophie ne se réduit pas au discours logique et qu'aucun peuple ne détient, à lui seul, le monopole de la philosophie. En ce sens, S. B. Diagne (2011, p. 612) affirme à juste titre qu'il « n'y a pas de périphérie et donc pas de centre. Il y a une activité philosophique des humains partout où ils se trouvent, qui va dans plusieurs directions, qui est herméneutique devant les œuvres d'art, distance critique devant les traditions, réflexions sur le langage, l'oralité et l'écriture ».

Références bibliographiques

BENVENISTE Emile, 1966, *Problème de linguistique générale*, Paris, Gallimard.

BIDIMA Jean Godefroy, 1993, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la "Docta spes africana"*, Paris, Publications de la Sorbonne.

BIDIMA Jean-Godefroy, 1995, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? ».

DIAGNE Souleymane Bachir, 2011, « Philosopher en Afrique », *Critique*, « Philosopher en Afrique », Revue générale des publications françaises et étrangères. Paris, Editions de Minuit, p. 611-612.

DIOP Cheikh Anta, 1993, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence Africaine.

HUNYADI Mark, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Editions du Cerf, 2012.

LYOTARD Jean-François, 1988, *Heidegger et « les Juifs »*, Paris, Galilée.

LYOTARD Jean-François, 1983, *Le Différend*, Paris, Editions de Minuit.

LYOTARD Jean-François, 1991, *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée.

LYOTARD Jean-François, 1990, *Pérégrinations* Paris, Galilée.

LYOTARD Jean-François, 2011, *Rudiments Païens*, Paris, Klincksieck.

OBENGA Théophile, 1973, *L'Afrique dans l'antiquité. Egypte pharaonique, Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine.

OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie négro-africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan.