

République du Cameroun

Paix – Travail – Patrie

\*\*\*\*\*

Université de Yaoundé I

\*\*\*\*\*

Centre de Recherche et de Formation  
Doctorale en Sciences Humaines,  
Sociales et Educatives

\*\*\*\*\*

Unité de Recherche et de Formation  
Doctorale en Sciences Humaines et  
Sociales

\*\*\*\*\*



Republic of Cameroon

Peace – Work – Fatherland

\*\*\*\*\*

The University of Yaounde I

\*\*\*\*\*

Post Graduate School for the Social  
and Educational  
Sciences

\*\*\*\*\*

Doctoral Research Unit for Social  
Sciences

\*\*\*\*\*

**LA RATIONALITE OUVERTE DANS LA PRODUCTION  
DES SAVOIRS EN AFRIQUE A L'ERE DES  
TECHNOSCIENCES**

*Thèse présentée et soutenue le 06 octobre 2021 en Philosophie*

*Spécialité : Philosophie africaine*

Par

ELOUNDOU Telesphore Magloire

Jury

**Président** KENMOGNE Emile

*Professeur*

**Rapporteur** NDEBI BIYA Robert

*Professeur*

**Membres** CHATUE Jacques

*Professeur*

ONDOUA Pius

*Professeur*

MOUCHILI NJIMOM Issoufou Soulé

*Professeur*

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Université de Dschang

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I



## Sommaire

Sommaire .....	ii
DEDICACE.....	iv
Remerciements .....	v
Résumé .....	vi
Abstract .....	vii
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : L'AMBIVALENCE ENTRE LA RATIONALITE SCIENTIFIQUE ET LA DIVERSITE CULTURELLE .....	17
CHAPITRE I : LA CONVERGENCE DES RATIONALITES .....	19
I- De la question de l'universalité de la rationalité.....	21
II- L'examen de la rationalité universelle.....	23
III- La raison dans ses différents statuts .....	26
IV- Le positivisme et le culte du fait .....	34
CHAPITRE II : L'AVENEMENT DE LA TECHNOSCIENCE : ETAT DES LIEUX .....	38
I- De la production des technosciences .....	40
II- Les incidences de la technoscience .....	45
III- L'avenir comme finalité de l'agir humain.....	60
CHAPITRE III : LE MANQUE D'UNE TECHNOSCIENCE HUMANISANTE .....	62
I- Vers une technoscience authentique .....	65
II- De la vitalité dans les technosciences d'aujourd'hui.....	67
III- Rapport entre la science et la culture .....	75
IV- La Renaissance de l'Afrique et les enjeux de la science.....	80
DEUXIEME PARTIE : LE PLAIDOYER POUR UN NOUVEAU PARADIGME DE LA RATIONALITE .....	118
CHAPITRE IV : LES SENS DE LA PHILOSOPHIE.....	122
I- La rationalité selon la pensée de Pierre Meinrad Hebga.....	124
II- La philosophie du devenir .....	131
III- L'historicité de la pensée négro-africaine .....	134
IV- Le type anthropologique des Egyptiens antiques.....	137
CHAPITRE V : LA PROBLEMATIQUE DES SAVOIRS ENDOGENES.....	144

I- La nature des savoirs endogènes.....	146
II- Les savoirs endogènes et le sens de leur fonctionnalité .....	151
III- L'impact des mythes dans l'expression de la pensée africaine .....	162
CHAPITRE VI : LA PENSEE AFRICAINE ET SES BASES METAPHYSIQUES .....	171
I- Le concept d'être dans l'ontologie africaine.....	173
II- La philosophie africaine : une pensée de la science complexe.....	182
III- La raison plurielle comme thérapie de la complexité .....	194
TROISIEME PARTIE : LA RATIONALITE AFRICAINE ET LA COMPLEXITE DU REEL .....	208
CHAPITRE VII : L'ONTOLOGIE AFRICAINE ET SES ENJEUX HUMANISTES.....	211
I- Le principe d'harmonie artistique dans la rationalité africaine .....	213
II- La rationalité paradigmatique des savoirs africains .....	229
III- Les mobiles humains du savoir actuel.....	233
CHAPITRES VIII : LA RATIONALITE SCIENTIFIQUE ET SES IMPLICATIONS DANS L'ANTHROPOLOGIE AFRICAINE .....	238
I- L'émergence de la raison ouverte .....	240
II- La raison philosophique à l'épreuve des phénomènes paranormaux .....	243
III- Problématique d'une prise en charge des maladies paranormales .....	249
IV- Le devoir scientifique des phénomènes paranormaux .....	261
CHAPITRE IX : LA CULTURE AFRICAINE FACE AUX THEORIES DU DEVELOPPEMENT TECHNOLOGIQUE .....	268
I- L'Afrique comme source de son propre progrès .....	270
II- L'humanité complexe : problématique d'une homogénéité mondiale .....	281
III- L'Afrique et l'exigence de la rationalité dans les avenues de la science ouverte .....	293
CONCLUSION GENERALE .....	311
BIBLIOGRAPHIE .....	323
GLOSSAIRE.....	323
INDEX DES NOTIONS .....	352
INDEX DES AUTEURS .....	362

**A mes parents**

## Remerciements

Le présent travail n'aurait pas été réalisé sans la participation, la collaboration et les apports de plusieurs personnes. C'est l'occasion pour nous d'adresser nos sincères remerciements à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à sa réalisation.

Nous remercions vivement notre Directeur, le Professeur Robert NDEBI BIYA, qui nous tient par la main depuis notre inscription en cycle Master jusqu'à ce jour. De par ses conseils, ses remarques et orientations et surtout toute son affection, il nous a permis de cheminer ensemble et de nous affirmer sur le chemin de la recherche.

Nos remerciements vont également à l'endroit de tous nos enseignants du département de philosophie de l'Université de Yaoundé I qui n'ont ménagé aucun effort pour nous dispenser des connaissances, lesquelles nous ont permis de nous intéresser à la recherche. Grâce à leur rigueur intellectuelle, nous avons pu évoluer sur ce chemin.

Nous voulons sincèrement et spécialement exprimer notre profonde gratitude à l'endroit du Professeur Marcel Laurent FOU DA NDJODO pour toute la sollicitude qu'il nous apporte depuis notre inscription en cycle Doctorat.

Nous remercions toute l'équipe de la Coordination Administrative et Académique Provisoire du Projet d'Implantation de l'Université Inter-Etats Congo-Cameroun pour les moyens logistique et financier mis à notre disposition afin de parachever ce travail.

Nous exprimons notre grande reconnaissance à l'endroit du Professeur Paul ABOUNA pour tous les conseils et appuis multiformes qu'il nous apporte depuis le bas âge.

Un grand merci au Docteur Ghislain MBESSA qui, durant la lecture du travail nous a fait des remarques et suggestions pertinentes pour l'amélioration du travail.

Que le Cercle Camerounais de Philosophie daigne trouver en cette modeste recherche, le fruit des différentes contributions enrichissantes.

Nous allons aussi exprimer notre reconnaissance à l'endroit de nos familles paternelle et maternelle qui nous ont toujours soutenu et continuent d'ailleurs de le faire dès que la nécessité s'impose.

Nous adressons nos remerciements à notre fiancée qui, de par ses paroles d'encouragement, et ses appuis multiformes nous a toujours réconforté à poursuivre la réalisation de cette œuvre quand bien même nous faisons face à certaines dures épreuves.

Nous n'allons pas oublier tous nos camarades, amis et connaissances qui ne cessent de nous accompagner et encourager à travers les échanges, dans les moments de joie et de peine, durant notre parcours académique. Chers amis, retrouvez en ce travail, le produit de nos efforts conjugués.

## Résumé

La question du savoir se trouve au cœur de la philosophie. Sur cette question du savoir, se greffe celle portant sur la raison en tant que faculté pensante qui définit le savoir. Et cette raison analyse le réel en lui assignant un sens permettant de mieux le comprendre. La raison en tant qu'outil de saisie et d'analyse, se déploie dans un système de canons et de règles par lesquels la rationalité se définit. Aussi, le pouvoir de la science la confine à un savoir suprême avec des connaissances opératoires et applicables qui permettent le progrès économique, intellectuel, moral et industriel. L'autorité scientifique est ainsi garantie par l'esprit scientifique. C'est dans cette lancée que la technoscience est élaborée, déployée dans la révolution mondiale avec des prouesses et des dérives. Et de par son pouvoir, la civilisation technoscientifique a permis à l'homme d'accroître son emprise sur la nature, mettant parfois en péril la culture. A travers elle, un type de civilisation matérialiste et technicienne s'est imposée dictant une conduite à tenir.

Mais, la rationalité obéit aux canons culturels de chaque peuple. Donc la rationalité n'est pas unique, puisqu'elle est le reflet de la vision culturelle de chaque peuple. D'où son caractère ouvert. Or, il se trouve que la rationalité occidentale telle que présentée dans sa sphère culturelle, s'inscrit dans une logique ayant des facettes linéaires et fixistes qui sont closes. De là, la question de la rationalité unique s'est toujours posée, car la raison y déployée et érigée comme seule source de production de la connaissance a souvent été butée à des difficultés pour appréhender le réel dans toute sa totalité et sa complexité.

La nouvelle donne de la rationalité ouverte nous permet ainsi de sortir de la conception monolithique de la raison architectonique pour faire valoir la conception pluraliste de la vérité. La raison se trouvant limitée, elle manifeste ainsi son impuissance face à certains phénomènes. Sa vision réductrice conduit à borner les savoirs au savoir scientifique, ignorant parfois ses propres limites. Cependant certains phénomènes auxquels l'homme fait face ne s'expliquent pas par cette raison analytique. D'où la nécessité de convoquer une raison analogique qui fait recours à d'autres facultés susceptibles d'apporter un éclairage supplémentaire pour une meilleure saisie de l'être. Et le rôle de l'Afrique est capital dans cette vaste entreprise, car elle regorge encore des domaines non encore explorés par la science et qui constituent une somme de richesses à capitaliser pour son éveil. Et pour cela, les Africains doivent se mettre au travail pour réinventer la science, au mieux, la faire autrement afin que l'humain soit épanoui. Son décollage doit être effectif dans le domaine scientifique afin qu'elle se détermine dans le concert mondial.

## Abstract

The question of knowledge is found in the heart of philosophy. On this question of knowledge is that of reason being a faculty of thinking that confines knowledge. And this reason analysis real by giving sense to it, to permit its better understanding. Reason as instrument of understanding and analysis is deployed as a system of canon and rules through which rationality is defined. Also, the power of science confines it to a supreme knowledge with operatory and applicable knowledge which permits intellectual, moral, economic and industrial progress. Scientific authority is thus guaranteed by scientific spirit. It is in that line that technoscience is elaborated, deployed in world revolution with prowesses and derivatives and through its power technoscientific civilization has permitted man to increase his hold on nature, putting at times culture in danger. Through it, a type of materialist and technical civilization has imposed itself dictating roles to follow.

But rationality obeys to cultural canons of each people. Therefore, rationality is not unique, since it reflects the cultural vision of each people. From where its open character, meanwhile, western rationality as presented in its cultural sphere is in a logic with linear and fixists facets which are close. From where question of unique rationality has always been tabled, Thus, this reason that is deployed and erected as the only source of knowledge production has always been facing difficulties to apprehend real in all its totality and its complexity.

The new era of opened rationality hereby permits to come out of monolithic conception of architectonic reason to valorize pluralist conception of truth. Reason being limited, thus manifest its weakness with respect to certain phenomenons to which man is faced is not explained by analytic reason. From which the necessity to convocate an analysis reason which request other susceptible faculties to bring a supplementary light for a better understanding of humans. And the role of Africa is capital in this vast enterprise. Thus Africa still has domains which has not been discovered by sciences and which constitutes a sum of riches capitalized. And for this purpose, Africa needs to work hard to reinvent science, or better still do it otherwise, such that, man should be more blooming. Its start must be effective in scientific domain so that it should determine world's conception.

## **INTRODUCTION GENERALE**

L'Homme, en tant qu'être humain se trouve en perpétuelle mutation, tant au plan morphologique que mental ou psychologique. Cette transformation tient compte de sa nature changeante et de son environnement qui lui dicte la conduite. C'est dans cet élan qu'il s'avère un être dynamique. Et le contexte actuel, foncièrement dominé par une forte révolution technologique a atteint son paroxysme où de nouvelles exigences s'affirment. A ce niveau, l'on constate que la machine exerce déjà certaines fonctions humaines.

Cependant, dans toute cette vaste entreprise technologique, l'homme est devenu non plus, un acteur principal dans la dévolution de ses aspirations, mais davantage un simple objet où, de graves manipulations sont exercées sur son corps. C'est dans cet ordre d'idées que notre réflexion s'avère importante dans le sens de se poser des questions sur son statut. En nous focalisant sur la perspective africaine de la science, il est important de signaler que l'Afrique ne devrait pas se mettre en marge de toute l'activité scientifique, ou à penser qu'elle aurait une touche totalement différente de ce qui se fait dans le reste du monde. Seulement, nous voulons attirer l'attention de la génération actuelle sur la façon dont l'activité scientifique se pratique, surtout lorsque la dignité de l'homme n'est plus respectée. Alors, amener l'Afrique à se lancer dans la conquête de la place au sein du système de production des connaissances scientifiques doit la motiver à bousculer toutes les barrières et de se positionner pour pouvoir apporter sa contribution dans la marche du monde. Et il est clair que ce continent reste encore en friche dans plusieurs domaines, qui dispose tout le potentiel pouvant lui permettre de s'affirmer. D'où le grand intérêt à accorder aux savoirs dits « *endogènes* ».

Car, si les sciences actuelles ont irrésistiblement imposé un modèle de rationalité universelle, il ne s'ensuit pas comme le monde occidental l'a trop facilement cru et fait croire, que la société occidentale elle-même et ses valeurs soient-elles aussi, universelles et de ce fait, puissent servir de norme unique. La rationalité, qui devrait ainsi résulter d'une réelle intersubjectivité, ne peut désormais advenir que par la participation de tous et ceci, grâce à une convergence des rationalités jusque-là plurielles. A partir de là, l'Afrique est donc incluse dans ce débat pour lequel elle propose des paradigmes tout aussi universalisables. Et pour cela, même par orgueil, l'Afrique doit tout faire pour promouvoir et encourager une dynamique révolutionnaire qui lui permettra de transformer ses connaissances en savoirs, savoir-faire et savoir-être scientifiques. Car, l'utilité des savoirs dans une perspective de progrès humain et sociétal s'est toujours posée à toutes les sociétés du monde, et donc aussi à

l'Afrique. On fait de la science, de la recherche, des expérimentations, des découvertes, des innovations, des inventions pour le bien-être des hommes et le progrès de la société. Aussi, toute connaissance, tout savoir, en ce qu'ils apportent par ses innovations et ses inventions, des solutions concrètes aux besoins d'une collectivité.

Or, l'Afrique a des besoins qui lui sont propres en fonction de ses réalités, ce qui impose des approches, des méthodes, des logiques, des théories, des perspectives, une épistémologie, une ontologie et une téléologie qui soient tout aussi singulières et partant, particulières. La connaissance et les savoirs sont des outils d'existence et de vie, de lutte et de conquête, de positionnement et de domination en ce sens que la connaissance affranchit son détenteur et peut tout à la fois asservir l'autre. D'ailleurs, sur ce point, l'Afrique en sait quelque chose. C'est aussi pourquoi, la situation politique, économique, sociale et culturelle de l'Afrique aujourd'hui s'explique dans une large mesure par l'état de ses connaissances et de ses savoirs. Sachant qu'une approche endogène de la connaissance et des savoirs est une question de « *bon sens* », il est important de noter qu'avant de mobiliser les arguments politiques, idéologiques et stratégiques relatifs à la protection de notre identité africaine, à la sauvegarde et au remodelage de notre projet de civilisation, arguments d'une pertinence évidemment incommensurable, dans un contexte marqué par les velléités de recolonisation de l'Afrique, il faut bien admettre que la construction d'une ou des approches endogènes du savoir tombe sous le coup de la raison. Car, lorsqu'on fait de l'archéologie des savoirs, on se rend très vite à l'évidence que tout savoir est toujours situé. Il prend toujours naissance dans un contexte donné, dans une situation qui se veut particulière, à un moment singulier pour pouvoir apporter une solution à un problème précis. Et dans ce contexte, l'Afrique gagnerait à faire prévaloir toutes ses potentialités et cela permettrait un élargissement des approches méthodologiques dans le domaine d'expression du savoir. Car, il est clair que s'enfermer dans une méthodologie univoque voudrait également signifier, enfermer le savoir avec. C'est pourquoi, la nouvelle donne s'impose avec le principe d'ouverture et des démarches tout aussi plurielles afin de pouvoir relever le grand défi d'un réel qui ne saurait exclusivement se borner à la seule perception humaine, mais qui pourrait en même temps trouver sa source dans l'univers qui nous entoure. Ce qui se dégage dans cette nouvelle vision nous fait comprendre que, pour parvenir à expliquer ce que le monde et l'homme sont, il nous faut revoir la notion de rationalité qui aurait tendance à vouloir enfermer le savoir dans une méthodologie unique qui se veut alors fermée. Avec la naissance de ce qu'on pourrait appeler la philosophie

moderne, le concept de rationalité s'avère être au cœur dans l'élaboration et le déploiement de la connaissance.

Cependant, dans ce déploiement, il y a eu une sorte de liquidation des autres modes de représentation et d'analyse qui ne répondaient pas aux modèles scientifiques et techniques standardisés qui ont été définis par la culture occidentale. Pourtant, il convient de dire que si l'histoire de la philosophie se présente non pas comme un long fleuve, mais plutôt comme l'entrelacement de plusieurs fleuves et rivières ressemblant à des cordes ondulatoires, alors, l'on peut être tenté de penser, soit qu'il n'existe pas une méthode philosophique en tant que telle, soit que la méthode philosophique postulée est différente avec des méthodes plurielles, voire opposées. Or, tout ce qui existe ne peut pas être expliqué par les canons de la raison en tant que faculté de juger et de lier les êtres, les choses ou les rapports entre eux. C'est la raison pour laquelle Mutunda Mvembo laisse entendre que

*La multiplicité des méthodes inspire que les options méthodologiques s'imprègnent du fait de la pluralité des méthodes aussi bien en science qu'en philosophie, du parti qui peut être tiré de la spécificité de chaque méthode, de la complémentarité des méthodes et de leur articulation éventuelle dans le cadre d'une interdisciplinarité positive ou simplement de leur combinaison selon les exigences interdisciplinaires de la recherche.<sup>1</sup>*

La quête inlassable de la vérité dont se nourrit l'esprit humain par rapport à l'objectif commun, passe par des voies ou chemins qui se présentent comme des approches différentes et plurielles et qui permettent à la fin, un ordonnancement des doctrines et des systèmes de pensées. Il est donc pertinent de constater que chaque discipline se démarque le plus souvent des autres par la spécificité de son objet ainsi que de sa méthode. Chacune de ces disciplines scientifiques se voulant rationnelles, leurs méthodes se doivent d'être animées par des principes et des règles énoncés par la raison elle-même devenue un moyen de connaissance et en même temps, un instrument de puissance. C'est aussi grâce à cette raison que l'homme se trouve hissé au-dessus de tous les autres êtres de la nature, car, seul capable de penser le réel et l'irréel. Et penser à la fois le réel et l'irréel est par la même occasion, envisager une rationalité qui se veut dynamique et ouverte. Le réel se présentant de façon complexe, la raison est appelée à s'ouvrir à d'autres facultés humaines pouvant lui apporter quelques éclairages complémentaires. C'est donc reconnaître par-là que la nouvelle science est appelée

---

<sup>1</sup> Mutunda Mvembo, « Aspects méthodologiques de la philosophie africaine » in Collectif, *Problèmes de méthodes en philosophie*, Paris, Seuil, 1983, P. 170.

à rompre avec le dogmatisme afin d’embrasser la pensée critique laquelle se veut flexible face aux différentes réalités auxquelles elle est confrontée.

Or, depuis l’époque des Anciens, l’homme a été défini comme un être essentiellement rationnel et par-là, il a cherché à harmoniser le monde à sa guise selon les principes définis par sa rationalité. Grâce à la puissance de sa raison, l’homme a pensé un ordre cosmique qui a une influence positive dans son existence. Pourtant, la connaissance rationnelle s’est également plongée dans le même sillage que les autres types de connaissances qu’elle a prétendu supplanter à des mécompréhensions et à des illusions de tout bord. C’est pourquoi, prétendre simplifier le réel, c’est non seulement, occulter certains de ses multiples possibles, mais aussi c’est vouloir le détruire dans son ensemble. Définir par exemple l’homme comme étant essentiellement raison, c’est ignorer toute son homocité dans sa totalité. Car, en dehors de ses potentialités rationnelles et raisonnables, l’homme est aussi un être déraisonnable, puisque raison et déraison se côtoient mutuellement dans son être.

S’agissant de la raison, une nécessité s’impose ainsi à la réalité existentielle, celle de la présence de l’irrationnel dans le rationnel. La rationalité aveuglante a fait d’omettre tout le lien consubstantiel entre le rationnel et l’irrationnel ; entre la raison et la déraison ; bref, entre l’ordre et le désordre dans sa théorie de la connaissance en général et de la connaissance de l’homme en particulier. Et c’est à partir d’une rationalité ouverte qu’une brèche sapientielle nous est accordée. Toute pensée doit alors s’inscrire dans la logique de l’inachèvement, car, tout achèvement rationnel implique *ipso facto* une occultation qui n’est rien d’autre qu’un arraisonnement et donc un anéantissement du réel. C’est sans doute ce qui pousse Edgar Morin à développer le concept d’ « itinérance » qui d’après lui est un « *continuum reliant passé, présent et futur* »<sup>2</sup>. Pour lui, l’itinérance nous introduit dans l’ouverture et non dans la clôture de la connaissance.

Lorsqu’on fait recours à la pensée philosophique africaine, il se dégage que le savoir africain dans sa genèse représente un parcours initiatique dans la maîtrise de l’Être africain qui se vit le plus souvent de façon intuitive de l’intérieur, mais reste incontrôlé du dehors sur le plan rationnel, philosophique et scientifique. Il est clair que si la science se veut une recherche de la vérité, elle dispose donc d’une méthode de résolution des problèmes qui lui est propre avec des problématiques particulières à elle ; un domaine de validité propre et ses

---

<sup>2</sup> Morin Edgar, *Introduction à une politique de l’homme*, Paris, Seuil, 1965, P. 52.

propres initiés en ce sens que l'initiation est une forme de rationalité. Dans les temps anciens, l'initiation a marqué le point de départ de la conception d'une science efficace, progressive et même responsable.

Dans notre contexte actuel, la révolution technologique qui est liée à la structure ontologique de l'Homme, est un avènement en ce sens où nous assistons à l'apparition de nouvelles techniques de pointe qui facilitent le vécu de l'homme dans sa recherche du plein épanouissement. Elle est également un événement parce qu'un nouvel esprit, une autre mentalité et un nouveau style de vie s'imposent désormais et faisant autorité qui exprime la super-puissance de l'intelligence de l'homme et devient aussi un patrimoine pour l'humanité tout entière. Car nous assistons là à l'apparition des nouvelles techniques de pointe qui font développer un nouvel esprit et une nouvelle mentalité, différente de celle de l'époque où la science n'avait pas encore connu une révolution. Ici, la science est appelée à faciliter la réalisation de l'homme, à aménager le sentier qui mène à l'histoire. Elle apporte des transformations notoires, des innovations et informations fiables. Le rayonnement technologique actuel a atteint une vitesse de croisière où les appétits du goût jouissent d'une attention assez particulière des scientifiques. Ainsi, chercher à satisfaire tous ces appétits débouche à coup sûr sur une industrialisation très remarquable et dans tous les secteurs de la vie. Et dans cette logique, l'appareil technique semble remplacer l'être humain dans ses fonctions fondamentales, et à ce niveau, on court le risque de lui vouer un grand culte.

Les nouvelles générations de penseurs ou chercheurs africains sont cependant interpellées à réinventer la science pour participer à la construction des sociétés où l'être humain peut s'épanouir. Dans toutes les sociétés africaines qui doivent apprendre à vivre dans un état de dissonance cognitive, en soumettant les savoirs ancestraux à la confrontation, les nouveaux défis de la connaissance obligent à engager un débat sur les concepts qui déterminent les grilles d'analyse et les cadres de référence de l'activité scientifique. Alors, pour renouveler le regard sur l'Afrique, il s'agit de mettre en œuvre une science « *sans fétiche* ». La science est toujours en train de se faire par tous ceux qui sont chargés de l'authentifier. Jean Ladrière le précise très bien, lorsqu'il affirme que « *Le domaine de la connaissance scientifique se fragmente en sous-domaines dont chacun a sa spécificité et ses présuppositions propres.* »<sup>3</sup> Amener donc l'Afrique à conquérir sa place dans la production des connaissances scientifiques, c'est renverser la situation de domination actuelle des pays

---

<sup>3</sup> Jean Ladrière, « Sciences et discours rationnel », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Vol.14, 1972, P. 755.

du Nord, et en même temps, inviter les autres peuples non occidentaux à s'ouvrir sur une diversité de questions et de connaissances. C'est ainsi que les savoirs « *locaux* » ou « *endogènes* » doivent être considérés comme pouvant contribuer au développement des peuples. L'Afrique, à l'instar des autres continents, se préoccupe de son développement car, les Africains cherchent par tous les moyens à sortir de la situation de sous-développement économique, politique, et socio-culturel. Ceci conduira à repenser les technosciences de telle sorte qu'elles puissent répondre aux besoins appropriés des populations pour l'essor du continent. Dire qu'il est nécessaire de repenser les technosciences, c'est reconnaître de ce fait, qu'elles sont à la fois porteuses de prouesses et aussi qu'elles regorgent quelques méfaits qui portent un coup sur la vie, tant de la nature que de l'homme. D'ailleurs, la question des technosciences a divisé et continue de diviser les élites africaines, surtout dans la forme où elles se présentent et fonctionnent de nos jours. Pour les techno-optimistes, il est question que l'Africain s'approprie du « *secret* » de la puissance occidentale<sup>4</sup>. C'est donc dire pour eux que, le développement du continent africain passe nécessairement par la réévaluation du rapport de l'Afrique à la technoscience, surtout au regard des défis qui l'interpellent aujourd'hui afin de booster son émergence. Or, d'après les techno-pessimistes, il est dangereux de transférer les technologies occidentales en Afrique, ceci à cause, disent-ils, des multiples dérives causées par ces dernières sur le plan éthique et moral.

Or, partant de l'Egypte pharaonique et en nous référant au concept de la « *Maât* », nous voulons par-là nous fonder sur ce qui constitue la source originelle de la première grande civilisation que l'Humanité a connue. Par souci de mener une vie terrestre qui est moralement et politiquement bien vécue, les Egyptiens antiques ont affirmé l'omniprésence de la « *Maât* » dans le ciel ainsi que dans le cosmos. C'est dans cette logique qu'elle était le centre de l'éthique égyptienne. Sous sa plume, l'éthique égyptienne présente cette « *Maât* » synonyme de rectitude, de vérité, de justice et d'harmonie, en tant que valeurs qui sont à la base de la civilisation égyptienne. En effet, les valeurs morales sont dynamiques du moment où elles épousent également le dynamisme des sociétés elles-mêmes. Et en analysant l'histoire de la société égyptienne avec les autres peuples d'Afrique noire, il est établi que les Egyptiens antiques et les Négro-Africains d'aujourd'hui partagent un certain nombre de valeurs culturelles.

---

<sup>4</sup> Tel est le vœu exprimé par Marcien Towa de qui, nous empruntons cette assertion dans son livre intitulé *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1970, P. 40.

Aussi, le contexte égyptien dans une certaine mesure, est dominé par la longue tradition théologique. C'est pour cette raison que la pensée rationnelle africaine porte encore une enveloppe avec une forte propension mystique. Mais, en réalité, en parcourant notre histoire, il se dégage que la philosophie pharaonique se trouve aujourd'hui quasi-absente dans la pensée contemporaine, du fait de la rareté des documents historiques pouvant donner des traces de ladite philosophie. Une chose est sûre, le problème de l'existence ou de la non-existence de la philosophie africaine de nos jours, est devenu une forclusion. En plus de cela, il faut relever que la philosophie commence bel et bien avec l'Égypte antique. Pour s'en convaincre, Marcien Towa affirme que « *Les textes disponibles permettent d'affirmer l'existence d'une authentique philosophie qui a fleuri sur les bords du Nil* ». <sup>5</sup> Cette référence à l'Égypte antique nous permet d'analyser les problématiques qui répondent aux enjeux de la philosophie. La référence à la pensée égyptienne est également motivée par les multiples crises auxquelles le monde en général et le continent africain en particulier font face.

Par le truchement de cette référence, il nous semble judicieux de relever les trois faits qui ont présidé à l'éveil de la pensée philosophique en Égypte pharaonique. D'abord, nous avons le moment de l'invention de l'écriture égyptienne qui apparaît en même temps que l'unification du pays et a donné une grande impulsion à la vie intellectuelle. Ensuite, nous avons enregistré les multiples changements socio-politiques survenus à la même période de l'invention de l'écriture, ceci à travers la rationalisation et la réflexion opérées dans la gestion des cités. Enfin, il y a le désir de rendre pratique toutes les activités spirituelles qui ont permis de mettre sur pied la science, la technique et bien-sûr les arts. De là, il se dégage que la philosophie devient un instrument utilisé pour la transformation de l'homme, de la nature et du cadre socio-politique. Selon Marcien Towa, la « *Maât* », en tant que « *valeur centrale* » s'avère une notion plurielle, complexe et assez dense. Ainsi, elle peut être étudiée dans plusieurs domaines de la vie. Car dans le domaine religieux, elle est considérée comme une déesse coiffée de deux plumes qui symbolisent d'une part, la vérité et d'autre part, la justice. Elle est gardienne des valeurs religieuses, étant « *fille de Rê* », elle veille également au respect de la tradition. Sur le plan cosmique, elle représente la raison agissante qui garantit pour ce fait, l'ordre cosmique. Au plan socio-politique, elle symbolise le principe même de l'égalitarisme. A ce sujet, elle doit être incarnée par le pharaon puisqu'elle est la raison métaphysique et l'outil du Pharaon. « *Maât* » aura donc un pied sur la nature et un autre sur le social. Pour Marcien Towa,

---

<sup>5</sup> Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979, P. 32.

*Cette notion dense et complexe désigne l'ordre cosmique, social et intérieur. Sur le plan physique, la Maât est exactitude, mesure correcte ; sur le plan social et éthique, elle est vérité, justice et ordre. (...) La Maât s'impose donc comme un devoir : pour le roi, devoir de maintenir ou de restaurer dans la vie sociale l'ordre, la justice, le droit, pour le particulier, devoir de respecter la justice et l'honnêteté dans les rapports avec autrui ou comme effort de contrôle de ses propres passions pour acquérir la maîtrise de soi et la bonté. La Maât se présente comme une valeur fondamentale.<sup>6</sup>*

Avec la rationalisation dans tout ce que l'homme peut poser comme acte, la philosophie devient donc le guide de toute action individuelle ; elle est un « *art de vivre* » permettant à l'homme d'assumer son existence. Elle apparaît comme une recette désirable de l'existence humaine. Elle s'avère également un phénomène culturel ayant pour but d'exprimer au mieux, la vision du monde d'un peuple. La pensée scientifique dans toute son appréhension connaît de multiples mutations qui influencent, d'une manière ou d'une autre, l'élaboration de la connaissance. En effet, pour les rationalistes, la raison est la seule faculté permettant d'acquérir la connaissance et de parvenir à « *quelque vérité* ». C'est pourquoi, la science, s'appuyant sur ce principe, est sous-tendue par la fermeture de ses principes d'investigation. Elle devient par-là rigide dans la mesure où, elle répond à un canevas bien tracé, partant de l'observation, l'hypothèse, l'expérimentation pour parvenir au résultat. Alors, en cherchant à étendre ses critères de validité de la connaissance à tous les domaines et dans toutes les aires, la rationalité scientifique prétend tout expliquer. Et cette prétention s'apparente donc à un despotisme qui règnerait dans un monisme universaliste ayant une allure impérialiste, dictatoriale et dogmatique. C'est pourquoi, il est important aujourd'hui de passer de la rationalité close et figée dite universelle, à la rationalité ouverte et dynamique et partant, particulière. Et la philosophie, dans ce contexte, s'appréhende comme un effort de saisie de l'existence humaine, cherchant à lui donner un sens. Elle doit pouvoir percer les mystères du monde.

La raison, considérée comme moyen de connaissance est devenue un instrument de puissance dans la mesure où toute pensée ou action « *normale* » se dit rationnelle, c'est-à-dire, est celle qui obéit aux principes et règles énoncés par la raison qui jouit du monopole de la puissance. C'est d'ailleurs cette puissance, qui, d'après Michel Henry, a permis à la raison technoscientifique de changer la face du monde, et de provoquer en même temps, l'effondrement considérable des valeurs. C'est dans ce sens que Dominique Janicaud parlera de la « *raison dominatrice* » et dogmatique. Vue sous cet angle, la raison est une entité

---

<sup>6</sup> *Ibid*, PP. 28-29.

impérialiste qui cherche à s'imposer partout et à tous les niveaux, alors même qu'il est nécessaire aujourd'hui de la repenser pour pouvoir la débarrasser de son dogmatisme et surtout de sa « *déraison* »<sup>7</sup>.

De plus, l'idée d'universalité absolue dans l'organisation et le développement de la science, est une idée qu'il faudra réévaluer parce qu'elle ne peut plus fonctionner à travers l'épistémologie ouverte. Avec les penseurs tel que Descartes, l'homme devient un sujet universel qui est capable de tout connaître par le biais de la raison. Cette raison devient donc une faculté de l'homme qui l'installe dans une situation où il serait le seul à pouvoir penser le réel et l'irréel. Dans sa posture impérialiste, l'Europe a pensé qu'elle était la seule aire culturelle à avoir le privilège et le monopole de la pensée, et de surcroît de la philosophie. Or, sa rationalité à prétention universelle a des facettes fixistes qui ne lui permettent pas toujours de tout expliquer. C'est pourquoi nous pensons qu'il est nécessaire de la dépasser afin de mieux appréhender ce que doit devenir la pensée actuelle qui ne doit plus s'enfermer dans les carcans d'une rationalité en mal d'efficacité devant certains phénomènes qui, pourtant, ont une certaine influence dans le monde. Il nous importe dès lors de faire recours à une rationalité ouverte et dynamique qui pourrait faciliter l'appréhension du réel, lequel se présente dans un aspect complexe. Seulement, l'idée d'une raison ouverte et dynamique ne nous conduit-elle pas au relativisme tous azimuts ? La problématique de la raison ouverte et plurielle, pour saisir la complexité constitue-t-elle un défi à la rationalité dominante ? Si la rationalité est plurielle, sa forme technoscientifique peut-elle être unique ? Peut-on dire sans risque de se tromper que la raison unique s'avère aujourd'hui dépassée ?

La philosophie, en tant que recherche d'une forme d'universalité dans la pensée humaine est une quête du sens de l'être, de par son essence, son émergence dans le monde ainsi que sa destinée. En effet, la rationalité qu'elle développe est le pilier qui pose au sein de l'activité scientifique contemporaine, une plus grande ambivalence qui mérite d'être relevée. Ici, la science se présente déjà comme un champ nouveau qui oscille entre le déterminisme et l'indéterminisme ; entre la certitude et l'incertitude ; bref, la science est devenue complexe. C'est dire qu'elle doit également rompre avec le dogmatisme empirique d'antan pour renouer avec la pensée critique qui ouvre une brèche où la science est en interaction avec le monde ainsi que ses différentes composantes. A partir de là, l'idée de complexité émise permet de développer un nouveau type de rationalité qui n'est plus essentiellement close ou figée avec

---

<sup>7</sup> Terme emprunté à Pius Ondoua, « Raison plurielle » et humanisme de l'avenir », in *Annales de la FALSH*, UYI, vol.6, nouvelle série, 1<sup>er</sup> trimestre, 2007, P. 15.

des facettes fixistes, mais alors celle qui est ouverte et dynamique. Cette complexité se situe au croisement entre le relativisme idéologique, épistémologique et subjectif. Pour Paul Feyerabend, « *Si nous voulons comprendre la nature, si nous voulons maîtriser notre environnement physique, nous devons nous servir de toutes les idées, de toutes les méthodes et non pas seulement d'une sélection de quelques-unes d'entre elles.* »<sup>8</sup>

A cet effet, le rationalisme classique qui procédait par une approche essentialiste de la raison, en la valorisant comme étant la seule faculté capable de connaître ou de fournir des connaissances à l'homme, ceci aux dépens de son expansion vers la saisie du réel, se verra remplacé par la science contemporaine qui exige un dialogue permanent entre la conscience et le monde, pour pouvoir revisiter la rationalité, afin de mieux appréhender le réel scientifique et toute l'étendue de son opérationnalité. La raison étant considérée comme la seule faculté de connaissance, a poussé l'homme à se comporter comme l'être de puissance sur tous les êtres créés de l'Univers. Dans le souci de comprendre que la philosophie consiste à définir une orientation dans la vie de l'homme, nous pouvons dire que l'urgence actuelle est de réfléchir de façon permanente sur le réel et tout ceci dans une méthode ouverte, grâce à une raison qui n'est, ni close, ni figée, mais grâce à une raison qui se veut dynamique et ouverte, se déployant pour appréhender la complexité du réel. C'est donc dire que la raison sur laquelle s'appuient les penseurs pour expliquer tel ou tel phénomène, présente plusieurs facettes ou possibilités. Ainsi, bien que la philosophie vise l'universel dans son fond, elle est d'abord une création circonstancielle et personnelle d'un homme dans la mesure où elle naît d'une situation angoissante, ou du moins d'une situation de l'homme qui se trouve devant des difficultés existentielles. La notion de l'universalité de la philosophie est donc à questionner puisqu'elle n'est jamais atteinte définitivement, car la théorie de la connaissance s'élabore toujours dans un processus où l'homme dispose de plusieurs facultés pouvant lui permettre d'acquérir toutes les connaissances possibles. L'homme, dans cette perspective, reste donc toute une mine de facultés qu'il doit seulement mettre en fonction ou en éveil. Et là, prétendre que la raison est la seule faculté de connaissance, n'est rien d'autre que manifester un certain orgueil et même une ignorance qui pourrait se situer dans une illusion notoire.

Au lieu de considérer toutes les composantes de l'homme, l'on se focalise uniquement sur l'esprit qui est capable de penser. C'est dans cette logique que l'Occident qui a développé une anthropologie à tendance moniste où seul l'esprit compte aux dépens du corps, s'est

---

<sup>8</sup> Paul Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979, P. 38.

arrogé le titre d'être la seule aire culturelle capable de réfléchir. A cet effet, le dogmatisme rationnel est devenu par la même occasion, une valeur culturelle en Occident, puisqu'il prône le primat de la raison sur le sentiment et fait valoir un esprit prométhéen sur la nature. Seulement, il convient de signaler que cela ne se justifie plus avec l'épistémologie ouverte qui renouvelle la pensée scientifique et qui tient compte des perturbations, des erreurs et imprécisions qui se dégagent dans la démarche scientifique. D'ailleurs, comment comprendre que le concept d'universel soit conçu à partir d'une seule aire géographiquement et culturellement située ? Face à cette préoccupation, Jean-Marc Ela laisse entendre qu'« *il importe de repenser une science qui ne serait plus unique mais variable en la restituant dans le champ plus vaste des formes concrètes de la connaissance* ».<sup>9</sup>

C'est dire que la raison a engendré d'elle-même la critique qui l'a entraîné à son « *auto-affection* », à sa « *destruction* » et elle s'est ouverte, par la même occasion, aux différents visages qu'elle présente. Cette raison est devenue presque polémique, en créant en l'homme une situation où il y a nécessité de la repenser, de la corriger s'il en était besoin et de l'orienter vers une posture où elle est en dialogue permanent avec elle-même et les autres facultés humaines. Dominique Janicaud, dans un texte écrit : « *La raison s'avère polémique, en elle-même et dans sa relation à l'être* »<sup>10</sup>.

Parlant donc de l'Afrique dans le processus de production des savoirs, il faut relever que l'image sapientielle de toute la métaphysique africaine, surtout dans l'aire bantoue a une certaine originalité historique qui remonterait dès l'aube de la civilisation, du fait que, si la première civilisation de l'humanité fut celle de la vallée égypto-nubienne qui était africaine, précisément bantu-soudanienne, par conséquent, la culture africaine avec tous ses bagages conceptuels a une originalité certaine qui constitue son identité dans l'histoire. C'est donc dire que la sagesse traditionnelle africaine a sa genèse dans la vallée égypto-nubienne, qui fait que la culture traditionnelle des Bantu-Soudanais n'est rien d'autre que la sagesse ancienne de l'Egypte antique ou pharaonique et qui serait propagée dans tout le continent africain.

En effet, la culture traditionnelle est donc une transmission orale, initiatique ou même ésotérique, mais, il est judicieux de dire que toute transmission n'est pas nécessairement philosophique. C'est plutôt ce qui se transmet qui peut avoir un caractère ou un sens

---

<sup>9</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2007, P. 134.

<sup>10</sup> Dominique Janicaud, « L'autocritique de la raison dialectique et dénégation », in *Herméneutique et ontologie, mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Albin Michel, 1991, P. 55.

métaphysique. Pour cela, la culture philosophique traditionnelle est contenue dans les différents mythes, dans les légendes et tous les récits qui sont accumulés au fil des siècles par des ancêtres qui les transmettent aux générations futures. Et celles-ci, à leur tour, y apportent quelques modifications à travers les multiples interprétations en fonction des visions conceptuelles et en tenant compte de l'influence du milieu naturel, anthropologique et même sociologique.

Partant de l'Égypte antique, sa pensée nous permet de comprendre des problématiques qui obéissent, non seulement aux enjeux réels de la philosophie, mais également, qui sont d'un intérêt capital pour l'homme africain de tous les temps. D'ailleurs, toute pensée subirait en quelques sortes l'influence de son environnement géographique, historique, linguistique, anthropologique, sociologique, voire religieux.

C'est ainsi qu'au plan géographique, l'Égypte est considérée comme un pays au climat désertique, situé au Nord-Est du continent africain. A cet effet, elle s'affirme à la fois comme un « *Don du Nil* » et comme une « *Œuvre de l'homme* »<sup>11</sup>. C'est dire que, l'Égypte est un « *don du Nil* » dans la mesure où ce fleuve fut à l'origine de la naissance du sol égyptien. Bien plus, la plus remarquable preuve, est que, ce fleuve a suscité et motivé en l'homme un esprit de créativité qui l'a amené à élaborer une grande civilisation que le monde n'avait pas encore connue. Il se trouve que la grande pensée ou réflexion de l'homme égyptien fut galvanisée par la rude adversité du Nil en vue de trouver des solutions aux multiples problèmes qui lui faisaient rencontrer la complexité dudit fleuve.

Au plan historique, l'histoire égyptienne se conçoit selon deux méthodes de classement à savoir : celle du prêtre égyptien Manéthon qui se servit de la langue de l'envahisseur pour écrire l'histoire de son peuple ; et selon la méthode qui partage toute l'histoire égyptienne en trois périodes principales. Ces différentes périodes sont désignées sous les vocables : Ancien Empire, Moyen Empire et Nouvel Empire.

D'après le contexte linguistique, l'égyptien comme langue faisait partie de la famille des langues « *chamito-sémitiques* » qui se déclinent en cinq synchronies encore appelées états de langues. Parmi ceux-ci, nous avons l'ancien égyptien ; le moyen égyptien ou l'égyptien classique ; le néo-égyptien ou la langue populaire ; le démotique c'est-à-dire la langue des

---

<sup>11</sup> D'après les propos de Bohême et Forgeau.

documents de la vie courante, des activités administratives ; le copte à savoir la langue des lettrés et des prêtres des temples égyptiens. Mais toutes ces grandes familles langagières avaient d'autres petites déclinaisons langagières.

Au plan religieux, il faut signaler que la religion égyptienne reste ancrée dans le cœur et les schèmes mentaux des Egyptiens, en ce sens qu'elle occupe une place importante dans l'élaboration de toute la pensée égyptienne, et dans la vision du monde du peuple égyptien. C'est pourquoi, la religion apparaissait à cette ère comme une dynamique car chaque nome ou province louait une divinité spécifique. C'est ce que précisent ces auteurs :

*On peut considérer comme à peu près certain qu'à l'origine il n'existait pas en Egypte, une religion commune à tout le pays [...] celui qui ressentait le besoin d'une aide supraterrrestre s'adressait plutôt à une divinité plus proche de lui, au dieu de sa ville. Toutes les localités qu'elle que fut leur importance possédaient une divinité particulière honorée par leurs habitants mais par eux seulement.*<sup>12</sup>

C'est ainsi qu'au plan politique, l'Egypte avait à sa tête, un Pharaon, Roi souverain qui était l'incarnation de Dieu sur terre, auquel il rendait compte de la gestion des affaires étatiques. Il assurait également l'accomplissement du culte et il jouait le rôle de l'intercesseur entre les dieux et les hommes. Dans l'exercice de ses fonctions, il était considéré comme le régulateur, puisqu'il garantissait la prospérité, la justice, la victoire à la lumière de la « *Maât* », en tant que principe de la justice, la vérité et l'ordre. Le Pharaon était donc le fils de Rê. Dans la vie des Egyptiens, la religion ne constituait nullement un « *Obstacle épistémologique* »<sup>13</sup>. Au contraire, il se présentait une relation étroite entre la religion et la science en ce sens qu'il s'agissait d'un système cohérent où chaque élément avait son apport conséquent. En faisant recours dans l'Egypte antique, il se dégage que la religion s'intégrait dans la vie de ce peuple, et elle exerçait une certaine influence dans l'élaboration des structures politique, sociale et même économique de ce pays.

Bien que dans l'Egypte pharaonique, on parlait beaucoup de la mentalité magique, il faut dire que les Egyptiens étaient convaincus de la loi de causalité dans toute parole ou action qui produisait un résultat déterminé. C'est pourquoi, il y a eu l'émergence de certaines Ecoles de Médecine, en relation avec quelques sanctuaires d'Atoum. Cela démontre à suffisance qu'il fallait faire usage d'une raison ouverte pour mieux saisir les réalités divines et appliquer des théories scientifiques. C'est dans cette perspective que, dans l'ontologie africaine,

---

<sup>12</sup> Adolf Erman et Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1986, P. 329.

<sup>13</sup> Terme emprunté à Gaston Bachelard.

l'homme est considéré comme un être dynamique qui se trouve en relation avec Dieu, avec l'espace et le temps, c'est-à-dire avec la Nature. Ainsi, s'inscrivant dans cette lancée, Robert Ndébi Biya pense que l'« *Homme s'est multiplié, l'Homme est une force cosmique car il fait partie du cosmos.* »<sup>14</sup> L'homme, sur ce plan, doit être appréhendé sous la dimension plurielle, allant jusqu'à neuf composés d'après certaines cultures négro-africaines. Et il faut savoir que ces différentes instances ne constituent pas des parties de l'homme, mais plutôt représentent chacune, l'homme lui-même. C'est un être se présentant sous plusieurs aspects qui définissent les multiples visages de ce dernier sans pour autant le réduire à cela. C'est fort de ce constat que Pierre Meinrad Hebga laisse entendre que : « *Le pluralisme s'impose donc à lui inexorablement.* »<sup>15</sup>

La question de la raison plurielle se trouve aujourd'hui une problématique nouvelle dans le sens de saisir la complexité du réel, et s'avère ainsi un grand défi face à la rationalité dominante avec des facettes de la fixité et de l'univocité. C'est le fait de l'univocité de la raison que l'Occident s'est arrogé le titre de référence du monde à partir duquel les normes se constituent. Ladite raison devient elle-même valorisée et c'est elle qui définit toute chose ; pour cela, elle ne saurait être pensée que selon les règles dites rationnelles qui sont des normes suprêmes et universelles. Cependant, pour mieux cerner la quintessence de notre travail, il est judicieux de savoir : qu'est-ce que la rationalité ? Pourquoi envisager une rationalité qui se voudrait ouverte ? Bien plus, qu'est-ce qui justifierait le postulat d'une rationalité ouverte en Afrique à l'ère des technosciences ? La raison analytique qui se veut normative est-elle toujours capable et suffisante à expliquer la totalité du réel ? La réalité se présente-t-elle selon le champ visuel défini par les canons édictés par la raison ?

A ces différentes questions, il est évident que tous les phénomènes jusqu'ici, ne nous sont pas expliqués rationnellement, ou tout au moins, n'obéissent pas encore aux principes édictés par la science. C'est pourquoi, il nous semble pertinent d'envisager une raison qui soit ouverte et disposée à s'investir dans la saisie de la complexité du réel. La notion de « *raison ouverte* » nous installe donc dans une dialectique qui ferait que cette ouverture de la raison nous amène à envisager un système où la rationalité ne saurait être unique, mais plurielle. Comme le précise Pius Ondoua : « *C'est donc une véritable dialectique de la raison qu'il*

---

<sup>14</sup> Robert Ndébi Biya, *L'être comme génération. Essai critique d'une ontologie d'inspiration africaine*, Strasbourg, Cérit, 1995, P. 169.

<sup>15</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, P. 83.

*s'agit : une dialectique qui ne saurait absolutiser ni l'identité, ni le tiers-exclu, ni la non-contradiction.* »<sup>16</sup>Cette dialectique s'impose dans ce sens que la raison, qui se présente comme une faculté est également comprise comme la capacité transcendante de l'homme à partir de quoi, il norme sa pensée et sa vie. Dans cette logique, elle devient un instrument qui restitue le réel tel qu'il est. Elle est donc l'élément qui systématise la connaissance et systématise toute pratique. A partir de là, la raison analytique la plus valorisée ne serait-elle pas en train de phagocyter la raison analogique à travers son idéologie positiviste qui affirme avec assurance la supériorité de la civilisation technoscientifique ? Pourtant, il ne faudrait pas minimiser les apports anthropologico-culturels des visions du réel et du rationnel dans les autres cultures. Voilà pourquoi, il nous semble nécessaire d'éviter toute fermeture ou clôture d'un volet ou d'une forme de la rationalité sous le seul prétexte de la puissance qu'elle produirait. Car, comme l'affirme Pius Ondoua : « *Dans toute culture existe une obligation de recherche de maîtrise du réel, de la vie, de la nature.* »<sup>17</sup> Ce qui ouvre le débat sur le dépassement de la raison unique qui se veut universelle, vers une raison plutôt plurielle. De façon sournoise et dans un constructivisme élaboré, on a laissé croire que l'Afrique c'est l'apanage du « traditionnel », exprimant un certain passéisme, voire, un arriérisme qu'il s'agissait de rectifier, à tout prix et à tous les prix. A partir de là, l'opposition tradition et modernité va prendre les contours d'une négation civilisationnelle dogmatique savamment alimentée par l'hégémon euro-péo-centrique. Or, il s'agit de deux paradigmes de sociabilité et de socialisation distincts qui peuvent comporter des points de convergence qui ne sauraient néanmoins, justifier l'uniformisme impérialiste que cache la mondialisation prédatrice des sociétés non européennes à travers une occidentalisation tous azimuts.

---

<sup>16</sup> Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire ». Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010, P. 43.

<sup>17</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, T2, Paris, L'Harmattan, 2009, P. 208.

**PREMIERE PARTIE**  
**L'AMBIVALENCE ENTRE LA RATIONALITE**  
**SCIENTIFIQUE ET LA DIVERSITE CULTURELLE**

## **Introduction partielle**

En se fondant sur le déploiement de la science, il se dégage que l'un des principaux objectifs de ladite science consiste à montrer que l'intelligibilité du monde est fonction de la raison humaine. C'est dire que la tentative de compréhension rationnelle a, de façon générale, une histoire, laquelle se trouve intimement adossée à celle des sciences, mais aussi à celle des techniques et surtout de la philosophie. Cependant, cette histoire, même si l'on a de plus en plus tendance à la confondre avec celle de l'Occident, ne saurait être complète si l'on ne prend pas en compte, d'une part, les apports des autres aires culturelles, et d'autre part, en dehors de la spécificité des systèmes conceptuels, la nécessaire « transmission » des cultures et fondamentalement des savoirs scientifiques.

La science dite contemporaine n'étant, ni le fruit d'une seule civilisation fut-elle impérialiste, parce que n'ayant pas le monopole de la raison, ni même la conséquence d'une seule et même histoire, il faut dire que la construction de la rationalité dans l'histoire du monde et surtout celle des sciences ne saurait être arrêtée, bien au contraire, elle reste et demeure ouverte. D'ailleurs, de nos jours, on pourrait dire qu'elle a ouvert un vaste champ de problèmes philosophiques liés à sa nature même. Or, vue d'ailleurs, l'histoire de la rationalité occidentale s'est confondue avec une certaine posture « coloniale » de l'intelligibilité qui se présente sous plusieurs aspects allant de la théorie de la connaissance, à l'action pratique, en passant par l'éthique, l'esthétique, la communicabilité des connaissances et enfin, la création scientifique. Et c'est cette civilisation technoscientifique qui a fait émerger une posture coloniale du monde occidental, faisant renforcer par la même occasion, l'idée d'une univocité de la rationalité ainsi que l'idée d'une infériorisation des autres cultures.

# CHAPITRE I

## LA CONVERGENCE DES RATIONALITES

L'ère de la mondialisation actuelle ainsi que l'histoire ancienne des hommes manifestent la pluralité des modes socioculturels dans le déploiement de la raison. Ainsi, la rationalité, qui devrait résulter d'une réelle intersubjectivité ne peut désormais advenir que par la participation de tous et par une convergence des rationalités qui sont plurielles. Si les sciences de façon générale ont imposé un modèle de rationalité universelle, il ne s'ensuit pas, comme l'idéologie occidentalocentriste l'a fait croire que, la société culturelle occidentale et ses valeurs soient, elles aussi universelles et par-là, puissent servir de norme unique. Voilà pourquoi, il semble être une question de « *bon sens* » en envisageant une approche endogène de la connaissance et des savoirs, parce que l'archéologie faite sur les différents savoirs démontre que toute connaissance ou tout savoir est toujours situé. Ces savoirs et connaissances prennent toujours naissance dans un contexte donné, dans une situation particulière, à un moment singulier pour pouvoir résoudre un problème précis. Mais, par les exigences d'expérimentation et de dissémination, les solutions découvertes ici et là, prétendent à la généralisation. Dans cette lancée, l'Afrique doit promouvoir et encourager une dynamique révolutionnaire qui lui permettra de transformer ses connaissances en savoirs et en savoir-faire scientifiques. L'utilité des savoirs dans une perspective de progrès humain et sociétal s'est toujours posée à toutes les sociétés du monde. On fait des expérimentations, des découvertes, des innovations, des inventions, bref de la recherche scientifique pour le bien-être des hommes et le progrès de la société. Ici, l'objectif pour toute connaissance ou tout savoir étant d'apporter des solutions concrètes aux besoins d'une collectivité, l'Afrique a des besoins qui lui sont propres, ce qui impose des approches, des méthodes, des logiques, des théories, des perspectives, une épistémologie, une ontologie et une téléologie qui lui sont aussi singulières. Il est vrai que la connaissance affranchit son détenteur, mais elle peut aussi asservir l'autre.

L'humanité se trouve dans une situation où elle requiert une repensée fondamentale et même structurale de son bassin socioculturel. Il convient de reconnaître que chaque civilisation, à un moment donné de son histoire ou de son évolution, a son côté « traditionnel » et son pendant qu'est la « modernité ». Les deux sont ontogéniquement indissociables. L'humanité des peuples pourra toujours s'exprimer pleinement et même

qualitativement, aussi bien dans un schéma dit traditionnel que celui dit moderne, quoique ce dernier tende à s'universaliser rapidement. Alors, au lieu d'une raison ayant une facette unique, il nous semble pertinent de s'inscrire dans une perspective de la raison plurielle, laquelle doit déboucher au dépassement de l'instrumentalisme positiviste qui exprime le triomphe de la rationalité technoscientifique et opératoire. C'est dans cette perspective que Pius Ondoua précise : « *Il s'agit de la mise en question(s) de la raison unique, à partir d'une critique de l'idéologie positiviste d'une raison essentialiste, fixiste et éternitaire [...] »*<sup>18</sup>. Il est de plus en plus avéré que si la rationalité est une, ce sont ses modes d'apparition et d'appréhension qui sont pluriels. De ce fait, la rationalité ouverte contribuera à ce que les structures de nos représentations mentales soient transformées, ou même modifiées, afin de comprendre que ce qui est impensable dans une aire culturelle, peut avoir un sens, voire constituerait même un champ d'interrogation et d'investigation réflexives dans une autre culture. D'une façon générale, c'est dans une forme organique que les contenus scientifiques sont tissés à travers les matériaux issus de diverses cultures et assimilés dans les constructions rationnelles. C'est aussi à partir des histoires diverses qui sont partagées ou pas entre les peuples dans leurs différents rapports au monde qu'il faudrait comprendre toute la complexité du problème. Il se trouve que l'exigence d'un statut épistémologique universel de la science ne peut plus être satisfaite de la manière la plus simpliste, du fait qu'elle ne peut plus fonder son autorité cognitive et même sociale sur sa parenté à l'ordre naturel.

Pour tout dire, il apparaît dorénavant que l'universalisme scientifique, qui a pris son sens selon l'idéologie positiviste dans l'enracinement culturel occidental de la science contemporaine, doit prendre corps, non seulement dans une sorte d'élargissement du champ d'étude du savoir, ceci à travers l'étude d'autres disciplines, mais encore dans une sorte d'approfondissement des logiques qui sont propres aux autres univers dans leurs différences. En d'autres termes, la science d'aujourd'hui n'a véritablement d'avenir que si elle est capable, d'une part, d'élargir le champ de la rationalité et, d'autre part, de l'approfondir. Sous cet angle, elle pourra approcher l'intelligibilité profonde du monde et, participer au plein développement des sociétés. Les savoirs qui nous viennent d'autres espaces culturels sont susceptibles de renouveler les débats scientifiques ainsi que les différentes approches du réel. Voilà pourquoi, la connaissance scientifique ne doit pas être une sorte de système logique fermé, lié à des catégories fixistes ou figées, mais au contraire, quelque chose qui bouge, qui

---

<sup>18</sup> Ondoua, Pius, *La raison unique du « village planétaire »*. Mythes et réalités de la mondialisation, Paris, L'Harmattan, 2010, P. 16.

change, qui évolue, et reste ouvert. C'est dire que l'activité scientifique n'est pas géo-centrée, puisque la science est le patrimoine commun de l'humanité ; plutôt, elle se nourrit des cultures au contact desquelles, elle se déploie. L'histoire des sciences comme celle de la « *rencontre des rationalités* » ne peut alors être que l'histoire des connaissances ou des savoirs qui, à travers le temps et l'espace, s'inventent, se transforment, s'appliquent et se modifient, réfléchissant sur elles-mêmes par la pensée critique et philosophique et par l'interpénétration avec d'autres instances culturelles.

## **I- De la question de l'universalité de la rationalité**

En posant la question de l'universalité de la rationalité, l'enjeu en exergue est de montrer que, la méthode rationnelle, née des formes poétiques, et surtout mythiques, a étendu toute son emprise impériale à travers le monde pour se présenter ainsi comme la source ou même le principe unique permettant d'expliquer et de comprendre les phénomènes. C'est donc dire que, la raison évoquée ici, joue un rôle capital, parce qu'elle permet de combiner des propositions et des concepts. Elle est la faculté de discernement du bien et du mal, du vrai et du faux. A cet effet, André Lalande la définit comme « *Faculté de connaître d'une vue directe le réel et l'Absolu, par opposition à ce qui est apparent ou accidentel* »<sup>19</sup>. De son étymologie latine « *ratio* », le terme « *raison* » se rattache à celui de « *calcul* » et de « *rapport* ». Ce terme désigne donc la faculté pensante et son fonctionnement dans l'homme. C'est ce qui lui permet de connaître, de juger et d'agir conformément à des principes édictés. La philosophie qui se veut la recherche d'une forme universelle dans la pensée humaine, soulève la question de la rationalité« universelle », laquelle se pose ainsi avec acuité. En convoquant par exemple Aristote pour qui, la philosophie est la science des « *causes premières et des principes premiers* », nous pouvons admettre que la raison vise l'universel. Pour René Descartes, la raison est la seule chose au monde qui peut nous conduire à la vérité. C'est la raison pour laquelle, il reconnaît dès l'entame de son livre que « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »<sup>20</sup>. La raison, en tant que faculté pensante est liée à l'âme et s'oppose de ce fait au corps. Elle reste également opposée à toutes les autres formes de connaissances qui n'ont pas été examinées par elle. D'après lui, l'homme est considéré comme sujet universel parce qu'il est capable de tout connaître grâce à la raison. Il déclare ainsi l'universalité et l'identité de la raison en toute personne. C'est dans cette logique qu'il

---

<sup>19</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1926, PP. 880-881.

<sup>20</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Nathan, 1981, P. 34.

est considéré comme le père du Rationalisme. En effet, sa philosophie fonde un idéal d'émancipation du sujet qui rompt avec l'ordre ancien, c'est-à-dire, l'Ecole scolastique. La légitimité de son discours vise la foi en la raison connaissante. Ici, la raison est la seule voie à fournir la vérité à l'homme. Elle devient une puissance normative, tant pour la pensée que pour la pratique, tout en s'inscrivant désormais dans une linéarité.

D'après Friedrich Hegel, l'esprit vise à « *saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison* »<sup>21</sup>. A la suite de Hegel, nous pouvons dire que l'esprit, c'est la raison ou, d'après Descartes, est le « *bon sens* » et constitue la faculté de connaissance. Il n'est plus question de se soumettre aux lois édictées par les dieux. Les Stoïciens à leur tour, développaient également une philosophie à tendance universelle, en présentant une vision intégrée du monde qui, est gouverné par le « *logos* » ou la raison naturelle. Car tout ce qui arrive à l'homme à travers la nature s'explique par ce « *logos* ». La raison doit s'affranchir des mailles de la religion, pour se déployer librement dans le processus de la connaissance. Alors, ses réflexions tirent leur origine dans « *la reconnaissance de l'autonomie du sujet qui revendique la seule autorité de la raison en matière de connaissance* »<sup>22</sup>. Le fait d'ériger cette raison comme la seule instance humaine permettant d'appréhender le réel, a poussé le rationalisme classique à la considérer comme étant absolue. D'ailleurs, l'on peut dire que le maître-mot de la rationalité classique occidentale se résume à l'unité, au-delà de la différence, la diversité, voire même la complexité. Dans l'analyse de l'être humain, cette unité, mieux, cette substance a pris le nom d'esprit ou d'âme. Pour les rationalistes, la raison est la seule faculté permettant d'acquérir la connaissance et de parvenir à la vérité. C'est pourquoi la science classique qui s'appuie sur cette méthode est restée sous-tendue par la fermeture de ses principes d'investigation. Par exemple, chez René Descartes, le cadre d'opération de sa méthode s'avère étroit. C'est ainsi que pour élaborer sa théorie de la connaissance, il est amené à révoquer en doute, toutes les choses qui ne répondaient pas à ce schéma. La science qui obéit à ce canevas bien tracé par les principes rationnels est donc rigide, et tout ce qui n'obéit pas à cette méthodologie est qualifié de non scientifique, d'a-méthodique et est sujette à périr. Pour cela, la science est devenue un instrument qui se pose en « *sujet* » devant une nature considérée comme « *objet* ». Pour Emmanuel Kant, « *Les critères formels universels de la vérité ne sont rien d'autres que des critères logiques universels de l'accord de la connaissance avec elle-même, ou ce qui est*

---

<sup>21</sup> Friedrich Hegel, (1807), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, Robert Derathé, 1989, P. 57.

<sup>22</sup> Noëlle Baraquin et Lafitte, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin, 2000, P. 95.

*la même chose avec les lois universelles de l'entendement et de la raison.* »<sup>23</sup> C'est que pour Kant, la connaissance résulte de la collaboration du sujet et de l'objet. Kant met dos à dos les rationalistes avec leur prétention dogmatique de la raison en tant que fondement de toute connaissance et les empiristes pour qui, l'objet est la source unique du savoir, valable et palpable. Par rapport à cette ambivalence, l'on pourrait bien se poser la question de savoir où se trouverait exactement la vérité ? Est-elle dans la matière qui se présente comme changeante, ou alors dans l'idée qui reste immuable ? Ces interrogations formulées nous font comprendre qu'il n'y a pas unanimité vis-à-vis de ce qui pourrait être considéré et admis comme source de la connaissance. A partir de là, ne pouvons-nous pas être amené à faire une sorte d'examen critique de ce qui est convenu d'appeler la rationalité universelle ?

## **II- L'examen de la rationalité universelle**

La question de la rationalité universelle se pose dans la mesure où l'on est souvent arrivé à se rendre compte que la raison qui a toujours été érigée comme la seule et unique source de la connaissance a souvent été butée à certaines difficultés. En effet, l'homme est un être disposant de plusieurs facultés lui permettant d'acquérir des connaissances possibles, et en même temps, chercher à appréhender ou à saisir le réel dans sa totalité. Dans cet élan de combiner toutes ces facultés dont dispose l'homme et à partir desquelles il peut se lancer dans la quête de la connaissance, Jean Jules Nzouta assimile toutes ces facultés à des pouvoirs en affirmant que l'homme « *dispose des pouvoirs de connaître, pouvoirs variés mais non incompatibles. Ces pouvoirs sont : la raison, le sentiment, l'intuition, la foi.* »<sup>24</sup> Cela nous amène à étaler ses niveaux d'analyse et de compréhension du réel à partir de ces pouvoirs sus-évoqués.

En tant qu'*être raisonnable*, l'homme cherche ainsi à connaître et à saisir l'essence des choses en se basant sur sa raison en tant que principe d'intellection qui s'appuie sur la logique et la démonstration. C'est dire que toutes les vérités démontrables sont des constructions rationnelles. Et en tant que moyen de la découverte, la raison doit se doter d'une méthode capable de la rendre efficace, féconde et infaillible. Parce que doté d'une faculté de penser, les hommes ont fait de cette raison, le cheval de bataille, pour aller à la conquête des contrées les

---

<sup>23</sup> Emmanuel Kant, *Logique*, Paris, Vrin, 1970, P. 56.

<sup>24</sup> Jean Jules Nzouta, *Le concept de frontière épistémologique chez Gaston Bachelard*, Thèse de Doctorat en philosophie, UYI, 2005-2006, P. 358.

plus lointaines, voire, inconnues, pour pouvoir dompter l'ignorance qui se présente comme une armée ennemie.

Selon la *dimension sentimentale*, il se prononce à travers ses différents états affectifs, lesquels ne sont pas moins susceptibles de lui fournir quelques éléments de connaissance. A ce niveau, c'est le cœur qui est l'élément fondamental. C'est dire que le cœur peut être considéré comme le siège des connaissances acquises de façon émotive qui ne sont pas moins enclines à édifier l'individu de façon rassurante. Il permet ainsi de connaître par le sentiment direct, les principes qui échappent à la démonstration. Le cœur n'apparaît plus comme un simple organe de distribution du sang dans l'organisme, mais est également considéré comme une faculté capable d'informer l'homme grâce à des connaissances qu'il met à sa disposition. Comme le précise Blaise Pascal, « *Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur [...]* »<sup>25</sup>

Partant, de son *aspect intuitif*, l'homme a la capacité de saisir immédiatement l'intelligible de façon non discursive. L'intuition apparaît ici comme un mode de connaissance, de pensée, voire, de jugement, perçu comme immédiat. Elle est un processus ou une faculté de l'esprit qui peut être supra-rationnelle ou infra-rationnelle. Son domaine est donc large dans la compréhension dans la mesure où il concerne aussi bien la connaissance proprement dite au plan métaphysique ou dans la représentation du monde que les sentiments sur les choses. Cela pourrait se comprendre à travers les idées de ces quelques penseurs. Pour Descartes, c'est la connaissance immédiate et certaine de la vérité d'une idée par sa nécessité intrinsèque que la conscience a d'elle-même en tant que « *chose pensante* » à travers l'expérience du *cogito* ; pour Baruch Spinoza, l'intuition est la connaissance immédiate et certaine de l'essence des choses à partir de la compréhension nécessaire de leur cause par la raison ; pour Henri Bergson, elle est la conscience dans ce qu'elle a de plus lumineux. C'est la saisie de l'esprit par lui-même au sein de la durée qu'il définit comme la « *sympathie intellectuelle* » ou « *spirituelle* » qui permet à l'homme de se transporter à l'intérieur d'un être ou d'un objet afin de fédérer avec ce qu'il aurait d'unique et par conséquent d'inexprimable.

---

<sup>25</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1934, P. 1221.

Enfin, comme un *être croyant*, l'homme fait recours à l'irréel qui se trouve hors de sa portée, c'est-à-dire hors de portée de la raison qui est l'objet de la certitude. Ici, la foi est l'élément à partir duquel, l'homme appréhende la réalité qui se situe au-delà de ce que la raison peut démontrer. Ici, il faut éviter de penser à l'irrationalisme de la foi des religions révélées dominantes qui conduit à des certitudes absolues sur Dieu. Car, il serait illusoire de penser que science et religion doivent forcément dissociables, et de surcroît, considérer la foi comme étant intangible ou qu'elle n'est pas scientifique. N'est-ce pas la spiritualité en tant qu'esprit qui contrôle la science ? Mieux encore, quelle science avons-nous la prétention de faire sans notre religion ? C'est grâce à la foi que le monde nouménal se laisse apercevoir pour une saisie de la réalité invisible. Dans cette lancée, la foi est définie dans les Saintes Ecritures comme « *une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas.* »<sup>26</sup>

A l'analyse, il se dégage que chacune de ces facultés poursuit la même finalité qui consiste à satisfaire le besoin humain de connaître. Alors, prétendre que la raison est la seule faculté permettant de connaître, n'est rien d'autre que manifester un certain orgueil, en même temps une ignorance, si ce n'est un certain despotisme programmé. Il est établi qu'en science, l'exclusivisme se transforme en certitude absolue, tout en aiguisant un appétit de domination et de puissance. Loin donc de prêcher un universalisme exclusif de la raison dans le vaste champ de l'acquisition de la connaissance et de la quête de la vérité, l'on est amené à faire recours à un pluralisme d'approches qui constitue à coup sûr, une richesse pour l'homme. De peur de tomber dans un monolithisme de la raison appréhendé comme une conception anthropologique uniangulaire, il est question de prendre conscience de la division des cellules du savoir qui s'imposent, et de reconnaître la diversité des facultés, les faire fonctionner dans une synergie méthodologique ou encore dans une relation d'interdisciplinarité. A ce sujet, Jean Rostand nous fait comprendre qu' « *Aucune vérité ne doit être préférée à toutes les vérités possibles* »<sup>27</sup>. C'est tout le sens à accorder à l'idée de collaboration des différentes disciplines scientifiques en vue de mieux saisir le réel dans toute sa plénitude. C'est fort de promouvoir l'idée de collaboration et d'interdisciplinarité que Gaston Bachelard renchérit en laissant entendre que « *Dans les problèmes de la connaissance, un aide venant d'autrui, si limitée qu'elle soit, est toujours un réconfort.* »<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Hébreux, 11.1, P. 430.

<sup>27</sup> Jean, Rostand, *Carnet d'un biologiste*, Paris, Stock, 1959, P. 103.

<sup>28</sup> Gaston Bachelard, (1949), *Le rationalisme appliqué*, 6<sup>ème</sup> édition, Paris, P.U.F, 1986, PP. 61-62.

Mais, il se dégage que toute la science classique, surtout dans la rationalité occidentale n'était pas assez déployée dans cette ouverture d'esprit. Car, toute la vérité scientifique résultait de l'équation de la raison qui déchiffrerait la nature. Selon la science moderne, le postulat universaliste renvoie à une détermination unique qui est la recherche des lois élémentaires tant simples que générales possibles, pouvant, par ce fait même, nous donner une image globale et complète des phénomènes de la nature. C'est dans cette logique qu'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers ont laissé entendre que la science classique «  *vise toujours la vérité unique du monde, le langage unique que déchiffre la totalité de la nature [...] duquel tout peut en principe être déduit.* »<sup>29</sup> Ce qui est évident, c'est que le phénomène de la raison reste et demeure l'une des plus grandes aventures de l'histoire humaine dans le processus de la connaissance. C'est pourquoi, la science classique a accordé un statut sans équivoque à une raison qui se veut absolue, et législatrice, dont les vérités sont évidentes, nécessaires et surtout universelles. Dès le XVIIe siècle, la science a fait de la méthode rationnelle et expérimentale, sa profession de foi. Et grâce à cette méthode, elle devient autonome et indépendante ; elle acquiert une notoriété sans pareille. Ainsi, la raison prend tous les devants en soumettant dès lors, les phénomènes à la nécessité et à l'universalité de ses propres catégories. La science classique s'accommodait d'une rationalité qu'on pourrait qualifier de « *pentagonienne* », d'une raison close et simplicatrice. En d'autres termes, c'est une science close qui est soutenue par des lois générales et stéréotypées. C'est pourquoi, la raison était considérée comme le grand mythe unificateur du savoir. L'époque classique était l'époque d'une rationalité architectonique qui se présentait avec des facettes fixistes.

### **III- La raison dans ses différents statuts**

Admise comme faculté permettant de connaître, la raison se présente dans multiples facettes ayant des statuts bien différents les uns des autres. Pour pouvoir présenter ces différents statuts de la raison, nous allons d'une part l'évoquer comme un moyen de la connaissance et d'autre part, nous dégagerons ses limites qui font qu'elle soit à certains moments considérée comme un «  *obstacle épistémologique* »<sup>30</sup>. Il convient de *prime abord*, de souligner que, cette dialectique observée dans l'encrage rationnel, exprime au mieux, le dynamisme de l'homme qui est capable de penser le pour et le contre, à base du même élément qu'est la raison. Il est aussi question d'être capable d'effectuer une véritable critique

---

<sup>29</sup> Ilya Prigogine, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, P. 92.

<sup>30</sup> Pour emprunter à l'expression de Bachelard.

de la même raison qui peut se présenter comme un instrument de connaissance, en même temps comme l'objet de la connaissance.

### **1- La raison comme moyen de connaissance**

L'homme, en tant qu'être vivant, se définit par sa raison qui est la faculté de discernement ou de jugement par laquelle il se distingue des autres êtres de la nature, ceci grâce à sa capacité de penser et de chercher la vérité des choses. C'est dire que l'esprit humain en tant que principe scientifique regorge des qualités intellectuelles et morales qui le déterminent. Comme qualités intellectuelles à énumérer, nous parlerons de la curiosité ; de la rigueur ; et de l'ouverture.

D'abord, *la curiosité* de l'esprit scientifique se manifeste par le désir que, l'homme peut exprimer, afin de comprendre la vérité. C'est un besoin ressenti et manifesté qui pousse l'homme à l'action. Ainsi, c'est par la raison que l'homme parvient à la vérité scientifique. La raison est donc appréhendée dans ce sens comme un outil ou un instrument d'appropriation de la vérité et en même temps de dissolution de l'ignorance. C'est le moyen par excellence dont dispose l'homme, lui permettant de faire face à la réalité et de résoudre les problèmes soulevés par les phénomènes naturels.

Ensuite, *la rigueur* intellectuelle s'exprime dans le souci de méthode sans laquelle, la recherche scientifique n'est que spéculative sans fondement véritable. Cette rigueur est manifeste à travers une méthodologie précise et bien définie qui dicte la conduite à tenir, sans laquelle, la recherche serait biaisée et la vérité ne pourrait être appréhendée de façon objective. Elle est aussi fonction de l'analyse des concepts, de l'expérimentation des hypothèses formulées en vue de parvenir à un résultat fiable.

Enfin, nous avons comme autre qualité intellectuelle de l'esprit scientifique, *l'ouverture* qui le rend disposé à toute forme de connaissance. Elle signifie l'admission du progrès de la connaissance qui peut s'enrichir, et se rectifier. Dans notre contexte, il faut de plus en plus militer pour l'ouverture de l'esprit qui prédispose l'homme à s'investir dans plusieurs domaines de la connaissance. C'est dire que l'époque d'une raison constituée, close qui se suffit naturellement à elle-même, et définitivement fondée, est de nos jours révolue. Il nous faut considérer la possibilité d'une évolution de la raison et, par voie de conséquence, celle de la science.

Au-delà de toutes ces qualités intellectuelles sus-évoquées, il faut ajouter des qualités morales ; entre autres : la *probité* ou l'*honnêteté* et la *tolérance*. La philosophie étant une activité essentiellement rationnelle, elle utilise la raison comme moyen pour découvrir la vérité. Cette attitude a poussé le courant rationaliste à ériger cette raison en puissance. D'ailleurs, dès l'Antiquité, la raison avait toujours été considérée comme le centre de plusieurs choses. Sans polémique, il faut davantage s'appuyer sur les pensées des Rationalistes pour mieux le comprendre. Platon avait même pensé que ce sont ceux, dans la cité, dont l'âme est éclairée par la raison qui doivent gouverner et commander le monde. La hiérarchisation faite par lui dans la société, place la raison incarnée par les savants et les philosophes au sommet de l'échelle. Cette érection de la raison en puissance lui confère par la même occasion, un pouvoir certain que le savoir confère à son détenteur.

Ainsi, la raison devient toute puissante, auto-suffisante, législatrice, instrumentaliste et absolue. Cette articulation de la « *raison-puissance* », d'après Pius Ondoua permet de dégager un certain dualisme entre le sujet qui est raison et rationalité et l'objet en tant que réel à rationaliser. Ici, la raison est supérieure aux autres facultés que regorge l'homme à savoir le sentiment, l'intuition, la foi. De même, l'homme de science, en tant que sujet rationnel est la référence pour tout volontaire qui voudrait s'investir dans la recherche. Dans cette perspective, Dominique Janicaud affirme que « *Le rationnel a un destin de puissance* »<sup>31</sup>. La puissance de la raison est ici mise en œuvre grâce aux réalisations techniques et technologiques observées à partir des progrès scientifiques et techniques, lors de la révolution industrielle. C'est ce qu'affirme le penseur Jean Ullmo: « *Nous avons vu la raison humaine à l'œuvre dans la construction de la connaissance, dans la recherche des objets et des lois, dans l'édification de la théorie scientifique ; nous l'avons vu guidée dans son effort par l'exigence de causalité, récompensée par la conquête de la vérité ; la science constitue le témoignage irréfutable de sa valeur.* »<sup>32</sup>

Seulement, en analysant la raison dans ses multiples efforts de dissoudre l'ignorance et libérer ainsi les hommes de toutes les chaînes d'illusion et des pesanteurs de la vie qui embrigadent sa pensée, cette raison s'est souvent retrouvée dans une étrange posture

---

<sup>31</sup> Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, P. 340.

<sup>32</sup> Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969, P. 219.

d'« *obstacle épistémologique* », qui peut se traduire à travers son caractère nébuleux ainsi que son dogmatisme.

## 2- La raison comme « *obstacle épistémologique* »<sup>33</sup>

Dans sa posture à dissoudre l'ignorance et libérer par-là l'homme, la raison a souvent fait face à de nombreuses difficultés qui nous amènent à constater qu'elle se trouve limitée par rapport à certains phénomènes qui dépassent son entendement. A ce niveau, d'autres compétences sont sollicitées. Partant donc sur cette base, il est avéré que la raison seule ne saurait conduire à la vérité du réel ; encore qu'elle est parfois considérée comme un « *obstacle épistémologique* ». Pour mieux appréhender cet aspect paradoxal de la raison, nous allons évoquer d'une part, son caractère nébuleux et d'autre part, son dogmatisme.

En effet, le caractère nébuleux de la raison transparait dans le fait qu'elle est définie, tantôt comme un système des règles, tantôt également comme une faculté de compréhension, et enfin comme un cadre fixe. Ainsi, Pierre Janet pense que la raison est « *la capacité de se soumettre à certaines règles (logiques ou morales)* »<sup>34</sup>. Or, en l'assimilant à un système de règles, il se trouve que cette même raison est souvent confrontée à une difficulté majeure, celle de ne pas pouvoir couvrir toute la vérité expérimentale et même expérimentielle. C'est pourquoi, elle cesse d'être absolue pour devenir relative. En évoquant cette incapacité des règles rationnelles qui sont fixes, la raison a plutôt une habileté notoire à créer de nouvelles règles. C'est ce qui traduit son dynamisme dans son exercice. C'est dans cette logique que Jean Ullmo laisse entendre que « *Ce n'est pas un système de règles qui définit la raison, mais sa capacité d'en instituer un nombre indéfini.* »<sup>35</sup> Il faut ici dire que le fait pour la raison de s'appuyer sur des règles bien définies lui permet de mieux analyser et de comprendre les choses.

En outre, au-delà du système de règles reconnues à la raison, elle s'appréhende aussi comme la faculté de comprendre. C'est pourquoi, partant d'Aristote et des Scolastiques, comprendre un phénomène revient ici à le ramener à la manifestation de certaines essences. Pour Aristote, il faut saisir et cerner l'essence des choses pour prétendre les comprendre. Et René Descartes à sa suite, laisse entendre que comprendre consiste à ramener par le biais de

---

<sup>33</sup> Terme emprunté à Gaston Bachelard.

<sup>34</sup> Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, cité par Jean Ullmo, *Op., Cit.*, P. 221.

<sup>35</sup> Jean Ullmo, *Op., Cit.*, P. 228.

l'analyse, certaines réalités saisies par l'esprit à des évidences. Mais de plus en plus, la compréhension est actuellement liée à l'action. Voilà pourquoi Jean Ullmo pense qu': « *Aujourd'hui, comprendre, c'est être capable de le refaire ; un phénomène est compris lorsqu'on en possède une définition opératoire (...) comprendre c'est pouvoir.* »<sup>36</sup>

Enfin, la raison apparaît comme un cadre fixe, dans la mesure où, pour le rationalisme classique, elle fonctionne comme un contenu applicable, un cadre immobile où le monde objectif doit se ranger par tous les moyens. Seulement, cette pensée est révolue aujourd'hui avec la science contemporaine qui développe une rationalité ouverte. Car, la raison n'est plus un réceptacle ayant un contenu fixe, mais plutôt, elle est considérée comme une activité. « *Il n'y a pas de contenu de la raison, qui est activité pure : elle est seulement le pouvoir d'édifier des systèmes de règles, de les appliquer, de les éprouver.* »<sup>37</sup>

En résumé, au regard de toutes ces considérations divergentes d'appréciation, la raison s'est retrouvée disséquée contre elle-même, et c'est la quête de la vérité qui a connu un retard. Alors, chercher toujours à tout ramener à l'explication rationnelle, n'installe-t-il pas la raison dans un dogmatisme absolu ?

### **3- La raison comme dogme**

En tant que doctrine philosophique, le rationalisme classique stipule que seule la raison a le privilège et le pouvoir de comprendre et transformer le réel. Alors, tout ce qui ne cadre pas avec les principes élaborés par elle (la raison) relève de « l'irrationnel ». En effet, le rationalisme a diversifié les domaines dans lesquels l'esprit humain pouvait exprimer sa curiosité. C'est cette diversification qui crée un conflit. Admettre donc que seule la raison connaît, l'installe dans un dogmatisme absolu qui ne permet aucune possibilité d'ouverture vers d'autres compétences. Cette situation pose le problème de la conjonction ambivalente de l'identité à l'altérité, mieux, du même et de l'autre, au sein d'une relation dans laquelle, la philosophie occidentale marque une insistance de l'hypostase du même, en rejetant l'autre. Et cette hypostase du même tire sa source dans la conception faite de la raison en tant qu'attribut essentiel et exclusif qui détermine l'homme et par lequel, il se retrouve différent des autres êtres de la nature. Bien plus, c'est cette problématique de la raison comme attribut déterminatif de l'homme qui est aussi fondatrice de l'idéologie anthropocentrique de la nature

---

<sup>36</sup> *Ibid*, P. 229.

<sup>37</sup> *Ibid*, P. 230.

humaine. Elle renvoie donc à une perception purement essentialiste, fixiste, et dogmatique. Et ce dogmatisme fonctionne dans une rigidité qui rend l'esprit imperméable et insensible à ses propres lacunes, pourtant pouvant l'obstruer dans le champ de la connaissance. C'est pourquoi, nous pouvons dire que le dogmatisme est l'une des maladies redoutables que la raison et le rationalisme classique ont connues.

Pour pallier ce problème, la nouvelle éducation scientifique interpelle l'homme de science à avoir un esprit modeste et souple pouvant lui permettre de mieux saisir le réel qui se présente assez complexe. C'est dire qu'il faut liquider le dogmatisme. Dans cette nouvelle donne, l'avancée scientifique ne peut plus être l'affaire d'un esprit solitaire quelle que soit sa compétence ; plutôt, il faut des esprits solidaires pour créer une synergie fédératrice qui intègre d'autres compétences capables d'apporter une lumière de plus. Il faut promouvoir un dialogue des compétences et des facultés qui traduit l'interdisciplinarité. La ségrégation des facultés doit ainsi céder le pas à la synergie épistémologique qui se présente comme la voie royale et surtout féconde de toute recherche scientifique sérieuse et certaine. Pendant les siècles passés dominés par le rationalisme classique, la raison était toute souveraine et prétendait se prononcer de manière absolue sur les problèmes auxquels elle faisait face. A ce niveau, il se dégage que c'étaient les lois scientifiques qui régissaient tous les phénomènes naturels. La raison définie de manière classique se manifeste comme l'identité de la conscience à la science. Dans cette définition, les traits de la raison sont restés constants. Et ces traits sont l'identité, la souveraineté et l'unité de la raison absolue et immuable. La conception immobiliste, fixiste de la raison close va pousser les chercheurs à considérer la réalité comme un réservoir d'irrationalité que l'esprit doit rationaliser pour pouvoir l'ordonner et le rendre intelligible.

L'uniangularité et l'uniangularisation impériales des perceptions de la raison doivent cesser, pour faire recours à un pluralisme philosophique qui est le dialogue des facultés et des différentes disciplines qu'elles fondent. Alors, la vérité scientifique doit davantage être perçue comme l'unité de la pluralité, qui se dégage dans un système carrefour où plusieurs disciplines scientifiques partagent différentes conceptions tout en établissant une interconnexion rendue possible au travers de ce que l'on considère comme le lien transdisciplinaire. Il est démontré que la vaste entreprise de la recherche scientifique apparaît dans certains domaines comme un champ encore en friche et dont les lois, principes et

théories déjà existantes n'ont pas encore pu déceler la vérité s'y trouvant. C'est ce contexte que Christine Hardy laisse entendre que

*Dans le système que représente la connaissance, il faut prendre en considération non seulement les différentes sciences et leur interrelations (pluridisciplinarité obligatoire pour rendre compte d'un phénomène), mais encore les différents modes de connaissance (scientifique, intuitif...). Ces différentes approches sont nécessaires pour comprendre la totalité de la connaissance à un moment donné que nous nommons culture.*<sup>38</sup>

Cette nouvelle donne nous invite à sortir de la conception monolithique pour davantage faire valoir la conception pluraliste et pluralisante de la vérité scientifique. Car, la raison ici reste une faculté de raisonner, c'est-à-dire, de calculer et démontrer une logique entre les propositions, en se basant sur les principes premiers qui sont indémontrables et qui échappent à la raison. Dès lors, la raison se trouve limitée dans son exercice et manifeste son impuissance à tout prouver. Il est donc reproché au Rationalisme dogmatique, sa vision unilatérale, étroite et surtout réductionniste qui conduit à borner tous les savoirs, au savoir scientifique, méprisant et ignorant par-là, les limites de la raison. Désormais, il est question de débarrasser la raison de ses embarras ; passer de l'ère du monolithisme rationnel à celle de la pluri-rationalité qui ne veut pas dire que la raison soit reléguée au second plan. Loin de là, plutôt elle joue un rôle de participante modeste, dans la mesure où elle prend de plus en plus conscience de ses propres limites par rapport à la complexité humaine, naturelle et surtout aux enjeux de la collaboration ou la synergie des facultés pour permettre à l'humanité de s'émanciper.

Mais, le rationalisme, considérant la raison comme étant unique et universelle, était devenu une valeur culturelle en Occident, avec un degré de principe que l'on pourrait définir comme le primat de la raison sur le sentiment, l'esprit prométhéen de domination sur la nature. Avec ce principe, René Descartes pense que, dans l'exercice de la raison, les hommes deviennent « *maîtres et possesseurs de la nature* ». Alors, ce dogmatisme reconnu à la raison toute puissante et absolue n'est qu'un orgueil et une certaine immodestie intellectuelle qui donnent la prétention au chercheur de tout connaître par la raison. Or, l'obsession des idées préconçues, figées ou fixistes aveugle le savant et anéantit du même fait, sa capacité de parvenir à l'intelligibilité totale de ce qu'il peut et veut étudier. A ce sujet, Jean Rostand affirme que « *Nous avons vu comment de puissants esprits peuvent être obnubilés par l'idée*

---

<sup>38</sup> Christine Hardy, *La science devant l'inconnu*, Paris, Ed. Du Rocher, 1983, P.15.

*préconçue au point qu'il leur arrive de fausser la nature plutôt que de sacrifier une doctrine.* »<sup>39</sup>Avec le Rationalisme, la raison s'érige en instance normative et régulatrice. Elle exprime une puissance de normalisation de la pensée et de toute action. Ici, l'entraînement de la raison est si fort et puissant au point où, tout est emporté dans son mouvement, suscitant ainsi, l'inquiétude relevée ici par Dominique Janicaud : « *L'humanité est précipitée, malgré elle [...] dans une course à la puissance qu'elle n'a pas choisie et qu'elle maîtrise de moins en moins* ». <sup>40</sup>

Avec la rationalité classique, la raison est conçue comme la mesure de toute chose. Ici, l'idée de vérité est directement liée à la raison. D'ailleurs, les rationalistes n'accordent de crédit qu'aux vérités qui découlent des procédés rationnels. Il revient ainsi à la raison et à elle seule de fournir toutes les réponses à nos angoisses et inquiétudes existentielles. A cet effet, tout ce qui se trouve hors de cette logique rationnelle est de l'ordre de l'inexistant, ou alors, quand cela serait envisageable, il se rangerait du domaine du superflu, de l'irrationnel et de l'anormal. Donc,

*Il est dans la logique du rationalisme dogmatique de choisir le parti de chasser l'irrationnel en dehors de la réalité et de refuser de lui reconnaître une réalité, de n'accorder de pleine et entière réalité qu'à ce que la raison peut expliquer. Le rationnel, c'est tout ce qui a été expliqué ou maîtrisé par la raison qui se voit alors chargé de la tâche de pourchasser l'irrationalité. De ce point de vue, l'irrationnel n'est qu'un fantôme de l'ignorance humaine.*<sup>41</sup>

Cela veut dire que la raison est souveraine. En tant qu'activité de l'esprit, elle s'inscrit d'une part, dans la systématisation de la connaissance et d'autre part dans la systématisation de la pratique. Et à partir de là, la raison dégage deux orientations qui la projette comme un principe d'explication et comme une faculté-essence. Car, elle gouverne, régent, domine et surtout, tyrannise la réalité. D'après De Corte : « *Elle projette du haut de sa transcendance ses seules lumières sur le monde et l'ordonne selon ses impératifs.* »<sup>42</sup>La raison étant l'instance de contrôle et de normalisation devient ainsi une faculté thaumaturge<sup>43</sup> dont les conséquences sont nombreuses et variées. D'ailleurs, Guenon ne tardera pas à préciser que parmi ces différentes conséquences, la « *Première de toutes fut, par la négation de l'intuition intellectuelle, de mettre la raison au-dessus de tout, de faire de cette faculté purement*

<sup>39</sup> Jean Rostand, *Esquisse d'une théorie de la biologie*, Paris, Gallimard, P. 69.

<sup>40</sup> Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel, Op., Cit.*, P.399.

<sup>41</sup> Carfantan, « Philosophie et spiritualité », in <http://persoclub-Internet>, 2002.

<sup>42</sup> De Corte, *L'intelligence en péril de mort*, Montrouge, Ets Dalex, 1968, P. 44.

<sup>43</sup> C'est-à-dire qui prétend faire des miracles.

*humaine et relative la partie supérieure de l'intelligence.* »<sup>44</sup> C'est également dans cette même perspective que l'on peut dire que, proclamant la super-puissance de la raison, tous ceux qui inventeraient une « *faculté* » autre que la raison, pour se donner raison contre la raison, font involontairement l'aveu de leur impuissance à se justifier devant leur propre jugement. C'est ainsi que Maréchal, laisse entendre que « *pour la pensée scientifique, la bonne santé ne se situe qu'au sens de la rationalité* »<sup>45</sup>. Cela veut tout simplement dire que la pensée classique dans sa propension rationaliste recherche la vérité totale de la nature, elle déploie ainsi les principes rationnels à la quête des absolus et dans le but de rendre le réel intelligible. Hegel ne s'est pas démarqué de cette idée en reconnaissant que c'est le rationnel qui définit le réel.

Certes, la rationalité, dans son fonctionnement ajoute une exigence de modélisation du savoir sur des paradigmes rigoureux et acceptés par toute la communauté scientifique. Pour ce penseur : « *La raison est l'unique moyen d'accéder ou de légitimer l'accès à la vérité.* »<sup>46</sup> Cette raison conçue dans la science antique est une raison architectonique qui construit par application des principes qui sont fixes et immuables. La science ne serait à ce niveau que l'application rigoureuse à la réalité des exigences de la raison. Ainsi, la science se résume en une production des informations sur la réalité. Ces informations sont cohérentes, intelligibles et surtout universelles et elles souscrivent aux principes d'identité, de non-contradiction, du tiers-exclu et de la raison suffisante.

#### **IV- Le positivisme et le culte du fait**

Le positivisme évoqué dans cette rubrique du travail, se présente comme une des conséquences logiques de la raison mise en œuvre dans la pensée classique qui est l'aboutissement d'un processus. Il prône une certaine hypostasie de la science dans l'édification et la saisie du réel. C'est dans cette logique que Jürgen Habermas considérerait que « *Le positivisme est cette façon d'hypostasier la science au point d'en faire comme l'équivalent d'une nouvelle fin, donnant réponse à tout.* »<sup>47</sup> A ce niveau, il se dégage que dans l'ère du positivisme, la science qui est développée ici, a son corollaire qui est la technique ; et les deux évoluent en situation de dépendance réciproque. C'est tout le sens du propos développé par ce penseur : « *La science et la technique sont entrées dans une relation de*

---

<sup>44</sup> Guenon, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946, P. 93.

<sup>45</sup> Maréchal, citant Klein dans l'un de ses articles, intitulé, « Le voile dans la dérive », in *Science et imaginaire*, Paris, Albin Michel, 1944, P. 105.

<sup>46</sup> Durand, *L'imaginaire*, Paris, Hatier, 1994, P.7.

<sup>47</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, P.7.

*double dépendance réciproque et se trouvent couplées dans un double processus de feedback, l'indépendance (faisant) place à l'interdépendance.* »<sup>48</sup> C'est cette interdépendance qui s'appréhende de nos jours comme une idéologie dans la mesure où, rien ne peut plus se faire sans toutefois savoir l'avis de la science. La jonction faite entre la science et la technique est ce que le penseur Belge<sup>49</sup> avait nommé : la « *technoscience* ». Cette technoscience, d'après Gilbert Hottois est considérée comme la toute-puissance de la science réalisée qui consacre le triomphe du positivisme et du technicisme.

La science ici, de par son pouvoir, a une forme de savoir suprême, elle produit ainsi des connaissances opératoires et applicables qui permettent donc d'assurer le progrès économique, industriel, intellectuel et moral. Ici, « *La science joue un rôle capital dans l'éducation intellectuelle et morale de l'humanité* »<sup>50</sup>. Tout comme la raison dans la philosophie classique, qui se veut architectonique et auto-suffisante, la technoscience devient un instrument de domination et de manipulation. C'est ce que démontre Herbert Marcuse : « *La raison théorique et la raison pratique ont un terrain commun : c'est la société industrielle avancée qui fait du progrès scientifique et technique un instrument de la domination.* »<sup>51</sup> L'autorité de la science est garantie ici par l'esprit scientifique, puisque cette autorité est tributaire d'une méthode bien définie, et reconnaissable à ses procédés, ses critères d'appréciation et ses règles d'évaluation. Cette science est dite expérimentale dans la mesure où elle pratique le culte du fait palpable et survalorise donc l'observation, l'expérimentation et la mesure. Ici, on voue un culte au scientisme puisqu'il est une attitude permettant de considérer la connaissance scientifique comme une connaissance supérieure, dotée d'un certain pouvoir dont la finalité est de résoudre les problèmes de l'homme. La science, en tant que construction rationnelle, décline les pseudo-connaissances et les connaissances dites inférieures. Elle est une connaissance opératoire qui tire son autorité du caractère absolu de la raison qui, d'après Descartes, ne saurait se tromper, ni nous tromper. Pour Jürgen Habermas, « *La clé de voûte du positivisme est le principe du scientisme selon lequel le sens de la connaissance est défini par ce que réalisent les sciences, et par conséquent être appliqué de façon suffisante au moyen de l'analyse méthodique des procédés scientifiques.* »<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Ladmiral, *Op., Cit.*, P.9.

<sup>49</sup> Il s'agit de Gilbert Hottois.

<sup>50</sup> Delacampagne, *Philosopher : les interrogations contemporaines*, Paris, Fayard, 1980, P.375.

<sup>51</sup> Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1986, P.40.

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, P.108.

Dans ce registre, une connaissance n'est valable que lorsqu'elle est soumise à une méthode scientifique ; et l'esprit scientifique ici, correspond à un effort de recherche, un effort qui s'organise et se constitue des qualités intellectuelles qui sont la résultante d'une attitude de penser et d'une discipline. L'homme, en tant qu'être raisonnable a le pouvoir de produire des connaissances. « *En science, la conscience de savoir s'identifie à la conscience de pouvoir. [...] c'est dans son pouvoir que la science se justifie théoriquement, et telle est la raison fondamentale pour laquelle la science, même théorique, est immédiatement et intrinsèquement un pouvoir.* »<sup>53</sup> La rationalité technologique est une hypostase de la technoscience qui procède elle-même de la logique positiviste. Ainsi, du point de vue épistémologique, le positivisme postule une soumission totale de l'esprit aux faits observables, quantifiables et mesurables. Ici, la vérité n'est plus celle qu'autorise la raison, mais plutôt celle que le phénomène ou le fait impose à la raison. Du point de vue philosophique, le positivisme présente, un aspect polémique dont le but est de renverser la métaphysique en fondant toute vérité sur les faits. Dans la praxis sociale, ce positivisme prend le visage de la « *rationalité technologique* »<sup>54</sup> et de la « *rationalisation* »<sup>55</sup>. Alors, au positivisme que valorise la société technicienne, on peut associer avec Pius Ondoua, le qualificatif « *idéologique* » et parler donc de « *positivisme idéologique* ».

Ce « *positivisme idéologique* » implique l'intolérance et le monolithisme idéologique qui peuvent déboucher sur un certain totalitarisme. Car, la platitude unidimensionnelle du positivisme ne vise qu'une chose, c'est-à-dire la domination. La pensée positive qui norme la réflexion et l'action secrète une double fonction idéologique : « *l'obturation du réel* » et « *l'obturation du possible* ». L'idéologie dominante est celle de la pensée unidimensionnelle qui rejette toute autre possibilité qui ne cadre pas avec ses principes. Ce qui nous pousse à dire que la société positiviste est une société fermée sur elle-même qui refuse toute idée contraire à celles qui ont cours en son sein ; c'est une société où tout le monde doit penser de la même manière. C'est pourquoi nous la considérons comme une société « *unidimensionnelle* »<sup>56</sup>. Tout comme le Rationalisme classique dans son caractère absolu et dogmatique, le positivisme idéologique se présente également comme la pensée uni-angulaire, dans la mesure où, pour lui, ne constitue une connaissance que ce qui est soumis à l'observation expérimentale. Ici, la vérité ou la connaissance tire sa source du phénomène.

---

<sup>53</sup> Philippe Roqueplo, « Huit thèses sur la signification de la science », in *Politique*, 1971, P.30.

<sup>54</sup> Selon l'expression d'Herbert Marcuse.

<sup>55</sup> Selon Max Weber.

<sup>56</sup> Expression empruntée à Herbert Marcuse.

C'est ce phénomène qui s'impose à la raison, et lui dicte la conduite à tenir. S'inscrivant dans la logique empiriste de la connaissance, Kant nous fait comprendre que la connaissance n'est que de l'ordre phénoménal. Car, la raison ne peut connaître ce qu'il appelle, les « *noumènes* » qui sont l'apanage des dieux. A cet effet, la science qui fait suite à cette méthode est rigide dans la mesure où elle obéit à un canevas bien tracé qui part de l'observation, de l'analyse des hypothèses, de l'expérimentation de ces hypothèses pour enfin parvenir au résultat. Et là, tout ce qui n'obéit pas à cette méthode est qualifiée de non scientifique ; d'a-méthodique, donc, sujette à périr. La raison mise en œuvre dans cette science devient donc instrumentale, dans la mesure où elle se pose en sujet devant une nature qui, elle, est considérée comme objet.

A analyser de près la pensée d'Emmanuel Kant, il se dégage une relation étroite entre le sujet et l'objet, sans véritablement savoir ce qui vient de l'un de l'autre. Il met là dos à dos les Rationalistes avec leur prétention dogmatique de la raison et les Empiristes. Il précise que c'est en lisant les travaux de David Hume qu'il imprimera une nouvelle orientation à ses propres recherches. Il reconnaît par-là que c'est David Hume qui l'a « *réveillé de son sommeil dogmatique* »<sup>57</sup>. En donnant le primat au fait dans le processus de connaître, l'homme de science met sur pied une logique qui fait recours à la technique en tant que résultat de la recherche scientifique. C'est donc cette technique qui va davantage intéresser les chercheurs, et nous assisterons à une scientification de la technique et à la technisation de la science.

---

<sup>57</sup> Lucien Ayissi, *Le phénoménisme humien comme prolégomènes à la philosophie transcendantale de Kant*, Yaoundé, P.U.Y, 2003, P.6.

## CHAPITRE II

### L'AVENEMENT DE LA TECHNOSCIENCE : ETAT DES LIEUX

De *prime abord*, la science pourrait se définir comme étant l'ensemble des connaissances acquises par le biais de la découverte des différentes lois de la nature. Elle est donc un domaine qui se conçoit de façon rationnelle en ce sens qu'elle obéit à une méthodologie bien définie par les canons rationnels. Il convient donc de dire que la méthode scientifique qui se veut rigoureuse a pour finalité de conduire à l'évidence, à l'indubitable. Elle est assortie des paradigmes mathématiques qui permettent d'éviter l'erreur. C'est dans cet état d'esprit qu'Emile Bréhier déclare que « *toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il est nécessaire de tourner son esprit pour découvrir quelque vérité.* »<sup>58</sup> Dans ce cadre, les Rationalistes pensent avec conviction que seule la raison est capable de permettre à l'homme d'acquérir la connaissance et de parvenir à « *quelque vérité* ». Procédant par une méthode rigide qui part de l'observation, pour aboutir au résultat, passant par l'analyse et l'expérimentation, la science devient donc expérimentale. Car, elle fonctionne sur la base des expériences. Elle est devenue à ce niveau un instrument qui se pose en « *sujet* » devant une nature considérée comme « *objet* ». La science utilise ainsi la raison comme instrument d'analyse qui lui confère une certaine puissance parce que cette raison lui permet d'acquérir le savoir exact au terme d'un processus méthodologique dit expérimental. C'est justement cette expérimentation de la science qui aboutit à la technique en tant que son corollaire.

*Secundo*, la technique en tant que mise en pratique des découvertes scientifiques vient opérationnaliser la science en ce sens qu'elle permet de rendre utiles toutes les recherches scientifiques. C'est grâce à elle que la science est sortie des cadres des laboratoires dans lesquels elle s'effectue pour être utilisée dans la société à travers ses inventions techniques ou technologiques. La technologie mise sur pied par la science crée une symbiose entre la science et la technique. C'est donc cette mise ensemble entre elles que la science a cessé d'être essentiellement « *logo-théorique* » pour devenir « *logo-praxique* ». D'où le concept de « *technoscience* ». Pour Manga Bihina, la science qui est devenue technoscience

---

<sup>58</sup> Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, T.2, Paris, P.U.F, 1968, P. 53.

*n'est plus aujourd'hui une aventure solitaire mais un ensemble de proposition, d'orientation et de prétention qui se définissent dans un cadre collectif qu'on nomme cité scientifique ; celle-ci récupère, forme les intelligences ; elle légifère sur une praxis qui se juge par ses productions et ses interventions : délivrer des savoirs rationnels et procurer à la conscience commune de nouvelles visions du monde et des dispositifs et habitudes techniques pour affronter la réalité.*<sup>59</sup>

Cependant, dans cette intrication entre la science et la technologie, nous nous posons la question du statut véritable de l'homme. Pour ce faire, la question soulevée est de savoir si le progrès de la technoscience a nécessairement conduit au progrès social. Cette question est d'autant plus pertinente que l'on pourrait croire, sans risque de se tromper que la technoscience s'est davantage rattachée à l'idéologie capitaliste qui s'avère suspecte d'aliénation de l'homme, parce qu'essentiellement préoccupée de la plus-value. Comme le précise Issoufou Soulé Mouchili Njimom : « *La montée de la technoscience crée le sentiment d'un doute sur l'avenir de la vie [...] La technoscience est en fait instrumentalisée par un capitalisme impérialiste où la seule vertu cardinale est la recherche du gain à tout prix, où l'industrie tourne dans le but de consolider le capital et non forcément pour le progrès social.* »<sup>60</sup>

En nous référant à ce qui a été dit, la résultante de cette dialectique aboutit à ce que Gilbert Hottois a appelé la « *technoscience* », terme créé par Jacques Ellul. Le concept de technoscience est une jonction entre la science et la technique, et les deux fonctionnent dans une intrication étroite, au point où aucune d'elle ne peut évoluer sans l'autre. En fait, il faut préciser que c'est Gilbert Hottois, qui, dans sa pensée distingue trois moments dans l'évolution de ce qu'il est convenu d'appeler « *le projet occidental de la science* ». Ces trois moments commencent d'abord par l'Antiquité avec la science ancienne qui accordait ainsi le primat à la théorie. C'est dans ce sens qu'il laissait entendre que la science ancienne était fondamentalement « *logo-théorique* », c'est-à-dire un projet essentiellement « *discursif* », exprimé dans un langage relativement « *homogène* ». Cette science tient à la parole. C'est une science « *ontologique et non opératoire* » en ce sens qu'elle ne se soucie guère de l'activité technique, mais plutôt de la simple compréhension ou de la saisie de l'être. C'est également dans cette perspective qu'Aristote laissait entendre que la science avait pour but de « *connaître et savoir pour connaître et savoir* ».

---

<sup>59</sup> Antoine Manga Bihina, « Invention scientifique et affirmation de l'individu », in *L'individuel et le collectif*, ouvrage collectif, Sld Thérèse Bellè Wanguè, édition Dianoïa, 2008, P. 197.

<sup>60</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012, P. 41.

Le second moment est appelé l'époque de la science moderne. Ici, le savoir connaît une mutation, car une rupture est introduite dans l'ancien système essentiellement théorique. Nous assistons à l'avènement des mathématiques et l'expérimentation qui vont transfigurer le visage du savoir « *logothéorique* » par la mise sur pied d'un nouveau type de « *savoir* » dit « *opératoire* ». C'est un savoir qui va mettre l'accent sur l'activité pratique ou technique. Avec la science moderne, l'on observe une séparation entre la philosophie et la science. La science devient pour cela « *technicienne* ».

Pour ce qui est enfin du troisième moment, c'est-à-dire la situation contemporaine de la science, il convient de dire que nous assistons de nos jours à une radicalisation de la rupture entre la philosophie et la science. Car, la science dite contemporaine est radicalement technicienne dans toutes ses composantes. Il y a une mutation profonde dans le rapport de la science au réel. Ici, la théorie perd son primat d'antan au profit « *d'un primat technicien, au moins d'un enchevêtrement technoscientifique* »<sup>61</sup>. C'est donc cette union intime dégagée entre la science et la technique qu'Hottois appelle « *technoscience* ». Elle constitue ainsi la « *spécificité opératoire-technicienne de la science contemporaine* »<sup>62</sup>

## **I- De la production des technosciences**

Le savoir étant de plusieurs types, c'est-à-dire mythique, religieux, poétique, artistique, scientifique ou autres, alors, parmi tous ces types, il convient de préciser que c'est le savoir scientifique qui demeure le plus certain dans la mesure où il procède par une méthode bien précise et surtout opératoire ou expérimentale. C'est avec cette méthode dite expérimentale que la science classique essentiellement théorique s'est dégénérée, en laissant la place à la science dite moderne avec son accent sur l'aspect pratique et technique. Cette dernière s'est imposée et a conduit à la technoscience. La technique apparaît donc comme le repère qui peut témoigner de façon inéluctable de l'évolution des sociétés humaines, de l'évolution culturelle du monde. C'est dans cette perspective que Victor Ferkiss affirme que « *L'homme est un animal technologique et le projet technique est le facteur fondamental de l'évolution humaine.* »<sup>63</sup> C'est cette vision qui a marqué le monde, notamment, l'Occident au point de l'étendre dans toute la planète. C'est dire que cette science technologique possède des pouvoirs qui influencent le vécu quotidien des hommes, jusqu'à les transformer. Nous

---

<sup>61</sup> Gilbert Hottois, « Philosophie des sciences/et ou Philosophie de la technique », in *Sciences et Philosophies, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*, éd., de l'Université de Bruxelles, 1986, P.126.

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> Victor Ferkiss, *L'homme technologique*, Paris, Nouveaux horizons, 1977, P.27.

pouvons même dire que l'homme est tributaire de la technique qui définit son existence. D'ailleurs, beaucoup d'hommes s'affirment de nos jours par la quantité des avoirs qu'ils possèdent, au point d'en faire le signe du succès et du développement. C'est ce que martèle le penseur

*Le fait que la technique impose des limites aux activités de l'homme et définit dans une large mesure son existence n'est pas un phénomène contemporain ou même, récent. Dès le début de son existence, l'homme a été tributaire de la technique ; en fait, on pourrait soutenir que c'est la technique qui a donné sa spécificité à l'homme.*<sup>64</sup>

La science technologique, avec l'expérimentation comme méthode utilisée va s'ériger en puissance manipulatrice et dominatrice, en soumettant les forces de la nature au service de l'homme. En effet, la science constitue un facteur de production, c'est-à-dire un élément essentiel dans la production des richesses. Dans cette perspective, il est à relever que la technoscience est le capital scientifique qui transforme toute l'entreprise scientifique en un système socio-économique. C'est reconnaître par-là que la technoscience touche ainsi tous les secteurs de la vie quotidienne, partant de la fécondation jusqu'à la mort. Elle s'intéresse également à tout ce qui est loisir. Pour mieux assimiler et cerner comment fonctionne la technoscience, il nous sera nécessaire de dégager ses fonctions dans la société avant de soulever ses défaillances qui justifient ses dangers pour la vie et la survie de l'homme en société.

### **1- Les fonctions technologiques**

Dans cette section du travail, il sera question pour nous de définir ces différentes fonctions en termes d'utilité, c'est-à-dire, donner le rôle joué par la technoscience dans la société. Au départ, la technoscience, orientée vers la transformation de la nature, ne laisse pas l'homme à l'écart de cette manœuvre. Elle l'utilise aujourd'hui, au point qu'il devient un objet de laboratoire. La consommation de la technoscience fabriquée, crée par le même coup des besoins dans la société. C'est pourquoi, la science en son sein cesse d'être neutre. La technoscience se présente donc comme faisant partie intégrante du développement, et son développement est la condition indispensable de l'évolution socio-économique. Car, elle donne les moyens de développement en assurant par-là le progrès technique, industriel, intellectuel. Pour l'auteur

---

<sup>64</sup> *Ibid*, P.29.

*La révolution industrielle s'est accompagnée d'une révolution intellectuelle et spirituelle. Tout comme la technologie de la science industrielle a servi de point de départ à la technologie de la société qui devait suivre, [...] les fondements intellectuels de la civilisation industrielle fournissent de nos jours le support intellectuel nécessaire à la civilisation technologique.*<sup>65</sup>

A partir de cet instant, la technoscience comme la résultante de la mise ensemble de la science et de la technique, a une influence remarquable dans la pensée et le vécu de l'homme. Ici, le développement de la science et de la technique permet à l'homme d'accroître son pouvoir sur la nature. La raison mise en œuvre ici doit répondre aux aspirations de la science qui, selon Descartes doit « *nous rendre maîtres et possesseurs de la nature* ». Il faut comprendre par-là que Descartes assigne l'idéal de la science dite moderne, qui doit procurer le bien-être des hommes, en fabriquant des outils qui facilitent le travail humain. Jean Beaune affirme à ce sujet que : « *La technologie a allégé la corvée des travaux domestiques, amélioré le confort et la résistance de nos vêtements, apporté grâce aux automobilistes et aux avions des moyens de transport rapides [...] et a contribué de nombreuses autres manières à améliorer notre santé et à prolonger notre existence.* »<sup>66</sup>

De ce qui se dégage ci-dessus, il y a sans doute des preuves historiques justifiant le rôle fondamental joué par les progrès scientifiques et techniques. Avec les innovations technoscientifiques, les outils créés consistent à améliorer le rendement de l'homme. Pour cet auteur

*La civilisation industrielle repose sur le développement de la science et de la technique, considérées comme des instruments qui permettent à l'homme d'accroître son pouvoir sur son milieu physique et sur ses semblables, de mieux satisfaire ses besoins physiologiques fondamentaux en manière [sic] d'alimentation, d'habillement et de logement ainsi que sa passion du pouvoir sur les choses et sur les hommes.*<sup>67</sup>

La production des technosciences fait observer l'évolution de la science ; puisqu'on est passé de l'ère de la science classique essentiellement théorique et contemplative à la science moderne, pratique et appliquée. Bien plus, il y a eu fusion entre la science et la technique pour créer la technologie. De même, la science s'est également associée à la technologie pour donner naissance à ce concept de technoscience.

---

<sup>65</sup> *Ibid*, PP.37-38.

<sup>66</sup> Jean Beaune, *La technologie*, Paris, P.U.F, 1972, P.63.

<sup>67</sup> Victor Ferkiss, *L'homme technologique*, P.38.

## 2- Le sens des technosciences

Il faut avouer que la science de la révolution industrielle est également orientée vers la nature, alors que la nature de la science classique excluait d'office les recherches fondées principalement sur l'homme. Mais, avec le XIX<sup>ème</sup>, il se dégage qu'il n'est pas de développement social possible en dehors de la connaissance et de l'humain. Ainsi, la science va s'orienter vers la nature tout entière, c'est-à-dire la nature cosmique (la matière) et bien-sûr la nature humaine. Avec le positivisme d'Auguste Comte, la connaissance cesse d'être théologique, métaphysique pour devenir positive. Le positivisme consacre là, la nouvelle dynamique qui devient prise en compte à l'état positif. Car, point n'est besoin de parler encore de connaissance essentiellement spéculative, mais l'heure est aujourd'hui à la vérification et à l'expérimentation des faits. Ici, la technoscience se fait dans les laboratoires agréés, des universités ou des Centres de Recherche. Il s'agit de la science en quête d'utilité, même si le souci de vérité n'est pas de règle. Ici, la science n'est plus en puissance, c'est-à-dire en idée ; elle se vit en acte. A cet effet, Bruno Latour précise

*On ne s'intéresse en général qu'à la science faite, qui n'a finalement que peu de rapports avec la recherche. Or il se trouve que nous sommes en train d'assister à un basculement, à un changement de paradigme, qui se traduit par le fait que les représentations de la science dans notre société se déplacent progressivement en direction de la pratique scientifique et du monde de la recherche, en s'éloignant de la science faite, qui en constituait le centre de gravité dans le paradigme précédent.*<sup>68</sup>

Jusqu'à la période médiévale, l'homme vivait sous la domination des soubresauts de la nature, ne pouvant rien entreprendre, car, il devait la respecter et vivre en harmonie avec elle. Ici, il était question de ne pas bouleverser l'ordre cosmique dans la mesure où il risquait lui-même subir quelques effets perturbants de ce désordre ou de déséquilibre. Ce n'est qu'avec l'arrivée des penseurs tels que Francis Bacon ou René Descartes que l'homme a effectué ce qu'on pourrait appeler le « *sacrilège naturel* ». Car, il a commencé à influencer le fonctionnement de la nature, puisqu'il posait déjà des actions dans cette nature, ayant pour ambition de la dompter et la transformer. Cette action menée dans la nature, avec l'apport de la technoscience visait la libération intégrale de l'homme, malgré que cette libération ne se soit véritablement pas effectuée. Lorsque nous remontons l'histoire jusqu'à la période présocratique, nous constatons que les études menées par les physiologues étaient d'expliquer la nature par elle-même, c'est-à-dire, ils cherchaient à comprendre comment l'homme peut-il être heureux dans la nature ? Les réponses qu'ils apportaient à cette préoccupation affirmaient

---

<sup>68</sup> Bruno Latour, *Le métier de chercheur regard d'un anthropologue*, Paris, INRA édition, 1995, P.12.

que l'homme doit connaître la nature et se connaître lui-même afin d'élaborer une éthique lui permettant d'être heureux. Cette analyse démontre que la science moderne tire sa source de l'époque présocratique qui orientait déjà ses recherches vers l'étude de la nature. Sauf que la science moderne et même la science classique ont toujours négligé l'être ou du moins, l'ont toujours relégué au second plan, au point que dans la science dite moderne avec le déploiement de la puissance technologique, il est considéré comme un objet de laboratoire, quand il n'est pas pris comme victime des effets de cette puissance.

La technoscience apparaît aujourd'hui comme la plus palpitante manifestation de la raison humaine. Au commencement, la science mise en œuvre avait pour finalité la libération et l'épanouissement total de l'homme. A ce niveau, la technoscience était porteuse d'espoir. Voilà pourquoi, Issoufou Soulé Mouchili Njimom précise qu'« *il faut voir dans la technoscience une valeur humaniste dans la mesure où il y a une activité intellectuelle et technique qui se fait pour satisfaire les besoins fondamentaux de l'homme.* »<sup>69</sup> Ceci est dû au fait que la technoscience a révolutionné le monde avec beaucoup de transformations dans nos conditions de vie. Tous les secteurs de la vie ont connu de grandes améliorations dans leur fonctionnement. Elle est devenue un facteur optimiste dans la résolution des problèmes auxquels l'homme fait face en société. C'est d'ailleurs ce qu'il confirme dans cette affirmation : « *La technoscience est, aujourd'hui, un effort fourni pour sortir l'homme des ténèbres de l'ignorance et de la superstition* »<sup>70</sup>. Mais, à regarder son fonctionnement de nos jours, il est constant qu'elle suscite aussi de la crainte pour certaines personnes, au vu des dérives et des dangers qu'elle présente. On est parfois tenté de dire que, plus la technoscience se développe, plus la survie de l'homme est assurée. Et la modernité est désormais caractérisée par une raison « *folle* », une raison instrumentale dont le seul gage est le succès dans toutes les opérations menées, sans toutefois se soucier de la vie ou de la qualité de la vie.

Avec le développement observé dans la technoscience, une certaine idéologie du progrès de la nature s'est élaborée, amenant la science à se détourner de ses options. C'est dans cette perspective que Roqueplo affirme que « *La rationalité scientifique se transforme en idéologie dès lors qu'elle s'impose comme seule forme de rationalité* »<sup>71</sup>. En observant comment la science et la technique sont introduites dans tous les systèmes sociaux dans le

---

<sup>69</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Op. Cit.*, P. 11.

<sup>70</sup> *Ibid*, P. 15.

<sup>71</sup> Philippe Roqueplo, *Op. Cit.*, P. 35.

monde, il se dégage clairement une rationalisation croissante de la société, laquelle rationalisation se manifeste à travers une administration totale qui intègre la domination de la nature. Ce qui ne manque pas de susciter quelques interrogations : la rationalité instrumentale exacerbée n'est-elle pas un irrationalisme ? Mieux, n'existe-t-il pas une « *irrationnelle rationalité* »<sup>72</sup> technoscientifique ? D'ailleurs, comme le reconnaît cet auteur : « *L'humanité affronte une série de dangers qui n'ont jamais été aussi menaçants car ils mettent en jeu, pour la première fois de son histoire, sa survie même.* »<sup>73</sup>

## II- Les incidences de la technoscience

Le sens et l'orientation donnés par le développement de la technoscience entraîne irrésistiblement la destruction progressivement de ce que l'homme a d'original et de fondamental, à savoir : la culture. En effet, dans son déploiement, la technoscience ouvre la porte à un nouveau type de civilisation qui se veut essentiellement matérialiste, mécanique et technicienne. Elle introduit également les valeurs qui basculent toutes celles héritées des traditions morales et religieuses. Le développement technoscientifique, comme nous pouvons le constater, semble ainsi nous arracher la condition d'une existence authentiquement humaine. De même, l'application de la raison dans les sciences et la technique a donné lieu à la maîtrise de l'homme sur la nature et aussi sur lui-même. C'est donc cette nouvelle orientation qui a donné naissance à ce que Pius Ondoua appelle « *opérationalisme* ». La rationalité scientifico-technologique dans les sociétés industrialisées est une rationalité de la domination. Car, elle ne produit plus *a priori* pour obtenir la libération de l'homme. Elle a travesti l'idéal de la philosophie. L'homme n'habite plus, voire ne maîtrise plus le monde de la science qu'il a pourtant vu naître, il devient par-là, étranger à sa propre création. C'est sans doute ce qui pousse Jean Ladrière à dire que « *La science [engendre] une sorte de projection extérieure sous la forme d'un corps d'appareillages et de pratiques dans lesquels nos existences sont prises malgré elles et qui détermine de façon médiate les représentations et les systèmes de valeurs.* »<sup>74</sup>

La technoscience peuple l'environnement humain d'objets et de produits artificiels qui influencent la nature de l'homme. Par l'avènement du machinisme, la puissance accrue du corps humain se laisse effriter par la force de la machine. Et là, nous pouvons dire que la

---

<sup>72</sup> Notons que cette expression est empruntée à Pius Ondoua et constitue le titre dans l'un de ses ouvrages intitulé *Existence et Valeurs. L'irrationnelle rationalité*, T.2, Paris, L'Harmattan, 2009.

<sup>73</sup> Lester Brown, *L'état de la planète un monde en danger*, Paris, Nouveaux horizons, 1989, P. 13.

<sup>74</sup> Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité : le défi de la science au futur*, Paris, Aubier, 1977, P. 81.

civilisation mécaniste est aliénante parce qu'elle enveloppe l'homme et le rend en un simple automate, un ouvrier des chaînes. Mais, il convient tout de même de reconnaître que l'utilisation des machines allège à l'homme la tâche du travail et permet une évolution rapide dudit travail, malgré qu'elle l'asservisse de plus en plus. Comme le remarque Jürgen Habermas : « *La libération de la faim et de la misère ne coïncide pas nécessairement avec la libération de la servitude et de l'humiliation, car l'évolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées.* »<sup>75</sup> C'est dire que le développement d'une telle civilisation est la conséquence directe de l'idéologie technologique, donnant de ce fait naissance à une raison dite « *technocratique* ». En lisant Herbert Marcuse, nous comprenons qu'il y a un esprit d'aliénation et de domination qui se dégage ainsi de ce qu'il appelle « *La technicisation et la scientification* » des sociétés : c'est la rationalité instrumentale, dans la mesure où la science et la technique sont toutes engagées dans une idéologie de domination de l'homme par l'homme. Pour Habermas, « *La science, en vertu de sa propre méthodologie et de ses propres concepts, a projeté un univers au sein duquel la domination sur la nature est restée liée à la domination sur l'homme* »<sup>76</sup>.

La critique de la rationalité technoscientifique est une activité que la philosophie exerce. Car, aujourd'hui, on parle de plus en plus de la crise de la rationalité, ceci, par rapport à ce que la science cause comme méfaits qui détruisent la vie humaine. Mais, les reproches faits à la rationalité technoscientifique sont souvent motivés par une certaine idéologie qui est fonction du contexte socio-historique et culturel. A l'ère de la technoscience dans laquelle nous vivons, il y a quelque chose de faux qui sonne comme une alarme : il s'agit de la désarticulation entre la technoscience et l'humanisation de l'humanité. Ici, la technoscience apporte certes, des progrès, des changements de mentalités, fait des prouesses. Elle est porteuse d'une vision nouvelle du monde, de Dieu et surtout de l'homme. Mais, elle est également une activité vectrice de bouleversements contre l'humanité de tous ordres, dans tous les domaines et dans les différentes dimensions de la vie humaine. Le moins que l'on puisse dire à ce sujet, est que la technoscience est gage des progrès remarquables fantastiques et même fantasmagoriques qui donnent ainsi lieu à des promesses plus ambitieuses qui projettent et prônent en même temps, une post-humanité de ces prouesses, de ces progrès et promesses, nous pouvons déceler cependant, de nouvelles formes encore plus subtiles et surtout pernicieuses de dépendance, d'aliénation et de domination. Par exemple, nous

---

<sup>75</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, P. 211.

<sup>76</sup> *Ibid*, P. 18.

observons une recrudescence des inégalités socio-politiques tout comme la persistance des crises écologiques et socio-économiques. A tout ce panel de dérives, nous ajouterons le dérapage axiologique, c'est-à-dire, le naufrage d'un principe aussi sacré que cela qui n'est rien d'autre que la sacralité de la nature humaine. Face à tout ceci, nous pouvons dégager cette interrogation : quelles sont les perspectives pour sauver l'humanité, l'avenir de la Nature et de l'Homme ? En un mot, quel est l'avenir de l'humanité dans les technosciences ?

Cette problématique s'inscrit dans la dialectique entre la technoscience et l'humanisation de l'humanité. C'est cette dialectique qui nous permet aujourd'hui d'ouvrir des perspectives nouvelles à une technoscience qui s'intègre dans le projet d'humanisation intégrante et intégrale de l'humanité. Car, il convient de souligner la prééminence, la spécificité, la sacralité et la transcendance de la nature humaine. Et ce privilège qui est accordé à la nature humaine par la Nature est originellement et principalement la responsabilité vis-à-vis de cette Nature dans toute son entièreté et surtout sa complexité significative. La technoscience qui est l'un des fruits de la production de l'homme est, et a une signification à valeur de vérité opératoire. Sa destinée est liée au projet d'humanisation. Car, elle est une exigence de participation à cette humanisation, c'est-à-dire qui a une conscience que les accompagnements, les œuvres de l'esprit humain souffrent de l'absence notoire du principe d'authenticité humanisante. Une technoscience accompagnée est capable de participer à la socialité humanisante. Car, elle doit s'articuler sur la bioéthique, la biopolitique et la bioéconomie. Elle exige par elle-même la vie. Ici, la nature humaine est à la fois, source et fin suprêmes des valeurs dans ce sens que la technoscience est faite pour l'homme : elle se fait par lui et en fonction de lui. Seulement, la question qui se dégage ici est de savoir à quoi est due cette désarticulation entre la technoscience et l'humanisation ? A cette préoccupation, le rapport diabolique actuel de la technoscience et l'humanisation de l'humanité provoque ainsi des cris d'alarme. Ces cris d'alerte peuvent être assimilés à ce qu'Edgar Morin appelle « *Le chant du coq* ». Car, reconnaît-il à l'ère des technosciences, « *Nous sommes non seulement en ces moments crépusculaires ou s'envole l'oiseau de Minerve, c'est-à-dire la Sagesse, mais aussi à un moment des ténèbres où nous attendons le chant du coq qui doit nous éveiller. Le chant du coq doit être une alerte pour l'homme, pour la vie, pour l'humanité.* »<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Edgar Morin, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990, P. 115.

Le coq donne, grâce à son chant, un signal pour l'aube d'un jour nouveau, et ce chant porte également des espoirs tout comme des perspectives d'une vie nouvelle, d'une humanité réconciliée avec elle-même et avec les productions technoscientifiques. La sagesse évoquée ici, est « *La vérité du monde passé, mais a sa vérité dans le monde à venir* »<sup>78</sup>. L'objectif recherché ici consiste à montrer comment la technoscience peut être humanisante, c'est-à-dire comment elle peut participer à une socialité humanisante, et s'ouvrir à un avenir éthiquement réussi. Cela revient à penser à l'hominisation et à l'humanisation de l'homme dans la réaffirmation de l'humain qui s'impose comme valeur suprême. L'introduction de l'humain comme valeur qui structure la technoscience, est une sorte de voie ouverte à une véritable et efficiente socialité humaine. Cela veut dire que la technoscience, dans cette nouvelle orientation se doit d'être protectrice, respectueuse et surtout, promotrice de la vie écotique qui contient les écosystèmes, la flore, la faune, bref, l'environnement. C'est ce qui pousse Pius Ondoua à dire que « [...] *la réintroduction du sujet est plus qu'épistémologique, elle est axiologique et politique, fondamentalement : le sujet est réaffirmé comme mesure, comme transcendance finalisant la pratique technoscientifique et, en dernière instance l'histoire.* »<sup>79</sup>

L'intérêt visé ici est d'intégrer la technoscience dans le projet d'humanisation de l'humanité. Mais, cette intégration sera davantage possible si l'on dégage une approche complexe tant de la Nature que de la nature humaine. L'humanité doit être rétablie dans sa dignité et sa responsabilité. Car, il nous semble assez urgent de retrouver la sacralité, de réaffirmer la dignité, voire la transcendance de la personne humaine. Cette urgence signalée est la résultante de la mission première et essentielle de toute l'activité humaine, et surtout celle du philosophe qui est de « *chercher l'homme, le situer dans lui-même, dans son rapport avec le monde et avec l'autre ; le recentrer dans l'optique d'une humanité du possible positif parce que déterminée par les seuls et vrais besoins de l'homme.* »<sup>80</sup> C'est là, la refondation nécessaire du principe de valeurs par rapport aux accompagnements qui doivent structurer et guider toute l'entreprise technoscientifique, ceci dans le but de favoriser une humanisation effective. Il convient d'humaniser ce que Pius Ondoua appelle « *La rationalité instrumentale,*

---

<sup>78</sup> Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, P.U.F, 1969, P. 106.

<sup>79</sup> Pius Ondoua, « Technoscience et humanisme. Plaidoyer pour une épistémopolitique », in *Annales de la FLSH*, UYI, vol.VI, N°1, janvier 1989, P. 239.

<sup>80</sup> Antoine Manga Bihina, « La mondialisation : l'ouverture des techno-sciences et des perspectives pour une humanité de l'avenir », in *La Philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Actes des premières Rencontres philosophiques Internationales Francophones de Yaoundé, lors de la célébration de la 6<sup>ème</sup> édition de la Journée Internationale de la Philosophie (UNESCO), Njoh Mouellé (dir), Paris, L'Harmattan, 2009, P. 3.

*mondialisée* »<sup>81</sup>. Nous pouvons relever de l'activité de la technoscience que, malgré son apport indispensable, « *il y a donc à la vérité, des limites à l'humain des technosciences* »<sup>82</sup>.

Puisque la technoscience est manifestement une rationalité instrumentale, aliénante et arraisonnable ; elle est donc une rationalité déshumanisante, contre l'humanité, tout simplement parce qu'elle est sous le contrôle des dépendances idéologico-politiques ; au centre des intérêts militaro-industriels, sous l'influence et la pression des redevances économique-financières et capitalo-mercantilistes. Elle est également la cause de beaucoup de dangers, des dérives et certains effets destructeurs que l'humanité connaît. Et la puissance arraisonnable de la technoscience entraîne inlassablement « *la crise de l'humain* »<sup>83</sup>. Pour résoudre ce problème, il est judicieux de penser l'existence humaine, le sens de la vie, de la Nature afin de donner une nouvelle orientation technoscientifique et humanisante qui peut ainsi participer à l'humanisation intégrale de l'humanité. Car, la préoccupation fondamentale et essentielle de toute investigation philosophique se trouve dans l'homme. Cela veut dire que toute la philosophie est une anthropologie philosophique. Au moment où la technoscience se pose comme une transcendance, et en même temps comme une puissance, laquelle puissance se veut arraisonnable, l'homme reste et demeure à la recherche des repères. En réalité, la technoscience installe l'homme dans une phase de « *désontologisation* ». A partir de là, il se dégage que l'homme, dans la technoscience a perdu toute sa saveur, c'est-à-dire, tout ce qui fait son essence en tant qu'être de valeurs. La technoscience banalise l'être humain, en montrant que ce dernier n'a rien de transcendance, de spécificité en lui. Et une telle réduction laisse dégager une déshumanisation de la personne, laquelle déshumanisation conduit à la fabrication de ce qui ne peut être appelé humain. C'est pourquoi, nous pensons qu'il est nécessaire d'envisager une science dite culturelle. Car, l'on ne peut penser une science en dehors de la culture, et l'on ne saurait parler de culture qui ne produise pas de science, et cette science, au sens étymologique est synonyme de savoir. Elle est une activité de recherche ou plus précisément, comme une méthode d'acquisition du savoir. Toute science est de *prime abord* une ethnoscience, c'est-à-dire qu'elle est contextuellement et culturellement située.

Mais, nous devons reconnaître que l'effectivité de la technoscience apporte une nouveauté dans l'histoire de l'humanité. Car, elle représente beaucoup d'espoirs pour ceux qui ont professé leur foi en elle, raison pour laquelle elle est hypostasiée au point qu'elle est

---

<sup>81</sup> Pius Ondoua, *Op. Cit.*, P. 234.

<sup>82</sup> Antoine Manga Bihina, *Op. Cit.*, P. 15.

<sup>83</sup> *Ibid*, P. 13.

considérée comme la voie royale du salut de toute l'humanité, c'est-à-dire de l'Homme et de la Nature. C'est le sens du propos de ce penseur : « *On compte sur l'excroissance scientifique et technicienne, et sur elle seule, pour porter sur ses épaules tout ce qui reste de l'espérance de l'humanité. Elle incarnerait l'ultime projet imaginable ou praticable, le dernier horizon vers lequel diriger nos pas.* »<sup>84</sup> Tout ceci est possible grâce à toutes les prouesses effectuées par elle et par lesquelles, elle étend son emprise dans le monde. C'est ce que confirme cet auteur : « *C'est bien par la médiation d'innombrables procédures rationnelles, théoriques, techniques, pratiques, qu'elle assure son emprise sur le monde.* »<sup>85</sup> Elle est ainsi investie d'une mission transformatrice, laquelle transformation se fait sur la nature, la matière vivante et inerte, le vivant humain, bref, sur la société.

D'ailleurs, lorsque nous regardons tout autour de nous, il n'y a que, l'omniprésence technoscientifique qui se manifeste ; au point qu'elle constitue même déjà notre milieu. Pius Ondoua affirme à cet effet que « *De concept, la technoscience est devenue milieu : notre milieu de vie quotidienne.* »<sup>86</sup> Ce milieu fait de fer, d'asphalte, de verre et de matière plastique est appelé de « *technosphère* », de « *technocosme* », de « *milieu technique* », de « *civilisation technicienne* », laquelle « *civilisation technicienne* » est régie par la technique, désormais principal critère d'évaluation des actes et des discours. La technoscience devient productrice, constitutive d'un monde nouveau. Mais, cette création de la technoscience produit la civilisation de l'artificiel que nous pouvons qualifier de « *techno-culture* ». Car, la technoscience a ainsi transformé tout l'agir humain, social et culturel. C'est dire que la technoscience, arrivée à un tel déploiement mondial, lequel déploiement est possible grâce à sa puissance, inquiète, dans la mesure où cette puissance est arraisonnable, dangereuse, violente et menaçante.

Alors, constater cela, avoir aussi le souci, ou en prendre conscience, n'est aucunement exprimer une technophobie, encore moins exprimer une hostilité à la science. Plutôt, il convient pour nous de réexaminer cette civilisation qui exalte la société, qui constitue elle-même une menace permanente sur la nature et qui déséquilibre en même temps les rapports entre les hommes et marque de ce pas, une « *désontologisation* » de l'homme. Ici, le progrès scientifique ne perturbe pas seulement les ressources naturelles ou les rapports de force entre

---

<sup>84</sup> Jean Guillebaud, *La refondation du monde*, Paris, Seuil, 1999, P. 166.

<sup>85</sup> Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, P. 11.

<sup>86</sup> Pius Ondoua, « Technoscience et humanisme... », P. 231.

différentes régions du monde, mais aussi les valeurs que les nouvelles générations entendent mettre au centre de leur existence. Après la nature dite phénoménale, c'est l'homme qui devient maintenant l'objet de la manipulation technoscientifique. Le corps humain, autrefois, symbole de toute une communauté humaine, étant sacré et surtout très respecté perd ainsi, avec l'opposition homme/technique, toute valeur axiologique. Il est de ce pas soumis à toutes sortes de manipulations.

Désormais, l'homme n'a plus un statut particulier dans un tel monde, il n'a aucune finalité propre, sa destinée dépend donc des caprices de la technologie. Pour Manga Bihina, c'est « *la conscience que l'humanité prend des enjeux du développement des connaissances et de l'implication des recettes pratiques que lui proposent les savoirs.* »<sup>87</sup> C'est en effet la crise écologique qui se manifeste avec virulence, ceci à cause de l'agir néfaste qui est fait sur la planète. A ce sujet, la crise écologique est par conséquent une menace effective de l'espèce humaine. Il y a ainsi, un horizon tragique qui se dessine sur l'hominisation et sur l'humanisation de l'homme. Pour ce qui est de l'hominisation, c'est-à-dire, le processus d'être un homme, c'est le destin même de l'homme qui est en jeu. Si l'hominisation est menacée, c'est l'humain qui est mis en cause. Même l'humanisation de l'homme est devenue problématique. Donc, l'hominisation et l'humanisation sont devenues aujourd'hui la proie de cette technoscience qui devient anthropophage. Car, elle rejette toute religion et toute éthique. C'est donc ce qui néantise et enlève toute valeur à la nature, à l'homme et à l'humain en l'homme : quand nous savons que nous avons à faire tant à l'essence biologique de l'homme qu'à la spécificité de cet être biologique, c'est-à-dire son essence humaine qui est l'humanité. Ici, « *la condition humaine [qui] se trouve aujourd'hui menacée de diverses manières.* »<sup>88</sup>

La technoscience est à la fois dangereuse, menaçante et violente. « *Elle l'est pour la nature (pollution, désordre climatique, exploitation effrénée), pour la vie (manipulation génétique, artificialisation à outrance), pour les cultures et les traditions (prétention à la caducité des sagesse constituées et séculaires).* »<sup>89</sup> Grâce à sa puissance, la technoscience est devenue une effectivité hypostasiée et en même temps idéologisante. Elle est à coup sûr, une puissance d'arraisonnement. Sa puissance a pour effet immédiat. C'est la domination qui s'exerce sur tout, y compris sur l'homme qui la développe. C'est pourquoi, l'auteur donne la

---

<sup>87</sup> Antoine Manga Bihina, « Aujourd'hui la science : l'innovation de l'artificiel », in *Annales de la FLSH de l'Université de Douala*, Vol.2, N°1, 2001, P. 2.

<sup>88</sup> Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1993, P. 459.

<sup>89</sup> Antoine Manga Bihina, « Aujourd'hui la science... », P. 6.

sonnette d'alarme en reconnaissant que « *Si la technoscience est effectivité d'une possibilité théorique et pratique dans l'histoire, elle ne saurait cependant être hypostasiée, et ce d'autant que la réalité de cette effectivité est effectivité d'une universalité : la domination est désormais domination de la nature, domination des hommes, et domination des sociétés.* »<sup>90</sup>C'est pourquoi, nous pensons que la technoscience ne devrait pas, à elle seule, s'occuper de la gestion de toute l'humanité ainsi que de l'avenir de la planète. Les questions que nous pouvons nous poser ici sont : quel est l'avenir de l'humanité dans les technosciences ? Quelles peuvent être des perspectives envisagées pour ainsi sauver l'humanité, mieux, l'avenir de la Nature et de la nature humaine, face aux assauts technoscientifiques ?

Face à ces préoccupations, une claire conscience sur la Nature, la nature humaine et la technoscience elle-même ouvre une réintroduction de l'humain comme étant la valeur suprême, pour enfin construire une technoscience qui se veut authentique pour la socialité humanisante et la sauvegarde de la Nature. Construire une technoscience humanisante ne consiste pas à résister uniquement à la barbarie supposée ou réelle de la rationalité technoscientifique, mais aussi et surtout, à montrer la productivité et la pertinence des apports que la technoscience offre à l'humanité. Cela revient à dire que nous devons penser de manière complexe la vie, l'existence, le sens de la vie, de la Nature afin de donner une nouvelle orientation à cette technoscience humanisante et humaniste qui pourra participer avec efficacité à l'humanisation totale de l'humanité.

### **A- L'homme dans les technosciences**

Le constat fait à l'ère des technosciences est que rien n'échappe ou ne se trouve épargné par toutes les prouesses obtenues, les progrès et la puissance de la rationalité technoscientifique. C'est ainsi que l'homme, qui est à la fois, acteur et sujet de cette vaste entreprise ne subit pas moins les effets de ce grand vent que produit l'activité technoscientifique. Alors, pour parler de l'homme de cette optique de la technoscience, il convient pour nous de saisir ou de cerner la place que ce dernier occupe dans l'œuvre qu'il engage. Il semble également judicieux de présenter sa conception afin de lister toutes ou presque, toutes les conséquences dont il subit. Alors, pour nous situer dans cet ancrage, nous pouvons nous demander : existe-t-il une humanité dans l'homme technoscientifique ? Si oui,

---

<sup>90</sup> Pius Ondoua, « Technoscience et humanisme... », P. 241.

s'agit-il d'une nouvelle humanité, et comment se conçoit-elle ? Sinon, n'y a-t-il pas nécessité d'en penser une ? L'homme, en tant qu'élément de la nature s'appréhende de *prime abord* comme un être disposant d'un corps qui est la composante essentielle pour la science. C'est le corps qui exprime la présence effective dans le monde. C'est ce qu'affirme cet auteur : « *C'est par le corps que l'homme est au monde* »<sup>91</sup>.

C'est donc dire que le corps qui est matière constitue un objet de laboratoire sur lequel s'opère un certain nombre de manipulations scientifiques. Le corps est le lieu d'exister de l'homme. C'est pourquoi, la technoscience ne peut fonctionner sans l'homme. Car, « *Elle place le centre d'intérêt de l'homme dans le corps et les mécanismes de comportements dérivés.* »<sup>92</sup>Ceci est possible du fait qu'il y ait de nombreuses manipulations opératoires qui sont faites sur l'homme à partir de son corps. Nous pouvons même dire que la corporéité de l'homme a supplanté sa vitalité, puisque désormais, c'est autour et à partir du corps que s'organise toute la vie de l'homme technoscientifique. Ce qui pousse Mvumbi à dire que le corps de l'homme résume toute la personne. C'est d'ailleurs ce qui explique tous les soins que l'on administre à cette composante humaine. Pour Manga Bihina, « *L'homme est tout autant entier dans son apparaître physique que les soins de santé, les toilettes, la sexualité doivent valoriser. L'homme est l'être de besoins, de désirs, voire des caprices de son corps. Il doit vivre de cela et à partir de cela.* »<sup>93</sup>L'homme, à base de son corps est qualifié par la science comme un être biologique qui possède un organisme marqué lui aussi par des déterminismes réductibles des programmes biologiques et cet homme se maintient grâce à des mécanismes physico-chimiques. C'est la pensée de l'auteur ci-dessous : « *La corporéité dessine donc d'une certaine manière l'espace de vie humaine. C'est dire que le corps trace le lieu d'exister de tout ce que l'homme est. [...] C'est notre corps qui conditionne et qui contrôle [...] notre pouvoir de penser, de sentir et d'agir.* »<sup>94</sup>

Bien plus, l'auteur renchérit en cette assertion : « *C'est dire que le corps de l'homme, c'est déjà l'homme en personne.* »<sup>95</sup>Cependant, il faut signaler que la technoscience n'appréhende pas, encore moins ne réduit pas tout l'homme dans son approche biologique.

---

<sup>91</sup> Mvumbi Ngolu Tasa, « Langage du corps, intention éthique et développement », in *Afrique et développement*, Actes de la 8<sup>ème</sup> semaine de Philosophie de Kinshasa, du 2 au 8 déc. 1984, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1984, P. 256.

<sup>92</sup> Antoine Manga Bihina, « La mondialisation : l'ouverture des technosciences et les perspectives pour une humanité de l'avenir », in *La Philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, P. 250.

<sup>93</sup> *Idem.*

<sup>94</sup> Mvumbi Ngolu Tasa, *Op. Cit.*, P.256.

<sup>95</sup> *Idem.*

Au contraire, car, l'homme dans ce champ d'analyse est également expliqué dans l'approche neurologique, où il se résume au système nerveux ou au cerveau. Ici, l'esprit prend la forme matérielle par le cerveau. C'est dans cette perspective que le psychologue pense que le cerveau, en tant qu'« *esprit construit des représentations, les symbolise, les organise, les gère et les manipule comme le ferait un ordinateur.* »<sup>96</sup> Dans cette deuxième approche, le cerveau contient en lui l'essence de l'homme, il est le centre de l'homme. Car, il permet de réduire tous les processus de pensée, les comportements à une mécanique nerveuse, c'est-à-dire, à des opérations mentales. C'est pourquoi, l'auteur rétorque en disant que « *Cette conception fait de la pensée humaine, une suite d'opérations logiques effectuées sur des symboles abstraits.* »<sup>97</sup>

Ici, pour parler de l'homme, il est recommandé de se référer à toute sa vivacité d'esprit, sa puissance créatrice qui relève justement de son cerveau. C'est pour dire que l'homme a un corps qui fonctionne à base et à travers les réactions physico-chimiques qui partent du cerveau en tant que matrice principale de tout ce fonctionnement. Une fois de plus, la rationalité technoscientifique évolue dans la même logique de la conception anthropologique de base, pour démontrer que des deux composantes qui constituent l'homme (corps-esprit), c'est l'esprit qui donne vie au corps. Ce corps n'est qu'une matière inerte sans la puissance ou l'énergie de l'âme ou l'esprit. Suivons ces propos : « *C'est un fait que l'homme s'identifie de plus en plus avec son seul cerveau, se voit lui-même et voit les autres presque uniquement comme centre de comportements cérébraux, le reste de l'organisme paraissant tout aussi accessoire et aussi extérieur à lui-même.* »<sup>98</sup> Dans le déploiement de la technoscience, l'homme perd de toute son essence fondamentale et devient soit un simple acteur de la technoscience, soit alors, son objet d'étude et de laboratoire, soit même une simple marchandise.

### **B- L'homme comme « valeur marchande »**

Ici, à analyser la conception humaine de la technoscience, surtout dans l'usage qui est fait sur lui ou même de l'usage qu'il en fait, il va sans dire que l'homme constitue une valeur véritable. Seulement, sa valeur évoquée dans ce chantier est davantage réduite à son corps en tant qu'objet désirable, vendable, utilisable et surtout consommable. Le capitalisme qui est la conséquence logique des progrès réalisés par la science et la technique a pour finalité

---

<sup>96</sup> Jean Philippe Tsala Tsala, *La psychologie telle quelle. Perspective africaine*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2006, P.64.

<sup>97</sup> *Ibid*, P.66.

<sup>98</sup> Ruyer, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964, P.30.

principale la recherche effrénée du profit ou du gain en termes financiers. C'est dire que l'homme, en tant qu'objet des laboratoires regorge une valeur notoire qui s'exprime et se manifeste dans la capitalisation de son corps en valeur d'échange, tout comme les autres gadgets produits dans la technoscience. Il se présente comme une marchandise consommable, puisque son corps est sollicité, à cause de ses qualités physiques énormes qui peuvent être sa force physique, sa beauté, son âge, son sexe, ses fantasmes, ses envies, bref ses multiples formes. En s'attachant à cet effet au corps humain comme une source de profit, comme une valeur marchande, il y a émergence d'un nouveau type d'homme, c'est-à-dire un homme essentiellement consommateur qui ne recherche que le vital de l'être humain, en ce sens que ce nouvel homme cherche à se satisfaire en assouvissant ses appétits sensibles et ses pulsions sexuelles. C'est l'avis partagé par le philosophe Camerounais :

*L'homme du fait de sa force physique, de son âge, de son sexe, de ses envies et de ses fantasmes devient objet de convoitises pour les entreprises rivées sur la recherche du profit maximum par l'utilisation d'une main d'œuvre dont les comportements sont d'emblée automatisés, il est la proie de la concurrence commerciale qu'engagent les laboratoires ; il est exposable à la vitrine des proxénètes et d'autres marchands de fœtus, d'enfants, d'esclaves, il est exploitable dans ses faiblesses, ses rêves, ses ambitions et ses distractions.<sup>99</sup>*

A la suite de cette pensée édifiante, nous pouvons dire que l'homme technoscientifique est exploité dans toutes les dimensions de sa vie. En tant que force productrice, il est sollicité et utilisé, dans ses aspects physiques ou sensibles, il est consommé et vendu ; dans sa dimension intellectuelle, il est encore sollicité. Donc, il convient de retenir que dans cette logique, le nouvel homme technoscientifique est un homme consommateur qui se fait et se consomme lui-même. Pour cet auteur : « *En un mot, l'homme a perdu tout ce qu'il a de sacré en lui, il est devenu une matière première ambulante et exploitable dans tous les sens, même au sens le plus pervers.* »<sup>100</sup> Le pouvoir technoscientifique instaure une nouvelle ère qui est la « *technocratie* » ; et le technocrate, qui est un capitaliste transformé en consommateur utilise l'homme dans son corps pour augmenter son bénéfice, c'est-à-dire accroître son capital financier. C'est dans cette veine que nous pouvons dire sans ambages avec le penseur que « *La modernité instaure une rationalité anthropophage. [...]. L'anthropophage moderne se pratique, au grand jour et à ciel ouvert, au marché mondial du travail du corps humain et paiement comptant.* »<sup>101</sup> La situation de l'homme technoscientifique, au-delà de son statut

---

<sup>99</sup> Antoine Manga Bihina, « La mondialisation... », P.252.

<sup>100</sup> Mouchili Njimom, *Op. Cit.*, P. 56.

<sup>101</sup> Hubert Mono Ndjana, « La place de l'homme dans le nouveau système du monde », in *La Philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, P.236.

d'objet de laboratoire, de valeur marchande nous amène à nous demander pourquoi cette orientation dévastatrice ? A cette question, la réponse évidente nous semble déjà être donnée plus haut.

Mais, nous nous faisons le devoir de la rappeler ici. En fait, la technoscience a apporté un immense vent qui emporte tout sur son passage, y compris l'homme qui en est son inventeur. « *L'humain cessant d'être le but du progrès, il en devient l'instrument, un terreau indéfiniment exploitable* ». <sup>102</sup>C'est donc dire que le déferlement des technosciences a désorienté le but premier assigné à leur fonctionnalité. Pour cela, la rationalité occidentale régénérée dans la technoscience est une rationalité menaçante, car, en même temps qu'elle apporte des progrès indiscutables, elle regorge aussi des méfaits qui détruisent l'homme. Dans cette dialectique, ses dérives deviennent de plus en plus inquiétantes lorsqu'elles touchent déjà l'intégrité de l'homme, c'est-à-dire, sa vie. D'ailleurs, Guillebeaud n'a pas manqué de dire que « *La rationalité instrumentale, comme le marché, est devenue cannibale.* » <sup>103</sup>Et Hubert Mono Ndjana de son côté laisse entendre que dans le vaste marché technoscientifique,

*On demande et on se propose, pour le commerce, des organes obtenus par toutes sortes de moyens y compris et surtout les plus immoraux. Soit que l'on s'ampute volontairement, soit que l'on ampute criminellement autrui de ses organes, le résultat est le même, à savoir la marchandisation du corps humain, qui soulève des problèmes, tant pour le vendeur, que pour l'utilisateur qui achète, qui s'en sert et qui, pour cela n'est plus tout à fait le même être.* <sup>104</sup>

A partir de cet instant, il faut reconnaître que la technoscience, déconnectée de toute métaphysique et éthique s'engage dans une « *désontologisation* » dangereuse de l'homme qui pourra traduire la fin de celui-ci sur terre. Et nous savons bien que sans l'homme, le monde lui-même n'existe pas et s'il n'y a pas monde, c'est le néant. Du fait que la technoscience soit capable de créer l'homme ou même d'agir sur le vivant humain, il va sans dire qu'elle peut également le manipuler ou même le modifier substantiellement, sinon superficiellement. C'est le cas où, de plus en plus, l'homme aujourd'hui a la possibilité de choisir par soi et pour-soi ou même pour les autres, la couleur de la peau, des cheveux, des yeux, il peut modifier la forme de son corps, influencer aussi sa croissance physique, il peut choisir le sexe. L'homme, technologiquement, est un être sujette à des manipulations génétiques de toutes sortes, avec la

---

<sup>102</sup> Monique Castillo, in Njoh Mouellé, Ebénézer, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, préface, Paris, L'Harmattan, 2017, P. 8.

<sup>103</sup> Guillebeaud, *Op. Cit.*, P.166.

<sup>104</sup> Hubert Mono Ndjana, « La place de l'homme... », P. 243.

vulgarisation et toutes les pratiques de greffes d'organes, la multiplication des expérimentations ainsi que le perfectionnement des intelligences artificielles qui s'intègrent quotidiennement dans presque toutes les cultures du monde. C'est dire que « *L'homme veut prendre en main sa propre évolution, dans le but, non seulement de conserver l'espèce en son intégrité, mais de son amélioration et de sa transformation conformément à son propre projet.* »<sup>105</sup>

La puissance contenue dans le déploiement de la technoscience permet à l'homme technologique de faire recours à des manipulations de toutes sortes qui vont de ce coup, contrôler tout son agir. Car, cette technoscience fournit aujourd'hui des instruments ou outils du contrôle des comportements sociaux, il y a également toute une surveillance électronique de l'homme. Il y a donc une uniformisation des façons de vivre, une orientation tracée, programmée et contrôlée. La technoscience, de par sa puissance et son pouvoir rationalise le comportement de l'homme en société, mais cette rationalisation ne fonctionne sans laisser transparaître son côté irrationnel, surtout dans sa marche technologique où la liberté humaine, l'action humaine, voire la pensée sont toutes contrôlées électroniquement à l'aide des puces électroniques, les réseaux et des vidéo-surveillances, des téléphones portables et Internet. Le monde entier marche de manière uniforme et l'homme est lui-même appréhendé de façon unidimensionnelle. C'est ainsi que « *Le nouveau conformisme c'est le comportement social influencé par la rationalité technologique.* »<sup>106</sup> Au départ, la technoscience, orientée dans le domaine de la Nature, s'invite de plus en plus comme législatrice dans la sphère sociale et finit par définir ou influencer le vivre-ensemble, c'est-à-dire la « *coexistence* » selon Pius Ondoua.

Dans cette vague de manipulation, la communication constitue un vecteur important et occupe par-là une place essentielle. Le discours prononcé revêt une puissance qui fait qu'elle tient l'homme et conditionne ses agirs. C'est pourquoi, il est admis que la communication entretient des liens plus étroits avec ce qui est convenu d'appeler la rationalité instrumentale. Dans la communication technoscientifique, la publicité joue un rôle important avec tous ses symboles, signes et écriteaux qui vont influencer et conditionner l'homme à acheter le produit fabriqué et présenté par cette publicité. C'est ce qu'affirme cet auteur : « *Je pense aux techniques permettant d'influencer le comportement humain [...] dans et par la*

---

<sup>105</sup> Hans Jonas, *Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990, P.57.

<sup>106</sup> Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel...*, P.109.

*communication des hommes en train d'agir.*»<sup>107</sup> Dans cette lancée publicitaire où la communication joue un rôle important, l'homme technoscientifique exerce son pouvoir de la parole, vecteur de puissance positive et en même temps négative. Ici, on peut dire que « *C'est le mot qui ordonne et qui organise* ». C'est grâce donc à cette parole que les gens peuvent faire quelque chose, qu'ils peuvent acheter ce qui est présenté et l'accepter dans leur vécu quotidien. Il faut retenir que dans le vaste champ de déploiement des technosciences, l'homme est l'acteur principal et est en même temps la finalité de cette entreprise.

Seulement, il convient de relever qu'au-delà de l'homme, la Nature est également l'objet des technosciences qui agissent sur elle et la modifient de façon exponentielle, jusqu'à l'assujettir aux seules fins poursuivies par elles. Pour mieux cerner cet enjeu, il est important de mettre en exergue l'agir humain technoscientifique sur la Nature.

### **C- De la nature comme proie des technosciences**

Ici, la Nature comme plateau d'expérimentation du déploiement déferlent des technosciences est en proie à de multiples assauts de l'homme qui la détruisent. Parmi ceux-ci, nous allons nous attarder sur quelques-uns qui ont une influence directe sur l'être humain. La pollution atmosphérique qui est due au dégagement des gaz à effets de serre qui détruisent la couche d'ozone, pourtant très importante à la vie. Toutes les autres formes de pollution, les nuisances sonores, les pluies acides, les perturbations climatiques qui sont causées par l'action des technosciences peuvent être considérées comme ces effets destructeurs de la Nature. Sans faire une simple peinture en noir des technosciences, il est nécessaire de poser quelques actes permettant à la Nature et à l'Homme de se sauver, et nous pensons qu'un tel sauvetage passe par une prise de conscience de tous et de chacun, une éducation à l'école de l'éthique et surtout à la pratique de la responsabilité de l'homme. Ce qu'il faut faire ici, c'est à notre humble avis, la recherche effrénée d'une éthique de la Nature sur les valeurs de respect, tant de la Nature que de l'Homme dans sa dignité, pour pouvoir préparer et garantir un avenir meilleur aux générations futures. Ceci passe par l'exigence de la qualité de vie accessible à tous et dans un esprit général de participation. Donc, il s'agit de développer une éthique capable de prendre en charge les problèmes, les exigences et les inquiétudes de l'homme d'aujourd'hui. C'est ainsi un paradoxe qui se dégage entre le progrès tant voulu et recherché par l'homme dans l'action technoscientifique et tous les dégâts et dangers que cela présente à l'homme. C'est pourquoi, nous pouvons reconnaître qu'il y a urgence d'agir, sans quoi,

---

<sup>107</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, P.87.

l'homme, qui est une valeur risque de disparaître. C'est ce que précise l'auteur : « *Ce que nous vivons aujourd'hui, c'est le paradoxe de cette réussite formidable qui menace de s'inverser en catastrophe par destruction de sa propre base naturelle.* »<sup>108</sup>

A chaque fois que l'homme a toujours eu à agir sur la nature sans penser à l'équilibre entre les deux, il se trouve que la nature a toujours réagi violemment, pour faire porter à l'homme sa responsabilité. C'est en palliant à ce cas de figure que l'auteur préconise la culture de la paix entre l'homme et la nature. Laquelle paix devra être le but recherché par tous, même si nous savons que cette paix reste et demeure une construction permanente, construction qui se fait progressivement, en surmontant certaines épreuves fort difficiles. Pour lui, « *Il convient [...] de travailler à l'idée de **paix** entre l'esprit et la nature, paix pour l'amour de laquelle la présomption de l'homme renonce à beaucoup de choses auxquelles l'habitude paraît lui donner un droit.* »<sup>109</sup>

La relation que l'homme entretient avec la nature et la considération qui devrait être faite de la vie, nous amène à croire que, le sens moral dans cette communauté devrait être élargi. C'est dire que l'homme a l'obligation morale de protéger et préserver la nature des multiples assauts de la technoscience qui pourraient lui nuire. Cette action humaine a un impact conséquent sur la vie humaine elle-même. Pour cet auteur : « *La nature doit donc être protégée en raison de sa propre valeur intrinsèque et non en raison de son utilité pour les hommes.* »<sup>110</sup> Cela veut donc dire que, c'est l'homme qui doit être sensibilisé. C'est lui qui est interpellé et c'est également à lui que revient la lourde tâche de poser les actes qui concourent à l'équilibre de l'écosystème. Le point de départ de cette promotion universelle par rapport à la valeur de respect de la nature, réside dans la nature humaine. Ce souci de respect de la nature a pour finalité de garantir une meilleure vie de l'homme dans son milieu, tant pour aujourd'hui que pour demain. C'est davantage la perspective d'éclairer l'homme en société que le philosophe est convoqué afin qu'il puisse apporter son éclairage conceptuel afin d'aider les hommes à pouvoir mener une vie paisible. C'est dans ce sens que Njoh Mouellé laisse entendre que « *C'est en effet le rôle de la philosophie et des philosophes de veiller constamment pour pouvoir révéler aux autres le sens du présent et la direction de*

---

<sup>108</sup> Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot et Rivages, 1998, Pp. 58-59.

<sup>109</sup> *Idem*, C'est l'auteur qui a mis en italique, le terme en gras mis en exergue dans la citation.

<sup>110</sup> Goffi, « Éthique environnementale », in *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, Université de Boeck, 2001, P. 338.

*l'avenir.* »<sup>111</sup>La notion de l'avenir soulevée par le penseur est assez importante pour nous dans la mesure où, c'est elle qui doit de plus en plus conditionner notre action présente.

### III- L'avenir comme finalité de l'agir humain

L'agir humain du présent doit viser l'intérêt de l'avenir qui structure cet agir. L'intérêt visé pour l'avenir dans la réflexion philosophique adossée sur l'éthique invite à la responsabilité de l'homme d'aujourd'hui sur l'humanité à venir, sur la nature sans négliger les exigences de l'humanité du présent. Cet agir humain transformé amène à une prise de conscience et tombe à cet effet sur une responsabilité d'un ordre. Ainsi, « *Cette responsabilité doit être de même ordre de grandeur que cette puissance, et, comme celle-ci, englobe donc tout l'avenir de l'homme sur la terre.* »<sup>112</sup>C'est que les méfaits de la technoscience, avec la consommation abusive des ressources naturelles fait planer dans nos esprits, la certitude du risque de la disparition de l'humanité. A partir de cet instant, il nous revient de développer parmi l'homme, un éveil de conscience sur notre responsabilité de l'humanité, de la planète Terre, de l'avenir tout court. Cette urgence se signale surtout si nous ne voulons pas anéantir la vie sur terre. Et pour cela, nous devons à tout prix ménager un tant soit peu la Nature.

Cela suppose que la pérennité de la vie et le respect de celle-ci obligent à envisager un avenir humain qui passe nécessairement par le respect et la préservation de l'environnement qui constitue une valeur intrinsèque permettant, non seulement d'établir un certain équilibre, mais aussi de protéger la vie. Cette action à poser sur la nature est pour celle-ci, et elle est davantage pour l'homme du présent qui doit préparer l'avenir des générations futures. Nous pouvons donc considérer l'avenir ici comme une exigence morale et même une catégorie morale dans ce sens qu'il conditionne notre action présente et nous donne les directives à suivre pour mieux agir. Nous pouvons même le dire, sans exagération et sans nous tromper que, ne pas donner un avenir à l'humanité est un crime. C'est dans cette perspective que Hans Jonas donne quelques recommandations d'ordre éthique pour l'action humaine lorsqu'il dit : « *Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme [...] nous avons le droit de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité [...] nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et [...]* »

---

<sup>111</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, (1970), *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 3<sup>ème</sup> édition, 1998, P. 115.

<sup>112</sup> Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, P.70. C'est l'auteur lui-même qui met en exergue les termes en gras dans la citation.

*nous n'avons pas le droit de le risquer.* »<sup>113</sup> De cette pensée, nous pouvons dire que la survie de l'avenir dépend forcément des choix que l'homme doit faire dans le présent, elle dépend davantage des actes qu'il doit poser aujourd'hui. C'est donc aujourd'hui que l'avenir se prépare sereinement. C'est pourquoi le penseur affirme que « *L'éthique du futur* » ne désigne pas l'éthique dans l'avenir – une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs –, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente. »<sup>114</sup> Ce « cri de coq » donné par Hans Jonas démontre que, la responsabilité de l'homme est interpellée au grand chef, d'autant plus que « *Notre action d'aujourd'hui, sous le signe d'une globalisation de la technique, est devenue si grosse d'avenir, au sens menaçant du terme* ». <sup>115</sup>

Alors, il convient de prendre en compte sans les désagréger, les désirs quotidiens qui viendront après et qui d'une manière ou d'une autre seront « affectés » malgré eux. Le déferlement de la technoscience se produit parmi nous avec une puissance telle que si rien n'est fait dans l'accomplissement de celle-ci, nous risquons l'anéantissement total et définitif de la vie et surtout de la vie humaine. Qu'on se souvienne seulement du fait historique produit lors de la Deuxième Guerre Mondiale, sur les villes d'Hiroshima et de Nagasaki, où ces deux villes ont été totalement rasées et écrasées sous l'effet de la bombe atomique. C'est dire qu'il est plus qu'urgent de recentrer l'agir humain dans l'usage de cette technologie. Car, c'est l'homme qui manipule les instruments technologiques et en fin de compte devient lui-même manipulé. Ici, « *La responsabilité nous en incombe sans que nous le voulions, en raison de la dimension de la puissance que nous exerçons quotidiennement* ». <sup>116</sup> Nous ne voulons pas jeter l'anathème sur qui que ce soit, encore moins sur quoi que ce soit, mais seulement, attirer l'attention, se situer et se projeter comme cet « oiseau de Minerve » qui vient chanter ou donner le cri du coq pour annoncer la lumière du jour. Car, en nous fondant sur le sens étymologique même de la philosophie, il se dégage qu'elle est l'amour et la quête de la Sagesse. Mais alors, de quelle sagesse s'agit-il aujourd'hui et demain ? Pour cela, il convient de rappeler ici que la tâche qui incombe au philosophe est justement de prendre en charge l'être, à la fois l'être de la Nature et surtout l'être de la subjectivité humaine qui se trouve menacé, aliéné, voire détruit par l'homme lui-même. <sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> Hans Jonas, *Principe Responsabilité...*, P.40.

<sup>114</sup> Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, P.69.

<sup>115</sup> *Idem.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, P.70. C'est l'auteur lui-même qui met en exergue les termes en gras.

<sup>117</sup> C'est du retour à l'ontologie.

## CHAPITRE III

### LE MANQUE D'UNE TECHNOSCIENCE HUMANISANTE

L'homme, pendant sa vie terrestre reste soumis à des exigences, qui ne relèvent pas toutes de ses compétences. Mais, en tant qu'être doué d'une faculté pensante ou réflexive, il se doit de poser des actes qui concourent à son épanouissement. Pour parvenir donc à ses fins, il fait usage des moyens disponibles que la nature lui offre et qu'il peut lui-même transformer. C'est dans cette perspective qu'il développe son génie créateur dans le but de disposer des outils qui assurent sa survie terrestre et tendant en même temps à l'éternité, à la perfection, qui passent nécessairement par l'accomplissement de ses actes, de ses œuvres produites quotidiennement dans son milieu de vie. En tant qu'« *homo faber* », il met sur pied des instruments qui sont utilisés pour la technicisation de la science, laquelle science elle-même découvre les lois qui régissent la Nature. Seulement, au vu de ces dérapages constatés et dénoncés plus haut, au vu des solutions envisagées pour résoudre ces problèmes, il revient à l'homme, en tant qu'acteur, d'envisager des nouvelles perspectives humanisantes pour un avenir meilleur de la nature et de lui-même. Cette humanisation passe aussi dans le déploiement de la technoscience avec toute sa puissance et son étendue sur la planète Terre. Pour cela, il faut reconnaître que la technoscience se présente comme une ouverture vers cette humanisation intégrale de l'humanité. D'après Mouchili Njimom, « *La technoscience se présente aujourd'hui comme la boussole des temps modernes* ». <sup>118</sup>Car, dans ses fondements et ses projets, elle paraît porteuse d'humanité, capable de créer les conditions réelles pour permettre un véritable processus d'humanisation de l'humanité. Il est donc important de l'envisager dans un processus dynamique qui tienne compte de ses aspirations, et des méfaits qui pourraient entacher son fonctionnement, du moment où elle est une œuvre humaine.

A ce sujet, elle est aujourd'hui indispensable à l'homme. Elle est humaine, puisqu'elle relève de la pensée humaine, ayant des influences assez remarquables et un impact considérable et conséquent sur les modes de vie, sur les valeurs. C'est dans cette perspective que Jean Fourez laisse entendre que les technosciences « *apparaissent comme un processus humain, fait par les humains, pour des humains (et) avec les humains.* » <sup>119</sup>Cette visée

---

<sup>118</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Op. Cit.*, P. 16.

<sup>119</sup> Jean Fourez, *Les constructions des sciences*, Paris, Ed., Universitaires, 1988, P. 181.

humanisante de la technoscience cherche à la débarrasser de toutes les tendances pernicieuses et arraisonnantes qui ternissent son image, de la dépouiller d'hégémonie, d'extrapolation et surtout d'idéologie, afin qu'elle soit véritablement au service de l'homme et non le contraire, qu'elle puisse l'accompagner dans ses réalisations qui vont l'épanouir et par lesquelles il doit s'affirmer et se déterminer. Cela suppose que la technoscience doit nécessairement être examinée pour qu'elle devienne authentique. A l'analyse de son déploiement déferlant, il se dégage que sur le principe d'originalité et d'authenticité que la technoscience doit se construire, en vue d'être considérée comme participation à l'humanisation de l'humanité ; c'est-à-dire qu'en tant que manifestation de la rationalité dominante, nous devons savoir qu'elle ne saurait à elle seule, porter le projet d'humanisation intégrale de l'humanité. Elle n'est pas la seule composante de l'humanisation de l'activité humaine. Elle ne décrit pas à elle seule toute la vérité. D'ailleurs, comme le précise le penseur : « *il y a place pour une variété de vérités, plutôt qu'une seule, si facilement totalisante dans la mesure où l'on veut l'imposer à tous et en toute circonstance.* »<sup>120</sup> C'est dire que l'on reconnaisse que l'intelligibilité du réel est plurielle, qu'elle n'est pas seulement et uniquement technoscientifique. Loin d'être qualifié ou considéré de technophobe, nous voulons simplement attirer l'attention de ce que cette technoscience, certes, importante, voire indispensable, regorge également des méfaits tant pour la nature que pour l'homme lui-même.

C'est dans cette lancée qu'il est urgent de la redynamiser, la revitaliser et admettre qu'elle puisse connaître des soubresauts qui peuvent agir contre son projet initial, celui de créer une situation de progrès et de développement. C'est pourquoi, il est intéressant de faire recours à d'autres compétences pour pouvoir, non seulement l'accompagner mais également lui tourner un tant soit peu le dos. C'est ce qu'exprime cet auteur : « *La technoscience est bien un « facteur » important et spécifique mais pas le seul.* »<sup>121</sup> En remontant à l'Antiquité grecque, la vérité signifie voilement – dévoilement, mais avec l'agir de la technoscience, cette vérité devient obliérée dans toute sa splendeur et sa complexité. Car, la technoscience réduit toute la vérité en une vérité uniquement expérimentale et opératoire alors que le réel en soi est à la fois expérimental et expérientiel. La rationalité technoscientifique qui est à l'œuvre de nos jours se déploie dans une hypostasie dictatoriale, mystificatrice et hégémonique ; au point qu'elle a investi le champ du rationnel en excluant d'office toutes les autres possibilités qui,

---

<sup>120</sup> Paul Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979, P. 219.

<sup>121</sup> Gilbert Hottois, *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, Paris, Champ Vallon, 1996, P. 104.

pourtant ont aussi un mot à dire dans la saisie du réel. La rationalité technoscientifique devient arraisonnable et Heidegger ne manque pas de reconnaître que « *L'arraisonnement nous masque l'éclat et la puissance de la vérité.* »<sup>122</sup> Cet arraisonnement de la technoscience s'observe et se dégage, tant sur la nature que sur l'homme lui-même. Car, l'articulation de la raison – puissance fait de l'homme à l'ère technoscientifique, un « *homme – dieu* ». Envisager un « *homme – dieu* », c'est reconnaître et admettre que le sujet humain maîtrise les processus vitaux et est investi d'un certain pouvoir de création et même de production de la vie. Il a la maîtrise des éléments du processus vital dans la mesure où il travaille de plus en plus pour améliorer la santé physique et mentale avec tous les soins que l'on administre à l'homme. Là, il se substitue à la transcendance divine. Ici, l'homme des technosciences prend la posture de l'être créateur, ceci à travers la pratique du clonage qui pose tout de même des problèmes éthiques. C'est le cas du problème de l'essence de l'être créé ou cloné. Car, peut-on se demander : son essence est-elle divine ou humaine ? Face à cette préoccupation, Axel Kahn y apporte une réponse, lorsqu'il s'interroge : « *Peut-être avons-nous été créés à l'image de Dieu, mais certainement pas à celle d'un autre homme. De quel droit et sous quel prétexte accepter que les hommes se voient reconnaître ce privilège unique et inouï de décider que d'autres vont naître qui leur ressembleront si étroitement, dont ils auront décidé tant de traits essentiels ?* »<sup>123</sup>

Il va donc sans dire que toute la planète ploie sous le joug de cet arraisonnement. Comme le constate Pius Ondoua : « *Si la nature est ainsi arraisonnée, si l'organisation de l'existence et de la coexistence des hommes est ainsi placée sous le mode de l'arraisonnement, cela signifie donc que la rationalité de la domination est en marche à la dimension même de la planète tout entière.* »<sup>124</sup> Toutefois, il ne faut pas penser qu'il s'agisse ici d'une œuvre diabolisatrice et de rejet de cette œuvre humaine, loin s'en faut. Car, la technoscience, en tant qu'œuvre humaine s'avère de nos jours indispensable et donc incontournable dans la vie de l'homme. Seulement, il convient de la toiletter et la dépouiller de tous les oripeaux destructeurs et arraisonnants. Au premier chef de cet examen, c'est l'homme. C'est dire que l'homme doit s'armer des éléments éthiques. La technoscience humanisante contribue véritablement à la socialité et à la socialisation de l'homme. Elle doit pour cela intégrer les apports éthiques, du droit et même de la religion. C'est dire que

---

<sup>122</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, P. 37.

<sup>123</sup> Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça ?* Paris, NIL Editions, 2000, P.237.

<sup>124</sup> Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »*..., P.40.

l'éthique, le droit, la religion et la technoscience « *ont à conjuguer leurs efforts pour garantir cet équilibre instable et cette tension vers la transcendance.* »<sup>125</sup>

## **I- Vers une technoscience authentique**

Une technoscience indispensable comme nous l'avons noté est intéressante de notre point de vue dans la mesure où elle participe activement à la socialité humanisante et surtout, elle recherche une authenticité. Cette authenticité s'explique dans le fait qu'elle prend ici les couleurs d'une autonomie qui occasionne une rupture par rapport à toutes ses externalités qui sont à la fois négatives et inhibitrices. C'est dire qu'en elle-même, il ne se pose aucun problème, au contraire, elle est à promouvoir et développer. Mais, du moment où elle se trouve manipulée et contrôlée par les forces politico-idéologiques ; du moment où elle se trouve assaillie par des redevances économique-militaires et financières, alors, elle n'est plus à même de poursuivre ses fins ultimes qui la conduiraient à une transformation humanisante tant de la nature que de l'homme lui-même. A proprement parler, ce sont davantage les intérêts et enjeux extrascientifiques que regorge la technoscience qui sont diaboliques, déshumanisants. C'est ainsi que son pouvoir et son savoir se confondent avec ses intérêts et enjeux. Comme le précise Gilbert Hottois : « *Ce n'est pas le savoir – pouvoir des technosciences qui comportent ces conséquences destructrices de la biosphère si souvent exclusivement soulignées, mais d'importantes composantes de notre civilisation qui utilisent mal ce savoir – pouvoir.* »<sup>126</sup>

Dans cette logique, il faut reconnaître que l'homme est le principal agent de cette grande machine qui la rend inhumaine et déshumanisante à travers son action. Car, c'est lui qui est en cause dans la mesure où, il en fait un mauvais usage, c'est-à-dire un usage négatif et arraisonnant de la technoscience. Le fait que nous soyons passés, du niveau de la science théorique, contemplative qui était innocente et neutre, à l'ère de la technoscience, qui accroît impérativement la puissance de l'homme, qu'elle est devenue aujourd'hui dangereuse tant pour la Nature que pour l'homme lui-même. L'ampleur de cette dangerosité est de plus en plus évidente. C'est pourquoi, nous estimons qu'il faille élaborer et surtout promouvoir une nouvelle éthique ; comme le préconise Hans Jonas, dans son « *éthique prospective* », il faut développer et pratiquer l'éthique de la responsabilité qui soit adaptée à notre époque

---

<sup>125</sup> Tsiamalenga Ntumba, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », in *Ethique et société*, Kinshasa, 1980, P.159.

<sup>126</sup> Gilbert Hottois, *Essai de Philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999, P. 30.

déterminée à coup sûr par la technoscience. Loin de faire preuve d'une phobie de la technoscience à cause des critiques formulées à son égard, plutôt il faut s'en approprier de façon responsable dans le but de réaliser le « *développement authentique et responsable* » du monde en général et de l'Afrique en particulier, qui, du reste est encore à la traîne. Mais, il faut également noter qu'il n'existe pas à notre sens, un développement étalon qui soit une référence. Aussi, aujourd'hui, aucun secteur, aucun domaine de la vie humaine, n'échappe au pouvoir, à la puissance, à l'emprise et à la domination de la technologie. Face à cette situation, nous pouvons nous poser cette question : comment envisager l'avenir des hommes dans un monde où la technoscience fait naître à la fois, l'espérance et la confiance et constitue également pour l'homme, une menace puisqu'elle met en péril sa survie ? Pour y apporter une esquisse de réponse, nous pouvons convoquer ici la pensée de Pius Ondoua qui précise que « *C'est précisément de l'ambivalence (réel/possible) de la technoscience conquérante et triomphante que sont nés les problèmes de la libération aussi bien que l'asservissement et même de l'anéantissement potentiel de l'humanité.* »<sup>127</sup>

La technoscience présente un visage ambivalent entre prouesses et dérives. Cette ambivalence tient du fait que l'homme veuille imprimer sa marque personnelle qui, parfois, peut verser dans un esprit de manichéisme, de profit égoïste qui se détourne de l'intérêt général. De l'autre côté, il faut saluer la finalité ultime de cette technoscience qui est d'épanouir l'homme, en lui facilitant la tâche dans l'exécution de ses fonctions en société. C'est pourquoi Hans Jonas fait ce constat : « *La promesse de la technique moderne s'est inversée en menace. Elle va au-delà d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend également à la nature de l'homme même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire n'ait jamais entraîné.* »<sup>128</sup> C'est dire que cette menace qui pèse de plus en plus sur toute l'humanité nous interpelle et exige une interrogation sérieuse sur la nécessité d'une réflexion axiologique et éthique qui intègre le souci de l'existence humaine future, puisque le savoir scientifique à certains moments de la vie, constitue une atteinte à la dignité de l'homme, où ce dernier n'est plus considéré comme une fin, mais davantage comme un moyen, comme un simple objet de laboratoire à manipuler à ciel ouvert. A ce sujet, l'insistance que nous voulons faire ici est que l'éthique soit au cœur du déploiement de la rationalité technoscientifique. Cette éthique aura

---

<sup>127</sup> Pius Ondoua, *Développement technoscientifique, défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, Pensée Africaine, 2010, Pp. 15-16.

<sup>128</sup> Hans Jonas, *Principe responsabilité...*, P. 13.

pour fonction principale de redonner à l'homme l'estime de sa dignité, mise en mal ou en péril par une technoscience qui n'a pour effet que d'engranger du profit, de la plus-value à son auteur – acteur sans tenir compte des conséquences, surtout négatives qui détruisent l'homme dans son milieu. Pour le relever opportunément, André Liboire Tsala Mbani affirme que

*La notion de dignité humaine, pour ne parler que d'elle, mérite amplement d'être inscrite parmi les principes éthiques fondamentaux et universels [...] La dignité de la personne humaine réside dans sa nature bio-spirituelle, c'est-à-dire sa nature d'être spirituel incarné, doué de raison et libre. La dignité signifie que la personne est au-dessus de toute estimation, de tout prix et ne doit, dans aucun cas, être réduite à un instrument.*<sup>129</sup>

Le travail studieux que devront faire les intellectuels est de permettre l'assainissement de la rationalité technoscientifique des multiples dérives et dangers qu'elle encourt à l'humanité, et faire que le monde connaisse une évolution dont la finalité est l'homme. N'est-ce pas là, le souci premier de la philosophie classique avec Socrate qui fut un tournant décisif à l'histoire de la philosophie en replaçant l'homme au cœur des préoccupations philosophiques, pas que ce dernier doive agir, pour ne rechercher que son propre intérêt aux dépens des autres êtres vivants, mais un homme qui travaille pour l'harmonisation des rapports entre les différentes composantes de la Nature. La réflexion qui s'impose à nous aujourd'hui fait appel à la vigilance qui ne rejette pas la technoscience, ce qui serait utopique, voire même dangereux, mais qui cherche à l'humaniser davantage, en la soumettant à une « critique sans complaisance »<sup>130</sup>. Ceci dans le souci permanent de prévenir l'homme agent – consommateur des dérapages conséquent, il est de bon ton, non seulement, pour des générations présentes, mais surtout futures, d'apporter abondamment des éclairages sur les enjeux de la technoscience afin de permettre à l'homme qui se dit moderne, de confiner la maîtrise de son propre pouvoir de cette technoscience. Car, à vrai dire, nul ne peut s'en passer. Il s'agit d'après Ernest Renan de « vivre avec la science ». Il est question de lui insuffler une bonne dose de vitalité nouvelle qui prenne en charge, des problématiques de nos temps actuels et qui s'arrime à la nouvelle donne éthico-praxique.

## **II- De la vitalité dans les technosciences d'aujourd'hui**

Dans l'arène philosophique, la critique de la rationalité technoscientifique est devenue une activité préoccupante par des penseurs. Car, à la regarder dans ses effets dans le monde,

---

<sup>129</sup> André Liboire Tsala Mbani, *Bio-technologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007, Pp. 32-33.

<sup>130</sup> Tel que le souligne Marcien Towa.

elle se trouve suspecte de déshumanisation, d'asservissement, de domination et donc, de cynisme. En effet, faisant recours à Martin Heidegger, nous pouvons dire : « *Aussi longtemps que nous nous représentons la technique comme un instrument nous restons pris dans la volonté de la maîtriser. Nous passons à côté de l'essence de la technique.* »<sup>131</sup> Cette critique de la rationalité technoscientifique ou instrumentale est la raison de ce qu'on appelle aujourd'hui dans les milieux intellectuels et universitaires de « *crise de la rationalité* ». Dans notre contexte socio-historique, depuis l'avènement de la technoscience, l'on s'accorde à dire avec l'auteur que notre époque est celle de l'oubli de l'être, caractérisé ici par la référence unilatérale à ce qu'il appelle « *l'étant* », c'est-à-dire l'affirmation absolue du sujet, entraînant par la même occasion, l'indifférence à l'égard des mythes, légendes, proverbes et des dieux. En tant que penseur de l'être, Heidegger examine la notion de technique à partir de son essence, où l'on laisse entendre qu'elle n'a pas simplement un sens véritablement et étroitement technologique, mais, une signification métaphysique qui caractériserait le type de rapports que l'homme entretiendrait avec le monde. Selon lui, l'essence de la technique surtout moderne cherche à mettre l'étant à la disposition de consommation et d'instrumentalisation.

Bien plus, l'essence de la technique, dans ce sens, cesse de se comprendre comme une substance ou une quiddité pour revêtir le sens de l'arraisonement en tant que mode de dévoilement de la technique dite moderne. Pour Heidegger, la réduction de la science et de la technique à la simple fonction instrumentaliste est un fait qui traduirait l'aveuglement notoire et caractérisant l'oubli de l'époque actuelle. En se fondant sur l'étymologie grecque du concept de technique et de son sens, Heidegger fait une critique de la conception moderne qui se manifeste par l'usage des instruments, objets, gadgets et tous les autres artefacts qui relèvent du domaine de « *l'étant* ». Ici, la « *technè* » se retrouve séparée du concept de l'« *épistémè* » qui, pourtant, évoluaient toutes, dans une solidarité sémantique des deux concepts dans l'époque antique présocratique. En analysant le concept de rationalité technoscientifique, nous pouvons dire qu'elle est la logique qui constitue l'émergence, c'est-à-dire est le mode d'être, à la fois, de la science et de la technique dans l'arène de la raison. Et, parlant de la rationalité, elle se comprend dans un double sens : d'une part comme déploiement de la raison à expliquer le réel, et d'autre part, comme la détermination de ses principes. C'est dans cette logique, que Heidegger, dans l'analyse de la métaphysique antique,

---

<sup>131</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, PP. 43-44.

pense que de Platon à Aristote elle aura beaucoup contribué à l'émergence tout comme à l'épanouissement du monde contemporain qui se caractérise davantage par l'artificialisation des réalisations de la technoscience, qui, elle-même est devenue la barre, l'unité de mesure de toutes les choses.

En fait, la rationalité technoscientifique est productrice de dynamisme dans la mesure où elle produit des sciences révolutionnaires, occasionnant des changements de paradigmes, c'est-à-dire favorisant de nouvelles théories. Pour cela, il est observé que la création et la mutation sont au cœur de la recherche scientifique, afin de mettre sur pied de nouveaux produits qui doivent pallier dans le même fait à de nouveaux maux. Cet atout met la rationalité en évidence, laquelle rationalité anime la recherche et sous-tend le dynamisme scientifique. Ici, le dynamisme de la science se manifeste dans la mesure où cette science est en quête permanente d'objectivité, avec l'obsession de la rationalité, c'est le gage de la vitalité des technosciences. En réalité, la technoscience est devenue aujourd'hui, un enjeu fort capital dans le monde au point où sa circulation dans tous les domaines de la vie pose un problème sérieux d'autonomie. C'est peut-être dans cette même logique que s'exprime Jean-François Lyotard, lorsqu'il affirme que « *Le savoir est et sera produit pour être vendu, et il est et sera consommé pour être valorisé dans une nouvelle production : dans les deux cas, pour être échangé. Il cesse d'être à lui-même sa propre fin* »<sup>132</sup>.

Dans les multiples redevances technologiques, et avec leurs différentes implications, il faut ajouter que la science est un pouvoir, c'est-à-dire une capacité à modifier et impulser une orientation à toute chose. C'est pourquoi, l'on pense que la rationalité technoscientifique n'est pas seulement une rationalité instrumentale, elle est également politique. Car, le politique a toujours eu son mot à dire en science, tout comme la science se prononce sur le champ politique. C'est ce qui fait de la science, un instrument qui est au service du politique, lequel politique définit les orientations que doivent suivre les chercheurs dans leurs travaux en laboratoire. C'est encore ce même politique qui finance les recherches scientifiques. D'où la politisation de la science en même temps l'instrumentalisation de celle-ci. Ainsi, la rationalité technoscientifique est une rationalité politique, une rationalité close qui est prédéfinie par un grand système auréolé d'idéologies dont les chercheurs scientifiques se doivent alors de défendre les intérêts. Le pouvoir du savoir scientifique est par-là, la justification de son

---

<sup>132</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, P. 14.

instrumentalisation par le politique dont les desseins et intérêts reflètent véritablement les orientations et objectifs assignés aux hommes de science. C'est ce qui explique la domination, l'asservissement et l'impérialisme des peuples technologiquement forts sur ceux qui sont faibles. Car, la rationalité technologique est une courroie de transmission de la volonté des Etats puissants sur les Etats inférieurs, c'est-à-dire des pays qui sont encore en retard scientifiquement et technologiquement. Cet impérialisme de la science est manifeste dans le cas où la maîtrise du savoir dit scientifique constitue l'enjeu principal des puissances de l'heure. Dans cette effervescence, la technoscience a fait de l'homme, un simple machin ou un objet de laboratoire avec tous les programmes des Procréations Médicalement Assistées (PMA), les Organismes Génétiques Modifiés (OGM), le clonage, la cybernétique, etc.

Or, pour l'anthropologisme technoscientifique, la technoscience est un ensemble de « *moyens de d'instruments* » utilisés pour satisfaire des besoins de l'homme et pour parfaire ainsi le mieux-être de l'humanité tout entière. C'est dans ce sens que Steinbuch affirme que « *La technologie libère l'homme du besoin matériel et lui procure nourriture, matière première, énergie, hygiène et communication, bref, une vie libre de nécessités, rendant ainsi possible une existence dans la dignité humaine.* »<sup>133</sup> Pour les partisans de l'anthropologisme, c'est par le truchement de la technoscience que l'homme accomplit pleinement son essence, son déploiement dans l'histoire. Ici, la technoscience est un facteur déterminant d'actualisation de l'humanité. Par elle, l'homme parvient à vaincre l'adversité et l'agressivité de la nature, à surmonter les obstacles auxquels il fait face dans sa vie, donc à satisfaire ses besoins vitaux. C'est grâce à elle que le progrès est possible, lequel progrès constitue « *le développement des sciences et des techniques qui devront permettre de connaître et de dominer la nature extérieure et la nature humaine et qui aideront à produire la cité parfaite dans une nature maîtrisée pour le bien de l'homme.* »<sup>134</sup>

De nos jours, la science est au cœur de toute évolution ou progrès de l'humanité. Avant de considérer quoi que ce soit, il est impérieux de savoir ce que la science en dit. L'objectivité scientifique se trouve donc logée dans le type de rationalité que la science propose. La science doit ainsi sa crédibilité à la méthode qu'elle utilise. Car, grâce à sa méthode, elle prend des précautions, arrange les démarches et s'oriente de façon précise. Et ce qui assure donc la

---

<sup>133</sup> Steinbuch, cité par Hottois, *Le paradigme bioéthique*, P. 37.

<sup>134</sup> Gilbert Hottois, « Le progrès. De la temporalité historico-anthropo-théologique et symbolique à la temporalité technoscientifique et évolutionniste », in *Laval théologique et philosophique*, 46, 1990, P. 341.

garantie à cette méthode, c'est l'efficacité, la fiabilité et l'opérationnalité des paradigmes et ses instruments. Il y a donc nécessité à se fier à tout ce que la science propose, même s'il n'est pas question de l'embrasser aveuglement. Nous avons intérêt à discerner les bons et mauvais aspects de la science. Pierre Hadot pense à ce sujet que « *Celui qui ne croit pas à la science est un rêveur dangereux* ». Les technosciences sont d'un apport dans la connaissance de l'homme et de la nature. On y trouve un progrès par rapport aux savoirs antérieurs. Mais, dans la mesure où elles s'installent dans une logique de la rationalité technologique, elles donnent l'occasion à la philosophie de reposer la question du sens de l'objectivité d'un discours à prétention scientifique sur l'homme. Et le propos de Mouchili Njimom est précis à cet effet : « *La philosophie de notre temps consiste à ce que l'homme détermine un type de développement qui convient avec ses aspirations au bien-être.* »<sup>135</sup> C'est là que s'instaure un dialogue permanent entre hommes de sciences et philosophes. La science, dans son développement a besoin d'accompagnement éthique, juridique, spirituel, pratique, c'est-à-dire relationnel. C'est dire qu'il est impératif de repenser la rationalité scientifique ou technologique en sortant du scientisme. Cela doit nous amener à méditer cette formule de Jeanne Hersch : « *Nous vivions à l'âge de la science, nous croyons tout savoir ou du moins pouvoir tout savoir et pourtant il y a toujours et il y aura toujours des hommes pour s'étonner.* »<sup>136</sup>

Cet étonnement traduit la réflexion philosophique qui est engagée pour que la science et la technologie soient dépouillées des effets nocifs. En effet, pour que la technoscience œuvre efficacement au plein épanouissement et au progrès, entendus ici comme accomplissement essentiel de l'humanité, il est impérieux qu'elle se fonde sur des bases théologiques ou morales. Et à ce sujet, la philosophie jouerait un rôle important d'avant-gardiste dans la régulation de la nature et de la vie humaine. Il revient donc à la philosophie de dé-déifier ou de dédiviniser la technoscience tout en la ramenant aux proportions beaucoup plus humaines. Nous estimons là avec toute modestie que le « *théotechnoscientisme* » en tant qu'équilibre entre les avancées technoscientifiques et les valeurs morales et religieuses, peut véritablement éviter à l'humanité, ce désastre. Seulement, il ne faut pas perdre de vue que l'activité scientifique se veut essentiellement rationnelle, voilà pourquoi Claude Allègre pense dans cette déclaration que « *Par principe, par méthode, la science se refuse à faire entrer dans son*

---

<sup>135</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Op. Cit.*, P. 77.

<sup>136</sup> Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique...*, P. 8.

*explication du monde une force supranaturelle* »<sup>137</sup>. Néanmoins, il faut dire qu'une synergie entre la théologie et la technoscience semble évidente, afin de délimiter la nocivité dans le déploiement de la rationalité scientifico-technologique. Ce « *théotechnoscience* » est un gage de l'épanouissement et du progrès de l'humanité. Car, à notre avis, **une religion sans pratique scientifique est aveugle, tout comme une science sans valeurs religieuses est boiteuse**<sup>138</sup>. Pour les penseurs de la thèse anthropologique, les techniques constituent des instruments ou des outils mis au service de l'homme dans le but de l'aider à maîtriser la nature. Pour cette thèse, la technoscience est une manifestation de la culture humaine qui participe au mieux-être et à l'épanouissement de l'homme.

La technoscience, étant susceptible de favoriser le progrès de l'humanité, elle a besoin de se bâtir sur des valeurs morales avec une bonne dose éthique. Il faut dire que cette technoscience n'est pas mauvaise en soi, mais c'est davantage l'orientation immorale et « *an-éthique* » que le politique, l'industriel, le financier et le militaire, bref l'homme acteur – consommateur interpellés lui ont donné, qui confère cette nocivité constatée et décriée. Nous sommes donc en faveur du « *théotechnoscience* » comme nouvelle rationalité qui puisse impulser un véritable progrès qui mette l'homme au centre de tout processus de développement. Comme le précise Ebénézer Njoh Mouellé : « *De la bataille du développement devra sortir un type d'homme que nous caractérisons sous les traits du créateur pour souligner la nécessité qu'il y a à faire en sorte qu'il soit un homme sinon libre, du moins toujours apte à le devenir.* »<sup>139</sup> La libération de l'homme est bel et bien possible dans un monde essentiellement dominé par une rationalité instrumentale, calculatrice à outrance. Ceci passe par un aménagement de l'arène technoscientifique, en diminuant de plus en plus son exagération technologiste, surtout dans sa pratique technique, pour créer un avenir meilleur qui cadre avec la pratique technologique et des besoins vitaux qui s'arriment avec les valeurs morales. C'est dire qu'il nous faut transformer la puissance technologique afin qu'elle devienne essentiellement comme un outil réservé à une gestion modérée et maîtrisée de notre environnement, et qui assure notre survie quotidienne, en vue d'un avenir radieux de l'humanité. C'est justement ce qu'affirme ce penseur dans ces propos : « *Créer l'avenir, c'est construire raisonnablement, prudemment, ce qui est humain et social, sans exagération*

---

<sup>137</sup> Claude Allègre, *Dieu face à la science*, Paris, Fayard, 1997, cité par Mouchili Ndjimom, *Op. Cit.*, P. 97.

<sup>138</sup> C'est nous qui mettons cela en exergue. Car, nous sommes fondés sur cette ambivalence entre les deux domaines. Ce n'est qu'à cette condition que l'homme pourra trouver un bon équilibre de sa vie dans notre monde actuel.

<sup>139</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, P. 152.

*technologiste [...] La création de l'avenir ne saurait être création de raison pure, elle est création d'humanité complexe. Elle doit éviter l'hybris de rationalité calculatrice qui engendre déraisonnablement de l'incalculable. »<sup>140</sup>*

A l'heure actuelle, l'urgence la plus signalée est la réduction considérable des conséquences néfastes issues du mauvais usage de la science. Cela voudrait dire que les philosophies téléologiques doivent refaire surface pour développer une éthique dans l'activité scientifique. La finalité étant que les résultats scientifiques contribuent à l'épanouissement tant moral que matériel. Car, l'homme est considéré comme une valeur absolue suprême. C'est pourquoi, la condition humaine doit toujours être à réinventer et surtout à parfaire. Dans ce cadre super-industrialisé, le rôle de la philosophie doit être de susciter une prise de conscience accrue tant des incidences que des dangers de la science. Il est donc vrai que seule l'éthique est à promouvoir pour assurer la survie de l'humanité en cette ère technologique. D'ailleurs, comment pouvons-nous nous passer des valeurs éthiques qui sont conscientisantes et normatives dans la mesure où ce sont elles qui régulent le permis et le défendu. Aussi, devons-nous savoir qu'un monde où ces valeurs ont foutu le camp est voué *ipso-facto* à sa propre perte et à sa déliquescence. C'est ainsi un monde sans lendemain rassuré et même assuré. Dans une posture critique du déploiement déferlant de la culture technoscientifique, il faut dire que la faiblesse de la thèse anthropologiste se situe au niveau où celle-ci se considère en idéalisation et absolutisation, divinisant les réalisations et les découvertes issues de la recherche et le développement de la technoscience, desquelles réalisations et découvertes dépendent, l'épanouissement, le progrès et le bonheur de l'humanité tout entière. Or, pour l'auteur : « *Alors l'humanité peut croire qu'elle peut vivre valablement dans un progrès indéfini en multipliant les instruments de culture scientifique et en exploitant techniquement les découvertes de ses savants [...] C'est cela qui est une erreur. »<sup>141</sup>*

C'est que le développement technoscientifique comme on pourrait le constater, semble nous arracher considérablement la condition d'une existence humaine qui soit authentique. Car, l'homme se trouve soumis à certaines exigences par rapport à une fin donnée. Il développe désormais un « *comportement adaptatif* » qui est fonction des catégories de l'activité rationnelle, ce qui est appréhendé comme un masque idéologique. Pour ainsi

---

<sup>140</sup> Jean-Marc Gabaude, « Pour une éthico-axiologie des droits de l'homme de l'avenir », in *Philosophie XV*, Presses Universitaires de Mirail-Toulouse, 1989, P. 169.

<sup>141</sup> Georges Bastide, *Essai d'éthique fondamentale*, Paris, P.U.F, 1971, P. 386.

légitimer sa domination, l'idéologie technocratique fait recours à l'idée de développement de la science et de la technique. Ce qui lui confère donc un pouvoir qui se fonde sur le savoir scientifique. Dans cette logique, les technocrates veulent contrôler la société au même titre que la nature, ceci en la transformant selon le modèle des systèmes autorégulés de l'activité rationnelle, par rapport à une fin donnée et du « *comportement adaptatif* ». Cette idéologie cherche à étendre le pouvoir scientifique sur tout, puisque la science, avec son caractère impérial voudrait être partout, voulant s'installer avec autorité. Le pouvoir technocratique s'affirme dans la capacité qu'a la raison technique de s'imposer comme la seule forme de rationalité. Partant donc d'une science gouvernée par une raison qui se veut absolue, assurant par-là, le triomphe du rationalisme, on aboutit par le même coup au culte du fait en tant que source de toute idée qui se veut scientifique. Dans le souci permanent de faire de la science et de la technique, de véritables agents de la libération et du développement intégral de l'homme, il faudrait démontrer l'aspect idéologique de la rationalité scientífico-technologique, afin d'exclure le pouvoir de domination dans lequel cette science et son corollaire sont enrôlés. Cette relation étroite établie entre la science et la technique est l'affirmation par excellence du technicisme et du positivisme. Ainsi, pour Jürgen Habermas

*Le positivisme est cette façon d'hypostasier la science au point d'en faire comme l'équivalent d'une nouvelle fin, donnant réponse à tout. Le technicisme aboutit à faire en quelque sorte fonctionner le savoir scientifique et plus encore la technique, qui en est l'application, en tant qu'idéologie et à en attendre des solutions pour la totalité des problèmes qui se posent à nous.*<sup>142</sup>

Habermas s'insurge contre cette idéologie développée par le positivisme et le scientisme, il montre les dérives de la science, initialement porteuse de progrès tant intellectuel, moral que matériel, désormais, productrice de domination et d'aliénation. La science, par son pouvoir et sa puissance s'érige à une forme de savoir suprême dans la mesure où elle produit des connaissances opératoires et applicables, permettant ainsi d'assurer le progrès économique, industriel, intellectuel et même moral, hissant par la même occasion, l'homme à un niveau de développement supérieur. C'est pourquoi, Marcelin Berthelot affirme que « *La science joue un rôle capital dans l'éducation intellectuelle et morale de l'humanité.* »<sup>143</sup> La science, s'intéressant à tous les domaines de la vie doit donc s'adosser sur

---

<sup>142</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, P. 7.

<sup>143</sup> Marcelin Berthelot, cité par Delacampagne, in *Philosopher : les interrogations contemporaines*, P.375 ; ainsi que par Jean-Marc Lévy Leblond, *L'esprit du sel, science, culture politique*, Paris, Fayard, 1981, P. 39.

des éléments culturels pour qu'elle devienne beaucoup plus humaine, en tant que, la culture est le produit de l'homme. A cet effet, il est judicieux de parler d'une science culturelle.

### III- Rapport entre la science et la culture

La relation entre la science et la culture semble étroite et se justifie dans la mesure où il est impensable d'envisager une science en dehors de la culture, tout comme il n'existe aucune culture qui ne puisse produire la science, entendue ici comme savoir et connaissance scientifique, savoir descriptif. C'est donc dire que la science s'ancre dans la culture, et c'est pourquoi, il est vrai de dire que, toute science est ethnoscientifique, c'est-à-dire qu'elle se trouve contextuellement et culturellement située. Etant marquée dans une aire culturelle, la science semble relative dans certaines de ses propositions, dans la mesure où ses jugements se fondent sur une rationalité qui se veut particulière, et donc partielle, car ne pouvant pas tout dire du réel qui se présente sous une face complexe. Mais, faut-il le relever, bien que la science soit issue de la culture, elle est une explication rationnelle des différents phénomènes naturels qui sont situés, même au-delà de cette culture. C'est ce qui marque son caractère « universel ». Pour le démontrer, Sandra Harding affirme que

*Les sciences modernes ont utilisé les ressources sociales et culturelles régionales pour constituer leurs objectifs, problématiques, hypothèses, concepts, modèles et métaphores, techniques et programmes de recherche, jargons, choix et interprétations des données, structures institutionnelles, modes de diffusion, significations, etc. [...] Les connaissances scientifiques sont partielles sur le plan cognitif/épistémologique, parce que limitées de diverses façons dans leur champ empirique : mais c'est tout autre chose que d'être relatives au sens de ne valoir que pour ceux qui les génèrent.<sup>144</sup>*

La science, étant donc ancrée dans la culture, elle doit par conséquent promouvoir les valeurs culturelles, même si la puissance médiatique ainsi produite par elle et utilisée par cette même science, tend de plus en plus à inhiber les autres cultures qui la reçoivent. Alors, le constat fait est que la science est d'abord une ethnoscience, mais, elle est appelée à sortir de cette particularité pour s'arrimer à l'universel, c'est-à-dire elle reste applicable partout où les besoins se ressentent. La nécessité d'une production scientifique et technologique est une urgence pour le vécu quotidien de l'homme qui exige un minimum d'outils permettant d'accomplir le travail. Cette production est également urgente grâce au phénomène de la

---

<sup>144</sup> Sandra Harding, « La science moderne est-elle une ethnoscience ? », in *Les sciences au Sud. Etat des lieux*, vol.6, coll. *Les sciences hors d'occident au XXème siècle*, direction de Roland Waast, Orstom éditions, 1996, PP.243-244.

mondialisation dans lequel toutes les sociétés et tous les peuples sont conviés aujourd'hui. Cette exigence se traduit par la capacité dont dispose chaque peuple, laquelle capacité reflète l'identité culturelle. Et dans cette logique, le continent africain qui fait face au problème de sous-développement sous toutes ses formes, est interpellé. Car, le paradoxe observé est que l'Afrique est un continent potentiellement riche, mais qui est désespérément pauvre. C'est dire qu'il nous faut penser un développement susceptible de satisfaire véritablement nos besoins. Et dans cette mouvance, aucun domaine de la vie ne doit être mis à l'écart. En effet,

*Le développement de la civilisation de tous les peuples ne peut se passer de l'apport irremplaçable du génie créateur négro-africain, non seulement dans l'art, la littérature, la musique, la danse, la philosophie, la religion, l'organisation de la vie de l'homme en société, l'exploitation et la distribution des biens matériels et spirituels, mais également dans les progrès de la science et de la technologie. Il y a un apport original que seuls les peuples négro-africains pourront apporter à la science et à la technique universelle qui risquent d'être à jamais amputées si nos peuples démissionnaient devant l'histoire.*<sup>145</sup>

Au regard de cette pensée de l'auteur, il se dégage que les Africains, à l'instar des autres peuples du monde, doivent prendre conscience de leur génie créateur pour s'impliquer à l'étude du réel et mettre sur pied des instruments qui faciliteront leurs vies. Et à cet effet, ils seront donc des acteurs et non de simples consommateurs des biens importés d'ailleurs. Ceci sera possible par le biais de communautés scientifiques, développées chez nous. Car, il convient de savoir que la science, en tant que savoir est un héritage de l'humanité tout entière. Il n'est plus possible de nos jours de vivre hors de la science puisqu'elle est présente à tous les niveaux de la vie humaine. Mais, il faut également garder un caractère critique sur ses objets, ses procédures et ses finalités. Pour Robert Ndébi Biya, « *La culture scientifique et technologique s'avère incontournable dans le processus du développement. Les besoins sont par conséquent énormes en éducation et en formation dans notre continent.* »<sup>146</sup> C'est donc un leurre aujourd'hui de penser que la vie serait possible sans la science, ou alors, il n'est pas intelligent d'être totalement technophobe, car c'est la science qui rythme le quotidien de l'homme actuel. L'activité scientifique est une activité intellectuelle puisqu'elle s'adosse sur l'exigence de rationalité ou de mise en œuvre de la raison.

Cette exigence de rationalité est perçue ici comme un processus de libération de l'homme vis-à-vis de certains pouvoirs qui constituent des pesanteurs face aux réalités

---

<sup>145</sup> Engelbert Mveng, *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Clé, 1980, PP. 151-152.

<sup>146</sup> Robert Ndébi Biya, *Essai sur l'Afrique : Religion, Etat et politique économique*, Yaoundé, P.U.Y, 2003, P. 78.

auxquelles il fait face, et dont il se sent capable. Parmi ces multiples pesanteurs, l'on pourrait énumérer les croyances, religieuse, traditionnelle, et autres tabous de toutes sortes. C'est dans cette perspective que Dem Malanda laisse entendre que « *L'homme qui se libère c'est l'individu-sujet. Ce dont il s'estime capable et auquel il a droit c'est la connaissance directe des choses sans l'intermédiaire de qui que ce soit. [...] L'homme de science est celui qui affronte de face les vérités établies, qui est capable de dire non à ce que la multitude a toujours accepté pour vrai.* »<sup>147</sup> Malanda affirme que cette libération de l'homme passe par une réflexion philosophique qui pousse l'homme à sortir de l'état d'ignorance vers la connaissance.

Or, il se trouve que cet homme ne fait pas toujours usage de sa faculté pensante pour agir. Et se priver de la pensée, c'est vraiment refuser devenir un être producteur de culture, c'est-à-dire, un être à même de construire les moyens matériels, voire même immatériels de son existence. Cela démontre que l'homme, au plan intellectuel, se trouve embrigadé dans des carcans obscurs. A cet effet, d'après Daniel Etounga Manguelé : « *L'intelligence se trouve bridée par les rites, le brio-occulte par la tradition et l'efficacité paralysée par les tabous.* »<sup>148</sup> A lire entre les lignes cette pensée de l'auteur, il semble stigmatiser les éléments culturels qui constituent pour lui une force de pesanteur ne permettant pas à l'homme de se libérer, et s'élever. Mais, l'auteur ne croît pas savoir que c'est même à partir de ces schèmes culturels que la pensée humaine se forge et se définit de façon systématique, voire même systémique. C'est pourquoi les intellectuels se préoccupent de la question de l'identité culturelle, non pas qui dégage une différence générique. La véritable culture à rechercher est la culture humaine constituée de trois éléments à savoir : les hommes en tant que facteur dynamique de la culture ; le cadre naturel plus ou moins exploité et fournissant à la culture son enveloppe matérielle ; des systèmes de signes propres servant de code et de support à la culture.

Mais, il faut relever que le problème de l'identité culturelle ne se pose que dans un contexte de crise culturelle. Cette crise est fonction de l'évolution que subit la culture, soit de façon endogène ou alors de façon exogène. En effet, l'évolution culturelle est endogène lorsqu'elle résulte du dynamisme interne de l'ensemble ou d'une partie de ses membres. Ici, il

---

<sup>147</sup> Malanda Dem, *La mentalité africaine et l'avenir de la science*, Kisangani, Ed. Du BASE, 1977, P. 17.

<sup>148</sup> Daniel Etounga Manguelé, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Paris, Nouvelles du Sud, 1990, P.42.

s'avère que la culture, ayant pris conscience de ses imperfections, se décide à l'initiative révolutionnaire, de faire peau neuve. Elle s'opère au contact d'une autre culture, et cette rencontre peut être pacifique ou violente, même si la rencontre pacifique demeure un phénomène rare dans l'histoire, mais paradoxalement, c'est l'aspect le plus fécond. Car, dans cette logique, la culture évolue par intégration des éléments nouveaux qui s'avèrent indispensables à sa vitalité. Dans ces conditions, la communauté sociale ne renie pas sa culture d'origine, et l'intégration des nouvelles valeurs s'effectue plus librement en mettant l'accent sur la dignité des hommes. Dans ce cas de figure, on parlerait de rapports entre les cultures de même puissance. Mais, généralement, la rencontre des cultures dans l'histoire s'est beaucoup plus effectuée dans des circonstances conflictuelles, dans la mesure où, les peuples cherchent à conquérir d'autres. Et là, l'occupation du territoire s'accompagne d'une vive agression culturelle. Car, le peuple envahisseur impose sa langue, son système de valeurs, ses mœurs tout en exploitant à fond les richesses du pays conquis. Voie de conséquence, le peuple conquis perd sa liberté de penser, son initiative historique et partant, sa dignité. Dans cette considération, le subalterne se retrouve dans la condition d'esclave et d'opprimé. Nous sommes là face à ce que Hegel appelle la « *dialectique du Maître et de l'Esclave* ».

Ici, pendant que le Maître pense, décide, agit et développe son identité humaine générique, l'esclave écoute, accepte et exécute. De ce fait, son humanité est bafouée et reniée. Et le Maître ainsi que sa culture deviennent l'Absolu, tandis que l'Esclave, pour évoluer, est obligé à singer le Maître, c'est-à-dire, cherche à faire comme le Maître, ceci dans le souci de lui ressembler. C'est en gros ce qu'on appelle l'aliénation culturelle. Le problème de l'identité culturelle découle d'un contexte historique de crise, née de la domination étrangère. Cette crise se manifeste par la présence physique et spirituelle de l'opresseur et la perte de la conscience historique du peuple dominé. Mais, il est question aujourd'hui de renverser la tendance pour rétablir l'équilibre entre le Nord et le Sud. Car l'Afrique a longtemps été mise en mal dans le concert des nations. Donc, amener l'Afrique aujourd'hui à conquérir sa place spécifique dans la production et même la communication des connaissances scientifiques, c'est mettre à mal l'hégémonie actuelle de l'Occident. Dans cette logique, il est question que les langues locales africaines soient mises à contribution dans la production et la diffusion ou la communication des connaissances scientifiques. Cela constitue la condition importante, voire, *sine qua non*, pour que les Africains dans toutes leurs spécificités puissent s'exprimer. Ce n'est qu'à partir de cela que le citoyen sera rapproché de toutes les institutions qui

produisent les connaissances scientifiques. Cette interpellation est justifiée dans la mesure où la rationalité jusqu'ici en œuvre est en crise. C'est pourquoi Jean-Marc Ela pense que : « *Pour mieux saisir les enjeux de l'intelligence qui s'imposent à l'Afrique dans la dynamique actuelle des savoirs, il convient de cerner les crises de la rationalité dans l'évolution historique.* »<sup>149</sup>

La science est aujourd'hui le gage sûr pour l'épanouissement de l'humanité, surtout le continent africain. Mais, il est question en même temps de la dépouiller de tous les oripeaux qui entravent son bon fonctionnement et sa fonction utilitaire. Si l'Afrique veut renaître et exister honorablement dans le cadre des puissants rapports de force à l'heure de la mondialisation, il importe qu'elle s'investisse dans la recherche scientifique. Et à ce propos, elle devra inventer grâce à cette science, un nouvel être-au-monde ; ceci en intégrant des savoirs dits endogènes. Dans cette perspective, les Africains pourront, à coup sûr, être libérés des multiples maux qui minent leur continent. Une science qui tient compte des savoirs endogènes est appelée par Ela, la « *science d'en bas* ». Pour Jean-Marc Ela, promouvoir le développement de la science en Afrique revêt un intérêt très capital, on pourrait même dire, constitue un grand défi à relever. Ce défi à relever se comprend du moment où il est établi que l'histoire de l'Afrique a été truquée, camouflée, masquée et même déformée. C'est dire que l'histoire a été transformée et falsifiée pour avoir des armes de l'imbécilité où certains discours ont davantage cultivé l'infantilisation et l'imbécilisation de l'homme noir.

Or, l'objet de l'histoire actuelle de l'Afrique est aujourd'hui de reconstituer le vrai visage dans le cadre d'une entreprise scientifique. En nous appuyant sur les idées émises, développées et soutenues par Cheikh Anta Diop, il convient de reconnaître le rôle moteur de l'Afrique dans la constitution de l'homme universel. Car, d'après cet auteur, l'Afrique a physiquement, biologiquement, intellectuellement et spirituellement enfanté le monde. Avec sa nouvelle vision égyptologique, Cheikh Anta Diop pense qu'il faille rétablir la vérité historique sur l'antériorité des civilisations nègres. Pour lui, « *Il devient donc indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques et désormais inoffensives ces armées culturelles.* »<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L' Harmattan, 2006, P.29.

<sup>150</sup> Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, T.1, Paris, Présence Africaine, 1976, P. 15.

Aussi, ajoute-t-il, « *il ne s'agit pas de créer, de toutes pièces, une histoire plus belle que celles des autres, de manière à développer moralement le peuple pendant une période de cette idée que chaque peuple a une histoire. Ce qui est indispensable d'un peuple pour mieux orienter son évolution, c'est de connaître son origine quelles qu'elles soient.* »<sup>151</sup> A lire cette pensée de l'auteur, il est clair qu'il a un réel souci scientifique, une visée corrective de l'histoire du passé culturel africain que certains idéologues de l'impérialisme européen ont fabriqué de toutes pièces. C'est pourquoi, le penseur lui-même s'est penché sur l'étude des traits caractéristiques de la culture égyptienne à l'instar du totémisme, de la royauté, la cosmogonie, la circoncision, l'organisation et la langue. Car, d'après lui, tous ces éléments culturels ont une certaine parenté étroite avec les pratiques qui ont cours en Afrique noire de nos jours. C'est aussi pourquoi il recommande à tous les Africains, surtout dans la catégorie des intellectuels de revisiter l'histoire de l'Égypte pour réécrire notre histoire. Pour lui,

*Le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et de bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera, dans la culture africaine repensée et renouvelée le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale.*<sup>152</sup>

C'est dire que l'Égypte constitue le socle sur lequel l'intégration des cultures africaines doit prendre appui. Ceci justement, parce que l'Égypte est considérée comme la première grande civilisation que l'histoire ait connue. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle, cette civilisation a le plus souvent cristallisé et nourri en même temps des controverses quant aux principales valeurs qui en ont constitué le fondement. L'Égypte antique et l'Afrique noire actuelle ont une parenté culturelle. Comme le démontre cet auteur : « *l'Égypte était africaine dans son écriture, dans sa culture et dans sa manière de penser.* »<sup>153</sup>

#### **IV- La Renaissance de l'Afrique et les enjeux de la science**

En réduisant la science à une opération purement intellectuelle, elle apparaît comme une connaissance objective qui établit des phénomènes des lois universelles et nécessaires, tout en autorisant la prévision des résultats qu'on maîtrisera expérimentalement. C'est dire qu'on ne

---

<sup>151</sup> *Ibid*, P. 19.

<sup>152</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, P. 5.

<sup>153</sup> Vercoutter, *Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïque*, Paris, UNESCO, 1978, P. 87.

saurait parler ici de savoir scientifique en dehors du savoir élaboré par une pluralité d'individus. Car, ce savoir est susceptible d'être critiqué et contrôlé par d'autres chercheurs dans la perspective de la falsification. Admettre que la science puisse être critiquée, c'est l'inscrire par ce même fait dans un processus dynamique qui va devenir, pourquoi pas, la panacée dans la grande bataille pour l'émergence, la modernité et la renaissance du continent africain. La préoccupation fondamentale d'une science qui soit au service de l'Afrique est ici liée et assimilée à la prise de conscience de toutes les responsabilités que les scientifiques ont dans les grands enjeux de notre temps. C'est pourquoi, pour cet Africain : « *il lui faut faire reculer l'inculture scientifique qui, à l'ère du savoir, est une nouvelle forme d'analphabétisme [...] En réalité, la résolution des savoirs doit se faire dans le souci d'articuler les divers systèmes de connaissances. Elle s'accompagne d'une aptitude à comprendre et d'une exigence de qualification à la hauteur des défis de l'Afrique en ce début du siècle.* »<sup>154</sup>

C'est dire que Jean-Marc Ela a un réel souci d'améliorer et en même temps de susciter les devoirs de connaissance en Afrique. Il croit à la force de la science et soutient qu'elle aura pour tâche essentielle de libérer l'esprit humain de l'attitude infantile qui le maintiendrait dans un état d'aveuglement, d'ignorance et de doute. Selon lui, la recherche scientifique s'avère la voie indispensable de tout développement. L'Afrique et les Africains sont donc interpellés, car, s'il est vrai que notre continent ploie encore sous le poids de l'histoire, étant encore à la traîne, il n'en demeure pas moins vrai que les fils et filles d'Afrique sont détenteurs des savoirs endogènes auxquels il importe d'initier les jeunes. Car, la promotion de la science en Afrique n'est pas uniquement l'affaire des penseurs et des scientifiques. Comme le martèle l'auteur, « *Le grand public a droit à l'information scientifique pour élever son niveau de culture.* »<sup>155</sup> Même s'il faut reconnaître avec regret que jusqu'ici, le système éducatif mis en œuvre en Afrique, ne prend pas encore en considération la richesse des réalités du continent, pourtant à exploiter pour une meilleure affirmation de l'Afrique dans le concert mondial. A l'heure actuelle, c'est-à-dire, à l'heure de la mondialisation, chaque partie doit pouvoir se tailler sa part belle en y apportant sa contribution, tout en tirant son bénéfice. Bien que la modernité occidentale, avec ses corollaires que sont la science et la technique sapent toutes les valeurs de base de la culture africaine, l'Afrique a intérêt à se doter des sciences et des techniques modernes pour son développement. L'Afrique est confrontée

---

<sup>154</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir*, PP. 300-301.

<sup>155</sup> *Ibid.*, P. 400.

aujourd'hui aux multiples exigences de la science et de la technique ; et le philosophe africain doit faire comprendre à ses compatriotes que la technoscience peut être au service du progrès de l'homme, surtout lorsque cette technoscience met l'accent sur la valeur et la dignité de l'être humain, pour que celui-ci ne soit pas soumis à l'expérimentation ainsi qu'à des manipulations génétiques. Comme le précise Mouchili Njimom : « *Il s'agit de comprendre que le développement n'est pas seulement la nécessité de fonder l'épanouissement de la société sur la base des changements techniques et des applications génétiques* ». <sup>156</sup>

Cette lecture est une façon d'attirer l'attention des Africains dans la puissance technologique vis-à-vis des éléments culturels de son milieu. Pour cela, l'Africain doit s'engager dans une relecture de ses traditions, c'est-à-dire dans une recherche critique des vraies et saines valeurs du passé pour pouvoir améliorer le présent et surtout se projeter dans l'avenir. Au moment où l'Afrique se situe à l'avant-garde du progrès de l'esprit humain, le chercheur africain dans n'importe quel domaine doit pouvoir promouvoir les réalités africaines à la dignité des objets des sciences historiques, c'est-à-dire, il faudra élargir le champ du savoir et intégrer par-là, les dynamismes internes des sociétés africaines à l'analyse de l'homme et de la culture. C'est dire par ce fait que l'esprit critique doit se prévaloir dans une situation intellectuelle. Car, comment comprendre qu'à partir des manuels scolaires, des centres d'études et de réflexion, les organismes de recherche et la majorité des publications, les générations africaines n'accèdent à la civilisation du livre qu'à travers les ouvrages écrits en Occident ? Surtout du moment où nous savons que l'histoire jusqu'ici écrite et présentée par l'imaginaire occidental sur l'Afrique est entachée de mensonge et de falsification ? Cela démontre que les peuples africains sont confrontés à plusieurs maux qui empêchent véritablement leur dynamisme. C'est pourquoi, note l'auteur : « *L'Afrique ne cessera de traîner à la remorque des autres que quand elle aura pris la recherche au sérieux en réalisant que la science est devenue la clé de l'avenir.* » <sup>157</sup>

Aujourd'hui, l'Afrique apparaît comme une simple consommatrice, elle consomme tout et ne produit rien de la science. Elle se trouve donc malade, sa guérison ou la clé de l'humanisation intégrale de l'humanité en Afrique se trouve ainsi dans les capacités des Africains à se réapproprier la technoscience. L'Afrique se trouve à la marge du développement prodigieux et exponentiel des savoirs et elle ne se contente que de consommer

---

<sup>156</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Op. Cit.*, P. 95.

<sup>157</sup> *Ibid.*, P. 385.

des prouesses technoscientifiques produites par les autres. L'homme moderne croit aux technosciences comme ayant la possibilité de résoudre les problèmes qui se posent à l'humanité. C'est ce qui justifie son souci quotidien de développer les sciences et les techniques. Il y a une évidence qui se dégage, en observant la marche actuelle du monde, cette évidence est que tous les pays qui ont réussi à se débarrasser de la dépendance impérialiste occidentale, et qui ont pu se positionner comme des puissances politique, économique et socio-culturelle sont ceux-là qui ont la maîtrise de la civilisation scientifico-technologique.

Aujourd'hui, la marche de l'histoire passe irrésistiblement par la civilisation industrielle, gage du progrès et de l'émancipation des peuples. Cela veut dire que les Africains d'aujourd'hui ont intérêt plus que jamais à s'approprier la rationalité technoscientifique pour pouvoir se déterminer en faisant un bond gigantesque, et en se dotant des moyens pour accéder à ce que Charles Romain Mbele appelle une « *égalité approximative de puissance* »<sup>158</sup>. Cette « *égalité approximative* » est en rapport avec les peuples qui dominent le monde, et par-là, nous pourrions nous insérer dans le cours de l'histoire universelle. L'on comprend là, le point focal de la pensée philosophique de Marcien Towa qui adosse la libération du continent africain du joug colonial et impérialiste sur la maîtrise du « *secret de la puissance* » de l'Occident, qui, pour lui, réside dans la science et la technologie. Donc, nous avons tout à gagner en nous appropriant la science et la technologie, principe de puissance de l'Occident, de sa domination et de sa victoire sur le monde. Car, dit-il : « *L'Europe industrialisée, armée de sa science et de sa technique a courbé sous son joug tous les peuples non industrialisés du monde.* »<sup>159</sup>

A s'en tenir à cette situation, il se dégage que la domestication de la science et de la technologie est un impératif pour la libération du continent africain. C'est l'interpellation par l'auteur à tous les peuples de la périphérie, lorsqu'il affirme

*Enfin, nous devons comprendre que la force de la bourgeoisie internationale c'est en définitive la force de la matière domestiquée par la science et la technologie. Si nous voulons être forts nous aussi – et il le faut bien si nous sommes résolus à nous libérer de l'impérialisme européen – il est aisé de voir ce que nous avons à faire : maîtriser à notre tour la science et la technologie moderne, au lieu de nous en prendre au matérialisme de la civilisation industrielle sous prétexte que le Nègre serait essentiellement religieux et spiritualiste.*<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Charles Romain Mbele, « Marcien Towa : l'idée de l'Europe et nous », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, P.U.Y, 2006, P. 174.

<sup>159</sup> Marcien Towa, « Civilisation industrielle et négritude », in *Abbia*, N°19, Yaoundé, 1967, P. 31.

<sup>160</sup> Marcien, Towa, *L'idée d'une Philosophie négro-africaine*, Op., Cit., P. 53.

Sachant que le secret de la puissance de l'Occident résidait dans la science et la technologie, les Africains ont intérêt à réformer leurs schèmes culturels et intégrer en leur sein, des éléments scientifico-techniques qui viendront aussi les propulser à un niveau élevé de l'échelle et pouvoir égaler les autres nations mondiales. Le secret de la puissance, de la victoire et de la domination de l'Occident sur le monde s'appelle la raison, ou du moins l'exercice de la raison, c'est-à-dire de la philosophie et de la science utiles qui soient soucieuses des applications techniques. A cet effet, il laisse entendre que « *C'est seulement en édifiant une puissance comparable aux plus grandes puissances de notre temps, et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme que nous aurons le pouvoir et les moyens de nous affirmer comme monde auto centré politiquement, économiquement et spirituellement.* »<sup>161</sup> Appliquer ce principe d'assimilation de la science et de la technologie nous permettra, d'après le penseur, de devenir, incolonisables. L'Afrique, en tant que continent le plus arriéré doit urgemment s'engager dans la voie de l'industrialisation, au risque de disparaître sur la surface de la terre.<sup>162</sup>

Seulement, en examinant le déploiement déferlant des technosciences dans le monde, et en observant les désastres causés par le système colonial en Afrique, cette pensée de Towa n'a pas toujours eu un écho très favorable au sein de l'arène philosophique dans le continent africain. Car, certains penseurs sont venus même à penser que la raison technoscientifique est devenue un simple instrument mis au service de la domination, de la barbarie et même de l'exploitation systémique et systématique de l'homme africain par l'homme blanc, au mieux de l'Occidental. D'ailleurs, « *le leitmotiv philosophique du XXème siècle* » se fondera sur la thématique de la « *crise de la raison* », tel que l'affirme Jean-François Dortier<sup>163</sup>. A partir de ce renversement de valeurs, l'on pourrait se poser une question : au nom de quelle légitimité la raison technologique doit-elle encore être posée comme le modèle universel et surtout absolu, garantissant le progrès et l'émancipation de tous les peuples ? Bien plus, doit-on continuer de privilégier le savoir scientifique au détriment des autres formes de savoirs ? Doit-on survaloriser la civilisation industrielle ou alors encourager le métissage et le pluralisme culturels ? Face à ces multiples préoccupations, l'on pourrait de plus en plus

---

<sup>161</sup> Marcien, Towa, (1971), *Essai ...*, P. 52.

<sup>162</sup> Cette idée a été développée par Marcien Towa dans le Bulletin de la revue du club de philosophie Kwamé Nkrumah, intitulée *Zéen*, N°2-3-4, Yaoundé, sept. 1991-fév. 1992, P.13. C'est un cercle de réflexion qui réunit en son sein des philosophes et des étudiants en philosophie au Cameroun, qui a été fondé et dirigé par l'auteur lui-même.

<sup>163</sup> Jean-François Dortier, « Un tour d'horizon philosophique en une heure », in *Philosophies de notre temps*, Sciences humaines Editions, 2000, P. 26.

reconnaître qu'aucune norme, qu'aucun principe ou critère n'est dorénavant absolu pour fonder ou légitimer la vérité, la morale, la science ou même la raison. C'est dire que toutes les cultures avec leurs différents savoirs se valent. C'est donc dans cette lancée que les termes comme « *la diversité culturelle* » ; « *les rationalités* » ; « *la raison plurielle* » ; « *la raison ouverte* », etc., vont s'imposer pour justifier qu'il y aurait plusieurs types de rationalités ou alors une multiplicité de raisons qui seraient fonction des différentes aires géographiques et même socio-culturelles déterminées. C'est également ce qu'il faut admettre, en précisant qu'à côté du savoir de la science, au sens expérimental, il y a des savoirs dits endogènes qui ne relèvent pas toujours du domaine expérimental, ou du moins, qui sont aussi du cadre expérientiel. Alors, ces différents savoirs méritent donc d'être étudiés et transmis aux générations futures. « *S'agissant de notre continent, le combat pour la libération vise ou doit viser l'émergence d'une Afrique prospère, puissante et auto-centrée, une Afrique formant un centre autonome de besoins et d'aspirations, d'expressions, de conceptions, de décisions et de réalisations sur les plans politique, économique et culturel.* »<sup>164</sup>

Cette réflexion exprime le souci qui devrait habiter tout penseur africain pour permettre la réalisation de ce grand projet et que l'Afrique puisse sortir de la « *raque* » de l'histoire. Dans une telle entreprise, la pensée philosophique doit jouer un rôle principal, en mettant l'accent sur la dimension humaine dans tout le processus de développement. Car, aucun développement n'a de sens si l'homme est bafoué dans sa dignité. Comme le relève Pius Ondoua : « *Au-delà et au-dessus des avancées exponentielles des sciences et des techniques, au-delà et au-dessus de la volonté récurrente de la science d'énoncer le vrai, et de la technique de réaliser le bien, subsiste la nécessité de la réflexion philosophique, soucieuse de redonner dignité et prix à l'homme, après l'avoir défini comme valeur par essence, et surtout comme transcendance.* »<sup>165</sup> C'est dire que la philosophie doit illuminer toute action humaine dans le but de la circonscrire dans la voie de la vérité. Cette vérité, en tant que lumière dans la vie de l'homme lui permettra de poser des actes qui vont dans le sens de l'épanouir, y compris dans le vaste champ du développement technoscientifique. C'est ce que l'auteur précise : « *Tout d'abord en tant qu'appropriation théorique de celle-ci et sa réalisation pratique dans l'existence humaine [...]* Or si la philosophie est révélation de la vérité, cette vérité a un

---

<sup>164</sup> Marcien, Towa, *L'idée ...*, P. 54.

<sup>165</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs. Un développement « humain ». Réflexions éthique et politique*, T.4, Pensée Africaine, Paris, L'Harmattan, 2011, P. 227.

*caractère éminemment existentiel et historique [...] »<sup>166</sup>La pensée philosophique dont il faut promouvoir ici se veut à la fois critique, théorique et pratique, qui analyse toutes les réalités quotidiennes et qui permet par-là d'élaborer une théorie qui concourt à la libération et à la réalisation de l'homme. La même philosophie doit militer pour la promotion de la créativité scientifique et technique qui est orientée vers la réalisation de soi de l'homme, et non qui entraîne la perte de son essence et qui l'aliène. Et pour parvenir à cette réalité, il faut réformer le système éducatif en Afrique, surtout l'Afrique au Sud du Sahara qui reste encore aujourd'hui, adossée sur des paradigmes coloniaux. Alors, il convient de s'affranchir psychologiquement des siècles d'aliénation. La jeunesse africaine, malgré qu'elle reste confrontée à de multiples maux qui empêchent son dynamisme, doit prendre son destin en main, en changeant de mentalités, en s'impliquant dans des programmes révolutionnaires qui vont permettre un réel décollage du continent sur tous les plans. Pour Jean-Marc Ela : « *Il faut insister sur les innovations pédagogiques qui s'imposent quand on veut mettre les jeunes en rapport avec la science telle qu'elle se fait* »<sup>167</sup>.*

Les jeunes africains doivent donc s'investir dans les projets scientifiques en termes de scolarisation, car, c'est l'une des couches les plus vulnérables des sociétés africaines. Mais, il convient de relever que ces projets doivent être implémentés par les gouvernements africains et cela passe par la démocratisation des méthodes de gouvernement qui permettraient aux Africains de s'exprimer librement sur tous les problèmes qui affectent les vies humaines en Afrique. C'est ce qu'affirme cet auteur : « *La révolution qui s'impose dans le domaine de l'enseignement en Afrique doit porter tout d'abord sur son administration et un traitement efficace du rapport entre la science et le chercheur.* »<sup>168</sup>Cela veut également dire que, l'Afrique, en raison du manque de moyens, ou du moins, de la mauvaise gestion des moyens, doit faire recours à l'éducation des adultes, en favorisant un environnement propice à l'éducation. L'Afrique doit s'appropriier le savoir scientifique en capitalisant les richesses propres à réaliser son éclosion surtout quand on sait que ce continent, berceau de l'humanité, a connu, avant sa descente aux enfers, due à l'esclavage et à la colonisation, des grandes époques de progrès. Il n'y a qu'à se ressouvenir de l'Égypte ancienne et tous les grands empires qui avaient offert le développement des autres parties du globe, même s'il n'est plus question aujourd'hui de passer le temps à magnifier ce passé ancestral qui fut à coup sûr

---

<sup>166</sup> *Ibid*, P. 230.

<sup>167</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir*, P. 394.

<sup>168</sup> Philip Coombs, *La crise mondiale de l'éducation, analyse du système*, Paris, P.U.F, 1968, P. 178.

glorieux, mais, de s'investir résolument dans la recherche et la production des savoirs. Pour cela, il faut essayer de changer de paradigmes du savoir et revenir par la même occasion à l'invention d'un autre paradigme beaucoup plus endogène qui soit dépouillé de ce triomphalisme colonial et néocolonial.

Il faut donc repenser les éléments assurant la véritable renaissance africaine en se fondant sur des dynamismes internes à la tradition tout en s'ouvrant au monde et en faisant recours à l'interculturalité qui se veut indispensable et qui, du reste, est purement africaine. Ceci est donc possible grâce à une raison qui se veut ouverte. Comme le martèle encore Ela : « *La production des savoirs est une dimension importante de la renaissance africaine.* »<sup>169</sup> Ayant fait le constat malheureux de la condition de l'Afrique qui stagne dans le *statu quo*, il nous semble évident et urgent de mettre le doigt dans la plaie ou l'abcès qui fait mal, c'est-à-dire, réinterroger et analyser les paradigmes qui empêchent les Africains de se mouvoir dans le sens du progrès social. Et dans cette lancée, la « *désoccidentalisation* » sous plusieurs formes de paradigmes sur l'Afrique nous semble nécessaire, tourner le dos à la pensée unique qui vise à uniformiser le monde selon le modèle occidental-centriste. Et pour cela, il faut faire une épistémologie de la faillite du modèle occidental sur le projet de la renaissance africaine.

### **A- Analyse de la faillite des paradigmes occidentaux sur la renaissance africaine**

Pour analyser cette situation, nous allons poser le problème du développement à partir duquel l'on considère aujourd'hui les pays, en désignant certains de pays développés et d'autres de pays sous-développés, quand ils ne sont pas rangés dans le statut de pays en voie de développement. Or, la question que nous pouvons nous poser est de savoir si les concepts de développement et de sous-développement sont des réalités en soi. Bien plus, peuvent-ils être considérés comme transhistoriques, c'est-à-dire comme des formes de réalisation du réel ? Alors, le développement étant considéré comme le paradigme d'accès des peuples à la modernité, n'est que l'idéologie politique qui tire sa légitimité d'une fraude scientifique.

*Or, le développement et le sous-développement doivent être considérés comme deux pôles d'une même réalité : la réalité de la domination et de l'exploitation qu'exercent les pays du pôle développé sur ceux du pôle sous-développé. Il s'agit donc dès le départ d'une création historique ; comme création et production, elle reproduit et réalise dans l'histoire une seule et même logique : la logique de la domination de la nature de l'homme, du social et de l'ensemble des sociétés, une*

---

<sup>169</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique...*, P.406.

*logique qui est la reproduction et le déploiement de plus en plus intégral de la rationalité technologique [...].*<sup>170</sup>

A partir donc de ce constat qu'il faut attirer l'attention des Africains, à développer une réflexion philosophique qui doit se charger de démystifier le concept du développement dans sa fonctionnalité actuelle, à travers son contraire qui est le sous-développement, ceci dans une prise de conscience de ce que ces deux réalités ont été programmées idéologiquement pour aliéner les peuples dits sous-développés et les écarter de la marche de l'histoire. C'est ainsi que l'Afrique et ses habitants se sont vus mis de côté dans l'arène décisionnelle. C'est à partir des paradigmes du modèle occidental qu'on qualifie les pays dits « développés » et « sous-développés ». Or, il se trouve que ces paradigmes ne répondent pas toujours à toutes les aspirations de l'homme et ne sont même pas conformes aux réalités socio-culturelles de chaque aire géographique. C'est pourquoi, nous partageons la vision de Pius Ondoua qui récuse toute violence consistant à imposer aux pays « sous-développés » l'unique modèle occidental. D'ailleurs, « [...] de quel droit postuler unicité du modèle, uniformité de la rationalité, unilinéarité du développement, uni-directionnalité du technoscientifique ? »<sup>171</sup> Ce qui se dégage ici est que l'Occident cherche à universaliser son modèle de développement à toute la planète qu'il faudrait nécessairement admettre et copier comme référence ; ledit modèle s'impose aux pays sous-développés contraints à rattraper le retard accumulé dans le but de combler le grand fossé qui les sépare des pays occidentaux développés.

Mais, il ne faudrait pas penser que nous développons par cette critique de la technophobie, loin s'en faut. Seulement, nous voulons réinterroger les paradigmes d'un développement pensé et conçu à partir des termes de la rationalité d'une aire culturelle autre que l'Afrique. Certes, l'Afrique a bel et bien besoin de la science et son corollaire à savoir la technique, ceci dans le but de maîtriser le réel ainsi que l'homme ; elle a également besoin d'elles pour une meilleure organisation sociale, mais elle ne doit pas se contenter de reproduire mimétiquement et aveuglement un modèle de développement qui ne répond pas à ses réalités, surtout lorsqu'il s'agit d'un développement dominant qui est le fruit de l'idéologie dominante ayant pour dessein d'étendre sa domination et par-là, consolider le *statu quo* de la dépendance. Cette dépendance a été établie par le système colonial et impérial à travers lequel l'Occident a développé un expansionnisme économique du monde dans les pays colonisés. Par ledit colonialisme, l'on assiste à l'occupation et surtout à l'administration

---

<sup>170</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs...*, T.4, avant-propos, P. 7.

<sup>171</sup> *Ibid*, Préface, P. 12.

armée des territoires conquis. Ceci s'est effectué dans un contexte de surproduction économique et la recherche, non seulement, des matières premières pour les industries, mais également la recherche des débouchés pour l'écoulement des produits fabriqués. C'est pourquoi, Pius Ondoua pense que « *Le développement capitaliste occidental se présente donc comme essentiellement expansionniste et impérialiste. Toutefois, ce vrai visage est masqué par l'idéologie dominante, qui présente cette structure comme « loi naturelle » du processus même de développement et de l'histoire.* »<sup>172</sup>

A y comprendre cette pensée, il se dégage une intrication entre le développement capitaliste, le colonialisme et l'impérialisme. Cette intrication se dégage dans la visée de domination du monde. Ceci étant, cette domination du monde a été érigée en système d'exploitation que l'idéologie dominante organise. Et pour y parvenir, il faut survaloriser la culture occidentale, considérée comme une volonté rationnelle et prométhéenne dans la maîtrise théorique et même pratique de la nature, y compris de l'homme, et de l'autre côté, l'on dévalorise les cultures non occidentales, qu'on a taxé de cultures « *primitives* ». C'est dans cette logique que l'idéologie occidentale a servi de socle au racisme dans la mesure où, la culture, mieux la civilisation étaient liées à la race, et ladite civilisation était considérée comme le propre même de la race blanche. Elle fut donc hypostasiée en rang de supérieure, investie d'une mission civilisatrice aux autres peuples non encore civilisés, et par-là, elle s'est adjugée le droit de dominer les races dites inférieures.

L'Occident a donc été élevé au rang de centre de référence mondiale. C'est sans doute, ce qui pousse Pius Ondoua à affirmer que « *Le colonialisme est donc à la fois domination et expansion économique, domination et ethnocentrisme culturels. Aussi impose-t-il au monde à la fois une forme unique de conscience et une forme unique de gestion des choses et des hommes.* »<sup>173</sup> Or, comment pouvons-nous asseoir un développement efficace sur la base des termes de références autres que les nôtres ? Bien plus, l'histoire a connu une autre tournure après les progrès scientifiques et techniques. Par ces progrès scientifico-techniques, l'Occident s'est arrogé le titre de centre, surtout avec le déploiement déferlant des technosciences qui sont une manifestation palpable du développement. La civilisation occidentale à travers son matérialisme et surtout son rationalisme va donc apporter à la face du monde, la science et la technique. Ce qui va également pousser cette partie du monde à

---

<sup>172</sup> *Ibid*, P. 123.

<sup>173</sup> *Ibid*, P. 128.

considérer les autres de sous-cultures. Cette idéologie dominante se pose comme primauté, en s'adjugeant le droit d'asservir les autres parties du monde, ceci sur la base de sa puissance technoscientifique, tout en amenant les cultures dominées à s'eupéaniser dans tous les domaines, au biais de l'assimilation culturelle. Ce qui n'est rien d'autre qu'une aliénation culturelle. Mais, une reproduction mimétique d'un modèle de développement ne répondant pas aux réalités socio-culturelles locales est et demeure inefficace. En s'appuyant sur le type de développement occidental, il se dégage qu'il met davantage l'accent sur l'aspect quantitatif, en évacuant toute approche qualitative. L'émergence des nations du Nord grâce aux pays considérés comme pauvres du Sud est l'élément principal pour en saisir le sens et la puissance, le contenu et la consistance du paradigme de développement. D'après Pius Ondoua

*Pour l'idéologie dominante, l'occultation de la prétention à l'universalité des critères du développement va de pair avec une affirmation de cette universalité [...] Le critère le plus couramment utilisé pour caractériser le développement est ainsi celui de la consommation [...]. Mais ce critère ne peut être absolutisé ; il ne peut l'être que si l'on absolutise, par le fait même, le modèle dominant de consommation.*<sup>174</sup>

C'est pourquoi, il nous apparaît urgent que le Négro-Africain devrait repenser son progrès en élaborant un nouveau contrat entre l'Etat, l'économie et la société en général. Donc, pour parvenir à l'émergence des peuples d'Afrique, il faut inventer les sciences et technologies locales que nos sociétés rurales mettent en œuvre dans leur rapport à la nature.

C'est dire que le philosophe africain de l'heure est appelé à aller jusqu'aux tréfonds des villages pour y faire une herméneutique des capacités rurales, les analyser de fond en comble pour en extraire l'essentiel créatif à transmettre aux acteurs du changement social en Afrique. C'est ce que Jean-Marc Ela appelle « *l'écoute du « monde d'EN-BAS* ». Et là, le « *monde d'EN-BAS* » selon l'auteur, renvoie ainsi aux dynamismes des paysans à prendre en charge en rapport aux innovations que l'on observe dans la résolution des problèmes liés au progrès social. Il faudrait admettre avec l'auteur que la société rurale à prendre en compte n'est plus celle imposée dans le contexte colonial et selon le prétexte occidental, mais plutôt une autre ruralité. Car, le village en Afrique devrait être regardé autrement grâce aux mesures d'innovation qui y sont observées, il serait le centre de gravité de la condition de la renaissance africaine. Car, à y observer et analyser réellement, les réalités dégagées des

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, P. 131.

villages africains sont vivantes et parlantes et permettent ainsi de remettre en question toutes les théories du progrès qui ont été élaborées à partir de l'idéologie occidentale. Comme le précise le sociologue : « *Le véritable changement c'est l'innovation elle-même* »<sup>175</sup>.

Aucun peuple n'ayant le monopole de la pensée rationnelle, alors, les modèles d'innovation proposés jusqu'ici par les scientifiques et experts de l'Occident se doivent d'être réexaminés, ceci dans la perspective de la rencontre avec les cultures différentes. En permettant l'écoute de la ruralité africaine, l'on se pose le problème philosophique de l'action de l'autre, laquelle action permettrait de s'inventer, de s'auto-crée. Cette écoute permet également de savoir comment procéder pour s'inventer ? En écoutant et en regardant cette ruralité africaine, l'on revisiterait le paradigme de l'innovation dont parle Jean-Marc Ela à travers les savoirs endogènes auxquels font allusion Hountondji et autres : « *Dévoiler les rapports de force en vue de les assurer dans une problématique de développement et de changement. Cet effort exige une capacité d'attention sur ce qui peut paraître anodin, insignifiant, banal et sans importance.* »<sup>176</sup>C'est dire que les chercheurs africains doivent reprendre avec audace, courage, efficacité et même efficience, le droit à l'initiative, éviter les débats stériles qui ne font pas avancer le continent. Alors, réorienter ainsi leurs méthodes, stratégies et leurs visions ou regards sur la ruralité constitue « *une immense réserve de sens et de ressources : ce capital doit être valorisé afin que l'espoir germe au cœur des « damnés de la terre* »<sup>177</sup> et que les matins neufs se lèvent sur l'Afrique »<sup>178</sup>.

## **B- La recherche scientifique et l'avenir de l'Afrique**

Amener l'Afrique à promouvoir la recherche scientifique c'est lui permettre de conquérir sa place spécifique dans la production et la communication des connaissances scientifiques. Car, l'activité scientifique est essentiellement intellectuelle et se fonde principalement sur l'exigence de rationalité ou d'exercice de la raison. Cette exigence de rationalité s'appréhende à nos yeux comme une quête perpétuelle de libération vis-à-vis d'un pouvoir qui lui interdirait de faire quelque chose dont il se sentirait pourtant capable et auquel il prétendrait avoir droit. Et ce pouvoir n'est rien d'autre que l'autorité de la tradition, de la

---

<sup>175</sup> Jean-Marc Ela, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'EN-BAS »*, Paris, L'Harmattan, 2008, Pp. 167-168.

<sup>176</sup> Paulin Hountondji, (Sld), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA, 1994, P. 49.

<sup>177</sup> C'est le titre de l'ouvrage de Frantz Fanon.

<sup>178</sup> Jean-Marc Ela, *La recherche africaine face au défi de l'excellence*, livre III, Paris, L'Harmattan, 2007, P. 414.

religion et de toutes les autres formes de croyances. Car, il faut savoir que « *L'homme de science est celui qui affronte de face les vérités établies, qui est capable de dire non à ce que la multitude a toujours accepté pour vrai.* »<sup>179</sup>

Or, empêcher quelqu'un de penser, c'est l'empêcher d'exercer la réflexion libre, c'est-à-dire, exercer la pensée critique et satisfaire par le même fait, l'exigence naturelle de la raison. Donc, se priver de la pensée, c'est refuser devenir un être essentiellement producteur de culture, c'est-à-dire, un être capable de conquérir et de reconstruire les moyens à la fois, matériels et immatériels de son existence. Et le grand regret observé dans l'aire géographique africaine est dégagé et exprimé par cet autre penseur : « *Ce qui est irritant et désespérant, c'est que même les Négro-Africains fraîchement sortis des plus grandes universités du monde occidental continuent de s'adonner aux pratiques magiques.* »<sup>180</sup> A observer l'Afrique noire, on constate que la société traditionnelle est une société où le pouvoir traditionnel pèse sur les populations et ce fait réel ne contribue pas à faciliter la tâche aux chercheurs africains pour une quelconque révolution scientifique, c'est-à-dire à un passage irréversible de la situation existante actuelle à une situation nouvelle radicalement différente de la précédente. Car, l'homme dans la société traditionnelle est soumis à l'obéissance aveugle des us et coutumes de son groupe social. Or, il faut véritablement « *Le bouleversement total d'un mode d'organisation politique antérieure, généralement au prix des convulsions sociales et économiques de vaste dimension.* »<sup>181</sup>

Cela veut dire que la recherche scientifique africaine pour véritablement s'implanter et porter des fruits doit renverser l'ordre néocolonial instauré depuis les temps de l'esclavage et surtout de la colonisation. Il faut rompre avec le modèle de développement présenté par l'Occident qui n'est pas adapté aux réalités africaines, et reformer les programmes d'enseignement dès l'école maternelle jusqu'aux universités. Au lieu de nous prostituer avec tous les regroupements associatifs à tendance ethnique ou tribale, nous devons nous mobiliser pour développer l'esprit de la révolte juste, s'armer du courage, du patriotisme pour une construction efficiente des nouvelles valeurs adaptées aux besoins actuels qui sont les nôtres, tout en nous intégrant dans la marche mondiale. Il faut changer de paradigme des savoirs, revenir à nous-mêmes, c'est-à-dire faire recours à nos sources ancestrales qui remontent dès

---

<sup>179</sup> Malanda, Dem, *Op., Cit.*, P. 17.

<sup>180</sup> Ferdinand Chindji Kouleu, *Le Négro-africain et l'invention*, Yaoundé, Le Flambeau, 1982, P. 52.

<sup>181</sup> *Ibid.*, P.400.

l’Egypte pharaonique, inventer un nouveau paradigme des savoirs endogènes qui serait donc dépouillé du sentiment triomphaliste néolibéral. C’est dire qu’il est question de repenser notre être-au-monde, à partir des dynamismes internes, de la coutume ou de la tradition en développant l’interculturalité. Sur ce plan, Jean-Marc Ela est formel : « *En Afrique, bien avant l’université, l’avenir de la science se joue dès l’école primaire. Ce défi nécessite une réflexion approfondie sur la transmission des savoirs à tous les niveaux de l’enseignement. Si tout système éducatif véhicule des valeurs, à travers les manuels, les textes et les méthodes, il opère aussi des choix épistémologiques.* »<sup>182</sup>

Si l’Occident ampute la faillite de l’environnement politique, économique et social en Afrique en se basant sur son pseudo-imaginaire qui serait le siège des mythes ancestraux, des pratiques magiques, les croyances mystiques, à la mal gouvernance des affaires étatiques et à un fonctionnement sclérosé des différentes structures sociales, c’était davantage pour le déploiement des stratagèmes néocoloniaux construits dans les organismes de Bretton-woods. Ainsi, de nombreux programmes d’ajustement structurel furent élaborés et imposés aux pays du Sud pour les maintenir dans le *statu quo* de la dépendance. C’est justement ce qu’explique Pius Ondoua en ces termes : « [...] *la situation de domination dans laquelle se trouve l’Afrique est à rattacher au phénomène de l’impérialisme international, non seulement parce que le colonialisme a mis l’Afrique sur l’orbite capitaliste occidentale, mais encore parce que l’impérialisme, autant par la terreur que par la suggestion et la persuasion, essaie de l’y maintenir [...]* »<sup>183</sup>

Dans cette situation de dépendance de l’Afrique vis-à-vis de l’Occident, la place de l’économie est prépondérante même s’il faut retenir que c’est la recherche scientifique qui développe l’économie d’un pays. Alors, le chercheur africain doit s’investir à redéfinir les objectifs de l’économie, créer un cadre politique, qui puisse permettre la promotion et l’émergence d’une culture de la citoyenneté, en encourageant et en encadrant les capacités et compétences des acteurs sociaux nouveaux qui sont capables d’inverser les cours de l’histoire actuelle. Puisque, le constat fait depuis les indépendances de bon nombre de pays africains, démontre que l’appauvrissement du continent est orchestré avec la complicité des élites qui collaborent à la culture de la violence institutionnalisée depuis le temps colonial. Cette élite, qui, pourtant assez intellectualisée ne joue pas franc jeu, plutôt, se contente de jouir des

---

<sup>182</sup> Jean-Marc Ela, *L’Afrique à l’ère du savoir*, P. 394.

<sup>183</sup> Pius Ondoua, *Existence et Valeurs...*, T.4, P. 141.

avantages que leur confère leur statut social, et s'accapare de toutes les richesses nationales aux dépens de la communauté qui, est malheureusement majoritaire. Cette élite se retrouve dans toutes les sphères étatiques et dans tous les domaines de la vie sociale. C'est pourquoi nous militons pour un changement de système dans sa globalité. Comme le précise l'auteur : « *Les intellectuels africains doivent ouvrir leurs yeux sur l'incapacité du modèle occidental à répondre aux besoins des villages et des villes d'Afrique.* »<sup>184</sup>

Les Africains doivent faire montre d'ingéniosité, de créativité, en promouvant la recherche de la science et de la technique, seuls gages pour un réel décollage du continent. Car, « *L'avenir du développement en Afrique passe par la recherche scientifique* »<sup>185</sup>. Les enjeux de la science pour l'Afrique sont grands et témoignent de toute l'urgence et la nécessité de faire des générations présentes et surtout futures, des êtres disponibles et engagés dans la recherche scientifique pour trouver des solutions aux différents problèmes de développement auxquels les Africains sont confrontés. Et pour cela, ils doivent s'enraciner dans nos sociétés profondes qui regorgent un potentiel de connaissances scientifiques. Une véritable révolution scientifique s'impose en Afrique ayant pour objectif de transformer nos sociétés à partir des problèmes concrets qui se posent. Cette révolution permettra à coup sûr, l'émancipation de l'être africain ; elle remettra en cause les logiques néocoloniales, la pensée unipolaire qui sont un véritable frein à l'éclosion de la pensée libre.

Or, la liberté de l'Afrique à s'auto-gérer, est la condition *sine qua non* pour son progrès et son développement qui lui permettront de s'affirmer à posture égale avec les autres parties du monde. Et pour cela, les Africains ont une grande part de responsabilité dans la réalisation de ce vaste projet qui ne doit pas être un « *isolationnisme* » réductif, ou un enfermement sur soi, mais plutôt doit militer pour une ouverture au monde. En questionnant les dividendes de la colonisation en Afrique, nous notons que l'Afrique a gagné beaucoup de choses, mais, elle en a également perdu celles qui lui sont, ou du moins qui lui étaient chères, à savoir son âme ; puisque l'Africain d'aujourd'hui est devenu plus pervers et extraverti dans l'âme de l'autre, il ne pose plus des actes qui vont à la faveur de l'épanouissement de son continent, mais à celui de l'Occident. Il n'y a qu'à observer la plupart de nos dirigeants qui se comportent comme s'ils étaient de passage vers leur vraie patrie qui serait l'Occident. Pour beaucoup d'Africains, renforcer les capacités de la recherche dans les pays africains signifie reproduire l'image de

---

<sup>184</sup> Laïdi Zaki *Malaise dans la mondialisation*, Paris, Textuel, 1997, P.75.

<sup>185</sup> Jean-Marc Ela, *Innovations sociales...*, P.409.

l'Occident considéré comme maître et détenteur du savoir. Comme le précise Jean-Marc Ela, « dans ces conditions, pour être reconnu par la communauté scientifique internationale, tout se passe comme si le chercheur du Sud devrait d'abord être coopté par les gens qui savent. »<sup>186</sup>

Or, l'Afrique antique était savante au point où les savants grecs, artisans du fameux « miracle grec » qui n'est qu'une fabrication bien orchestrée, s'étaient assez inspirés des savants Egyptiens auprès desquels ils venaient apprendre. C'est justement ce que précisent certains livres historiques qui relatent avec fidélité la marche de l'histoire. Mais, permettons-nous de citer cet auteur : « En effet, la science historique établit que la philosophie grecque a puisé dans les sources d'Afrique noire ancienne précisément en Egypte pharaonique où le concept a émergé et où de nombreux penseurs grecs ont largement séjourné pour s'initier au savoir. »<sup>187</sup> Tout comme l'Occident antique, l'Afrique noire s'est révélée sur la scène philosophique à travers une identité marquante qui relèverait d'un esprit et de surcroît, d'une culture. Mais, il se trouve que cette grande part de l'histoire de l'Afrique est ignorée quand elle n'est pas méprisée par beaucoup d'Africains. Même dans les milieux des intellectuels, l'histoire de l'Afrique est galvaudée et jetée en touche et taxée de dépassée, n'ayant plus d'impact direct avec l'actualité de l'heure. Mais, c'est un grand leurre, voire, une aberration que de penser qu'on parviendrait à maîtriser la nature si l'on ne se connaît pas soi-même. N'est-ce pas là, la raison de cette formule célèbre de Socrate : « Connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers et les dieux » ? Et là, le penseur érudit Sénégalais Cheikh Anta Diop interpelle tous les intellectuels du continent à s'approprier l'histoire du continent. Il le précise en ces termes : « il devient donc indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques et désormais inoffensives ces armées culturelles »<sup>188</sup>.

C'est dire que le penseur a un souci scientifique, d'une visée corrective du passé africain que les idéologues de l'impérialisme occidental ont fabriqué de toutes pièces, faisant du Nègre, un être incapable de penser par lui-même, ne possédant pas de faculté pensante qu'est la raison. Et nous savons que la thèse de l'absence de rationalité et partant d'humanité

---

<sup>186</sup> Jean-Marc Ela, *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, Op., Cit., P.148.

<sup>187</sup> Guissé Youssouph Mbargané, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar, NEA, 1979, P.47.

<sup>188</sup> Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, P.15.

chez le Négro-africain fit le lit de l'impérialisme et de la colonisation. Car, la pseudo-mission civilisatrice du Blanc fut un projet imaginé, prétendant corriger cette absence de rationalité. C'est pourquoi, pour chercher la rationalité dans le discours africain, il faut se situer, non pas dans les paradigmes de la rationalité occidentale, mais dans l'anthropologie africaine. Comme le martèle si bien notre penseur : « aucune pensée, et en particulier aucune philosophie, ne peut se développer en dehors de son terrain historique »<sup>189</sup>. Mais, il faut noter que la philosophie africaine, pour s'affirmer comme une pensée autonome et libre doit éviter l'enfermement dans un « ghetto » sans ouverture à l'universel ; et l'aliénation culturelle dans une rationalité moderne idéologisée par la pensée occidentale à prétention universelle. Il faut savoir avec cet auteur que « *Le sol africain n'est pas si stérile qu'il ne puisse faire germer ses propres idées nouvelles. Cette espèce de jeu et certains écrivains affirment maintenant que c'est au contraire l'Afrique qui a exporté les idées, des formes de cultures et une civilisation au monde extérieur.* »<sup>190</sup>

Ainsi, cette exportation des savoirs africains a eu une influence remarquable sur la société grecque où plusieurs de ses hommes ont dû séjourner pendant plusieurs années en Egypte pour acquérir et s'initier dans la maîtrise du réel. C'est pourquoi l'on pourrait s'accorder avec Edem Kodjo qui affirme que : « *Les grandes découvertes grecques n'ont été bien souvent en réalité que la révélation au peuple hellène de connaissances millénaires accumulées et acquises par les prêtres de l'ancienne Egypte.* »<sup>191</sup> Il n'y a qu'à faire recours à certaines sources historiques pour comprendre que la plupart des connaissances développées dans le monde occidental à travers la Grèce antique furent une invention purement africaine. Car, ce sont les Egyptiens anciens qui inventèrent les écoles d'Héliopolis ayant pour concept majeur *Rê* ; l'école de Memphis avec *Ptah* comme concept ; l'école d'Hermopolis utilisant le concept de *Thot* ; et enfin, l'école de Thèbes avec *Amon* comme concept.

En faisant référence à Thalès qui fut le premier promoteur de la philosophie de la nature et ayant inauguré la culture des écoles philosophiques, *l'eau* constitue pour lui la substance primordiale, la semence de toutes les choses, l'essence première puisqu'elle renferme le principe du mouvement par lequel l'homme la conçoit comme la source de la vie. C'est dire par-là que *l'eau* a une âme, c'est-à-dire un principe spirituel qui est différent de la matérialité

---

<sup>189</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, P. 12.

<sup>190</sup> John Mbiti, *Religion et philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, 1972, P. 16.

<sup>191</sup> Edem Kodjo, *Et demain l'Afrique*, Paris, Slak, 1986, P. 8.

pure. Pour Thalès, la théorie du cosmos émane de *l'eau* ; il est animé par « *l'âme du monde* » qui est assimilé à Dieu. En même temps, il est plein des dieux qui lui font don du mouvement et de la vie. Ce cosmos s'illustre également par son unité régie par le seul principe qu'est *l'eau*. Il est le ciel et la terre, nécessairement liés des éléments du ciel étant de nature terrestre. L'eau, en tant que principe primordial qui est à l'origine de toute chose chez Thalès est la similitude du « *Noun* » dans la conception de l'école héliopolitaine d'Égypte antique. Car, ici, le *Noun* est antérieur à toute chose et se pose en même temps comme totalité mère de tout. Dans l'analyse, il se révèle que c'est du « *Noun* » que sortira *Rê* qui est « *l'intelligence du monde* », c'est l'Esprit, Dieu incréé, la cause première qui amène toutes les autres choses à l'existence et inscrit ainsi le mouvement dans la logique du monde qu'il crée. C'est toujours du « *Noun* » que viennent la lumière et les dieux. C'est dire que c'est du « *Noun* », c'est-à-dire, l'océan primordial, le cadre premier d'où sont donc sortis Dieu et les autres divinités, les principes actifs qui dynamisent le monde.

De même, chez Anaximandre, *l'infini* se conçoit comme le principe de tout être. Cet *infini* ou *illimité* se caractériserait par sa mobilité, sa nécessité et son incorruptibilité. Seulement, il convient de relever l'étude de la cosmogonie hermopolitaine, plus ancienne que la pensée d'Anaximandre qui démontre que son principe explicatif de la nature était déjà connu et énoncé par beaucoup de penseurs d'Égypte. Le *Heh*, c'est-à-dire, *l'infini* ou *l'illimité* chez les Égyptiens préexiste avant toute chose, avant toute création. Mais, la différence dégagée ici est que pour les Égyptiens, le soleil, dans sa grandeur, est placé au centre de l'Univers et en même temps, au-dessus de toute chose, tandis qu'Anaximandre place la terre au centre de son système, et cette terre est entourée d'un cercle d'étoiles, de lune et de soleil à l'extrémité de l'univers.

Faisons également un tour chez Anaxagore pour qui, *l'air* serait le principe primordial de la nature. Car, pour lui, tout est supporté par *l'air*, tout contient *l'air* comme essence, y compris l'âme humaine. *L'air* anime le corps tout comme il anime l'univers. Ici, le penseur assimile le souffle à *l'air* qui rend la vie possible. Au-delà de ces penseurs, nous pouvons encore convoquer ici toutes les influences du cadre égyptien sur la pensée de Pythagore qui fut un grand élève des prêtres savants de l'Égypte ancienne. Car, en acceptant de se considérer comme un « *amant de la sagesse* », il montre que ceux qui possèdent la sagesse et le savoir sont de l'autre côté de la mer, c'est-à-dire, en Égypte. Ayant vécu dans un environnement

intellectuel et civilisationnel, Pythagore ne pouvait pas échapper aux influences égyptiennes qui ont frappé sa pensée et sa définition même de la philosophie.

D'ailleurs, la marque d'humilité qu'il exprime est le signe des souvenirs d'Égypte. Car, en parcourant les maximes de Ptahhotep, philosophe de l'Ancien Empire, l'homme ne doit pas être orgueilleux à cause de ses connaissances, puisque personne ne détient la perfection et le savoir total. L'humilité se traduit comme l'esprit à la recherche de la vérité et oriente ainsi l'action humaine vers la quête de l'excellence. C'est d'ailleurs cette disponibilité de l'esprit qui permit à Pythagore de se faire accepter et se laisser former à la science égyptienne. Voici ce que disent les maximes de Ptahhotep : « *Que ton cœur ne soit pas vaniteux à cause de ce que tu connais. Prend conseil auprès de l'ignorant comme auprès du savant, car on n'atteint pas les limites de l'art, et il n'est pas les limites de l'art, et il n'existe pas d'artisan qui ait acquis la perfection.* »<sup>192</sup> Et le passage de Pythagore dans les écoles égyptiennes lui permit de se former profondément. Ces écoles, appelées également des « *maisons de vie* » étaient d'après Sauneron des « *officines où le sacré s'élaborait, où les textes étaient étudiés* »<sup>193</sup>. Cette formation nécessitait véritablement le courage et la persévérance tout simplement parce que les activités menées dans ces maisons de vie étaient tellement nombreuses. La théorie de l'âme de Pythagore porte aussi les marques de la conception pharaonique. C'est dans le *Livre des morts* que Pythagore a puisé la théorie de l'immortalité de l'âme. Chez lui, « *l'âme gouverne l'univers entier* ». L'univers est animé par l'âme du monde qui instaure un ordre entre les choses ; et cet univers organisé qu'est le cosmos est donc divisé en deux à l'image de l'âme et du corps : d'une part, le monde supérieur, celui des astres est régi par l'harmonie, le monde des réalités éternelles ; et d'autre part, le monde inférieur des choses périssables. Mais, les deux mondes sont ici liés par la flamme immortelle de l'âme qui correspond au soleil *Râ* qui éclaire la terre, lui faisant sortir des ténèbres et l'installant par la même occasion sur la voie de la lumière céleste. Ainsi, de la définition de la philosophie à la théorie de l'âme, en passant par la science en général, Pythagore a révélé son esprit égyptien, fruit de la longue et fructueuse aventure intellectuelle en terre égyptienne.

Quant à Héraclite, sa conception du logos porte la marque de l'école Memphite d'Égypte et des pensées regroupées de plusieurs philosophes des bords du Nil. Son logos

---

<sup>192</sup> Jacques, *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les textes des pyramides*, Paris, Grasset, 1998, P. 45.

<sup>193</sup> Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil, 1962, P. 133.

universel ou sa raison dialectique est la reprise de « *Ptah* » des philosophes de Memphis dont la philosophie est connue à travers le document intitulé « *Inscription de Shababa* ». Car, ce *Ptah* est la terre qui se manifeste, sortant du *Noun*, océan primordial, l'intellect à l'origine de tout. Cette raison est au-dessus de tout et dans le monde. C'est donc le principe rationnel, l'esprit universel qui dynamise le monde par la puissance de son entendement. La raison donne une consistance au monde. « *Le feu* » d'Héraclite s'inscrit dans la logique de l'ordre cosmique égyptien dont les éléments sont : l'air (*Shou*) ; le feu (*Tefnout*) ; la terre (*Geb*) et le feu (*Nout*). Et c'est le feu qui introduit le mouvement dans la nature selon l'Égypte. Héraclite, le père de la dialectique dans la cité grecque et promoteur du feu comme principe de la nature, a puisé bien d'aspects de sa pensée en Égypte ancienne. Sa pensée philosophique de la nature pose le feu comme l'élément qui dynamise la nature et sur laquelle repose sa dialectique dont l'essence est héliopolitaine et hermopolitaine. C'est dire qu'Héraclite est héliopolitain dans la méthode dialectique avec laquelle il lit la nature. Qu'en est-il de Parménide ?

Après la pensée pluraliste chez Héraclite, Parménide évoque l'unicité. En effet, la notion de « *Dikè* » chez lui est l'identité de la *Maât* égyptienne ; c'est le principe qui régit toute la réalité ; il est au-dessus du monde en tant que raison absolue à l'être. C'est aussi le principe régulateur et stabilisateur de l'être. L'être d'après Parménide est un incréé indivisible immobile et en tant que tel, il n'est pas issu d'un Être supérieur, créateur ni même d'un principe qui lui serait supérieur. En affirmant l'immobilisme universel, l'éléatisme, à la suite des Égyptiens, a donné une forme définitive à la pensée de l'unicité, du fixisme, et des idées immuables qui constituent la base des essences.

De même, l'examen des sources historiques nous montre que Platon avait une connaissance très profonde de l'Égypte et de sa civilisation pour y avoir séjourné pendant une dizaine d'années (treize ans). C'est dire que « *Les paradoxes apparents de Platon ne peuvent être compris et levés qu'en remontant à la source d'inspiration égyptienne* »<sup>194</sup>. Cela veut dire que pour comprendre la philosophie de Platon, il faut au préalable, maîtriser la philosophie égyptienne qui l'a inspiré à l'école héliopolitaine où il fut étudiant. Pour Cheikh Anta Diop, l'Égypte a joué un rôle civilisateur et a apporté un éveil à la philosophie grecque. En effet, le Démonstrateur chez Platon est un être incréé, une puissance spirituelle qui amène le monde à l'existence et y met de l'ordre selon sa volonté et ses capacités. Ce Démonstrateur est la

---

<sup>194</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie ?*, P. 414.

reproduction de *Rê* des Egyptiens. Car, *Rê* est le dieu soleil, créateur et organisateur du monde. Mais, Platon se distingue des Egyptiens dans le fait que pour lui, il n'y a rien avant le D miurge, alors que chez les Egyptiens, le D miurge *R * apparaît tardivement, se manifeste donc en s'opposant au *Noun* de par sa nature immatérielle, dynamique et conceptuelle. L'être h liopolitain est la matière spiritualisée, c'est-à-dire d'un Esprit qui éclaire la matière, *R *, soleil. Et cette reconnaissance des capacités intellectuelles à l'Esprit rapproche donc Platon de la philosophie memphite qui professe *Ptah*, l'esprit, la raison qui pénètre en toute chose et se place également au-dessus du monde. En clair, le soleil, en tant que principe rationnel, qui pose son sceau sur chaque chose, c'est ce que Platon appelle le « *No s* », c'est-à-dire, la raison qui est la partie intelligible de l'homme.

Bien plus, la division de l'univers observée entre le *Monde Intelligible* qui est le monde de l'Être stable, et le *Monde Sensible* se dégage aussi dans la conception des Egyptiens. Ces deux mondes sont entretenus dans un rapport de dépendance unilatérale, car le *Sensible* devrait s'orienter vers l'*Intelligible* en tant qu'idéal. C'est la même idée développée dans la cosmogonie égyptienne à travers l'Ici-bas, c'est-à-dire, la terre, le monde ou le cosmos, lieu où se produisent les phénomènes naturels et les faits humains ; et de l'autre côté, l'Au-delà. A convoquer tous ces penseurs grecs, et montrer comment ils ont été initiés à la science égyptienne, démontre que l'Afrique contient en son sein, les cultures qui sont source de développement.

### **C- La culture et le développement de l'Afrique**

La richesse de la culture sur le continent africain est la preuve que l'Afrique est capable de s'affirmer efficacement dans le concert des nations. Elle a son poids du fait de ses richesses naturelles, socio-culturelles et surtout humaines. Tous ces éléments culturels sont à mettre à contribution pour permettre un réel décollage du continent. Pour cela, il faut mettre sur pied, une révolution intellectuelle qui va bouger toutes les lignes pour transformer toutes les autres réalités de la vie quotidienne. Et pour mieux saisir les enjeux de l'intelligence qui s'imposent sur le continent africain aujourd'hui, surtout dans la dynamique actuelle des savoirs, il est question de bien cerner toutes les crises de la rationalité. Et dans cette perspective, nous avons intérêt à dépasser tous les écueils qui émaillent la recherche scientifique ; réformer la pensée politique qui se traduit encore en une situation de vide stratégique, caractérisée par la prééminence d'un discours qualifié de paradoxal dans la mesure où il ignore la situation

épistémologique de notre temps ; mais qui, à la surprise générale prétend apporter des solutions aux problèmes que rencontrent les Africains.

En effet, le retard que l'Afrique accuse aujourd'hui sur l'échiquier scientifique mondial est un appel aux peuples du continent noir de scruter leur milieu culturel pour penser le devenir du continent. A cet effet, il est nécessaire que les savoirs traditionnels soient encore réévalués en prenant conscience de tous les enjeux qui impliquent l'élargissement des champs de connaissances. Il est question de « *réinventer la science pour construire en Afrique les sociétés où l'ère humaine peut s'épanouir dans la totalité et la profondeur des dimensions de son existence.* »<sup>195</sup> Cette réinvention de la science passe donc par une analyse systématique de tout le matériau culturel présent en Afrique, et non se contenter de reproduire le savoir ancestral. Devant tous les défis qui nous interpellent aujourd'hui, les chercheurs africains ont le devoir de s'ouvrir à la pluralité des savoirs dans le but de bousculer tout en remettant en cause tout l'héritage des « Anciens » afin de mieux s'adapter aux situations nouvelles. Comme le souligne Mbondji Edjenguelé

*Les cultures africaines sont porteuses de technologie, comme elles le sont du droit, de la religion, du politique, de l'économique, du militaire. Ce sont ceux-ci qu'il convient de développer si nous voulons rester libres [...] Aucune culture n'est donc par conséquent inapte au développement, parce qu'en fait le développement c'est la dynamique culturelle c'est-à-dire, le fait pour toute culture de se transformer.*<sup>196</sup>

Il est donc question d'examiner la notion de développement dans le continent qui doit s'adosser sur les canons culturels qui sont le socle efficace pour permettre à l'Afrique de se hisser. Car, la culture doit être considérée au sens ethnographique comme un mode de vie global d'un peuple qui tient compte de tous les secteurs de la vie. Contrairement à la sphère géographique occidentale qui a consacré son développement à l'aspect économique, à l'industrialisation de tous les aspects vitaux, l'auteur nous amène à nous rendre compte que le développement ne se conçoit pas uniquement à partir d'une seule aire culturelle prise comme référence du reste de la planète. C'est dans cette lancée qu'il précise que « *Les cultures africaines sont donc appelées à promouvoir en leur sein cette révolution des institutions*

---

<sup>195</sup> Jean-Marc Ela, *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, livre II, Paris, L'Harmattan, 2007, P. 387.

<sup>196</sup> Mbondji Edjenguelé, *Les cultures de développement en Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1988, P. 249.

*socio-culturelles qui est le développement sans se sentir obligées d'emprunter leur voie ailleurs. »*<sup>197</sup>

Les cultures africaines qui sont des sommes de richesses doivent être examinées en profondeur pour les mettre au service d'un développement qui est conçu en fonction des exigences locales ainsi que des potentialités du terroir. Et si depuis les années d'indépendance, les pays africains n'ont pas pu décoller, c'est bien parce que les élites ont failli, puisqu'elles n'ont pas pu se départir du modèle de développement occidental, qu'elles ont reproduit « *tout bonnement* », sans toutefois le passer au crible de la critique. Alors, vouloir à tout prix rattraper le niveau de développement de l'Occident, en calquant son modèle est une gageure ou même une « *myopie historique* », tout simplement parce que l'Occident continue et continuera de se développer chaque jour pour trouver des solutions aux différents défis auxquels il fait face. Il importe donc que l'Afrique conçoive son modèle de développement à partir de ses propres potentialités afin d'apporter des remèdes efficaces pour ses malaises. Cela ne doit pas être une manière d'hostilité au développement occidental, mais, une mise en garde pour les peuples africains. Car, d'après Ebénézer Njoh Mouellé : « *le développement conçu comme une accumulation pure et simple de l'avoir est un mauvais développement.* »<sup>198</sup>

Or, l'Occident, dans son élan de domination des autres cultures non occidentales prônait une conception de l'histoire qui se veut unilinéaire, où toutes les sociétés humaines doivent suivre les mêmes étapes de développement. Parlant du développement dont l'Afrique a besoin, la culture y occupe une place importante, car sans elle, elle court le risque de sombrer dans la faillite. D'après l'anthropologue, « *les cultures africaines ne sont donc pas sans développement comme l'on tend à l'affirmer trop facilement* »<sup>199</sup>. Car, il n'est pas possible d'envisager une quelconque action en sortant du cadre dans lequel l'on vit, lequel cadre est animé par certaines réalités qui relèvent de la culture. C'est vraiment pour comprendre à quel point la culture est au centre de la vie humaine. C'est sans doute ce qui pousse l'auteur à ajouter que « *Le développement culturel est un facteur essentiel du développement intégral et que la culture est une dimension essentielle de la vie humaine.* »<sup>200</sup> Cette culture doit mettre l'accent sur la dimension humaine, car, l'homme est la finalité du développement et en même

---

<sup>197</sup> *Ibid*, P. 8.

<sup>198</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence*. 87.

<sup>199</sup> Mbondji, Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 83.

<sup>200</sup> *Ibid*, P. 109.

temps, le produit de la culture. Malheureusement, les cultures africaines n'ont souvent été utilisées que pour servir le développement conçu et importé d'ailleurs. La culture traditionnelle, lorsqu'elle est prise en compte, est considérée comme un élément parmi tant d'autres, conviée à faciliter l'avènement du développement ; et l'Africain dans cet engrenage semble être un simple accompagnateur du développement ou les autres viennent gagner les médailles d'or.<sup>201</sup>

Cette situation de retard de l'Afrique où elle ploie sous le joug du sous-développement est davantage alimentée par l'action d'une élite politique et surtout intellectuelle qui se trouve en déphasage de nos réalités culturelles. Comme le réitère Kuma'a Ndumbé III : « *L'intellectuel africain est le plus éloigné de la culture africaine, comparé aux autres couches de la population africaine. Il est généralement le plus soumis aux influences culturelles européennes. Apparemment, il est le plus aliéné même lorsqu'il tient un discours culturel national.* »<sup>202</sup> Cela démontre donc que, l'Afrique connaît une sérieuse crise d'identité culturelle. C'est pourquoi, nous pensons à notre humble avis, qu'il convient d'envisager une identité culturelle dynamique, qui tienne compte des apports africain et étranger, puisque la notion d'identité culturelle s'exprime dans la diversité, la pluralité et surtout, elle évite le monde de sombrer dans ce que Robert Jaulin appelle la « *décivilisation* », c'est-à-dire, la normalisation de toute action humaine à partir d'une norme unique conçue dans une seule aire culturelle qui tend à imposer son hégémonie dans le reste du monde. C'est pourquoi, Mbondji Edjenguelé précise qu' « *autant la culture doit s'affirmer face aux autres cultures concurrentes et voisines, autant il est nécessaire que l'identité culturelle ne soit pas exclusiviste mais ouverte au dialogue au double plan interne et externe.* »<sup>203</sup> Cette posture de dialogue nous amène donc à épouser la civilisation prométhéenne, caractéristique de l'Occident et ce que Mbondji Edjenguelé appelle « *la civilisation épiméthéenne* » qui, elle, s'accommode et concilie l'homme et la nature. Car, au lieu simplement de domestiquer, dominer et asservir la nature, il faudrait signer un pacte de coexistence pacifique avec cette nature.

---

<sup>201</sup> Nous donnons là l'image de l'homme, qui, lors d'une compétition d'athlétisme prend le départ de la course avant les autres athlètes adversaires compétiteurs et s'arrête avant eux sans franchir la ligne d'arrivée.

<sup>202</sup> Emmanuel Kuma'a Ndumbé III, « Identité culturelle camerounaise et intégration nationale », cité par Mbondji Edjenguelé, *ibid*, P. 152.

<sup>203</sup> *Ibid*, P. 167.

Or, le sens, c'est-à-dire, l'orientation vers laquelle le développement technoscientifique occidental nous entraîne aujourd'hui, grâce à ses avancées technologiques est la destruction progressive de ce que l'homme a de spécifique, d'original et de fondamental en lui, à savoir, la culture. Cette technoscience ouvre donc la porte à un type de civilisation mécanique, matérialiste, instrumental, introduisant ainsi les valeurs qui basculent celles héritées des traditions morales et même religieuses. Le développement technoscientifique semble nous arracher la condition même d'une existence humaine authentique. Préoccupés par le développement économique qu'ils doivent mener contre le sous-développement, les Etats africains néocoloniaux ont un peu éludé la question du développement moral et intellectuel de l'individu et ont de plus en plus prôné à la place de « *l'homme de l'être* », « *l'homme de l'avoir* »<sup>204</sup>. Ici, l'Afrique est présentée comme une immense plage de misère, de sous-alimentation et de famine. Pourtant, comme le souligne Njoh Mouellé, le développement ne saurait se résumer à la recherche du bien-être matériel, ni à l'élévation du niveau de vie par une grande production et une plus grande consommation qui nous conduiraient fatalement au sous-développement. La science elle-même doit être intégrée comme un acquis culturel humain et non extrahumain. C'est dire que la science et la culture doivent s'entraider. Comme l'affirme Teilhard de Chardin : « *il est indispensable que l'homme confronte sans cesse sa conception générale de la vie avec les découvertes de la science et que si possible, il l'enrichisse et l'approfondisse grâce à des apports nouveaux.* »<sup>205</sup>

L'Africain gagnerait donc aujourd'hui, à s'enraciner dans sa culture, tout en intégrant les valeurs positives qui lui viendraient des cultures étrangères pour que la sienne devienne forte, enrichie et assez efficace pour répondre à toutes les obligations qui s'imposent à lui. Il a donc intérêt à se saisir d'une autre forme de civilisation autre que celle dans laquelle il a toujours baigné et qui ne lui a pas permis de s'affirmer réellement. Il doit développer chez lui, la civilisation épiméthéenne qui, d'après Mbondji Edjenguelé est « *une civilisation de collaboration, de tolérance et non de discrimination, de conquête, d'ostracisme. Elle sera faite à la fois de biens dûs à la science et à la technologie et du sens de l'Autre, du sens de l'humain, pour des hommes faits de raison et de cœur.* »<sup>206</sup> Cet aspect anthropologique développé dans la pensée de notre auteur évoqué nous amène à militer pour un développement des technologies locales, à réfléchir à partir des réalités socio-culturelles du

---

<sup>204</sup> Ces termes sont d'Ebénézer Njoh Mouellé, où d'après l'auteur, avec ce modèle de développement, l'être devient absorbé par l'avoir.

<sup>205</sup> Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1970, P. 13.

<sup>206</sup> Mbondji Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 246.

terroir, faire preuve d'inventivité, de créativité et insuffler un sens nouveau à la marche actuelle de l'histoire. Dans cette orientation, il est question de faire de « *l'homino-centrisme* »<sup>207</sup>, où l'homme est placé au centre de toutes les préoccupations de développement. Et ce développement doit lui-même s'appuyer sur des valeurs éthiques africaines qui doivent également être complétées par quelques efforts de transfert de technologies importées et adaptées, surtout dans un contexte où, la science et la technologie ne sont pas neutres, ni même indépendantes du normatif. Car, elles naissent et fonctionnent dans les milieux comportant leurs propres systèmes d'aspiration. Il est vrai que la rationalité scientifique, par le prestige dont elle jouit dans la société contemporaine tend à enfermer l'homme dans une réalité « *unidimensionnelle* »<sup>208</sup>, mais ceci est dû parce que le même homme cherche à l'hypostasier et l'ériger comme puissance. Le développement industriel ne doit pas être une fin en soi, mais un moyen, un outil ou un tremplin d'affirmation de l'homme. « *Le développement n'est pas une chose que l'on importe dans nos sociétés, mais un processus qui a pour principe et pour finalité l'homme avec sa personnalité culturelle.* »<sup>209</sup> Cette sonnette d'alarme est donnée par le penseur du fait qu'il a analysé la situation dans laquelle baignent les cultures africaines qui, pour lui, sont « *ustensilisées par la culture occidentale dont elles sont au service* »<sup>210</sup>. Or, il est question de réaliser le contraire,

*c'est-à-dire mettre la civilisation occidentale au service de nos traditions qui vont utiliser les éléments positifs qu'elles y trouvent pour promouvoir leur génie, leur originalité, leur style par un développement qui a pour base nos traditions et non les subsume, un développement qui donne nos cultures au sens où nous les entendons ici et non qui utilise nos cultures pour planter ici un développement venu d'ailleurs.*<sup>211</sup>

L'essentiel ici est le souci de reconsidérer les valeurs sociales en tenant compte des enjeux de la science, sa praxis, et bien-sûr, ses ramifications dans l'ensemble de la culture. Le progrès scientifique doit permettre l'enrichissement et l'approfondissement de la culture au même titre que, la culture doit favoriser le progrès scientifique. Il faut réorienter la science, afin qu'elle soit une science pour notre temps et des temps futurs. La science d'aujourd'hui doit, selon le vœu de Jacques Maritain, réconcilier savoir et sagesse, ce qui l'éloignera du joug de la seule civilisation technicienne. Le développement de l'Afrique nécessite, certes, la domestication de la science et de la technique comme le préconise Marcien Towa, mais, il ne faut pas oublier que cette technoscience n'est pas neutre. Elle doit être replacée dans le projet

<sup>207</sup> Terme emprunté à Sidiki Diakité.

<sup>208</sup> Nous empruntons là une expression d'Herbert Marcuse.

<sup>209</sup> Mbondji Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 217.

<sup>210</sup> *Ibid*, P. 233.

<sup>211</sup> *Idem*.

humain, c'est-à-dire, il s'agit de l'affirmation de l'homme qui n'est pas coupé du social et du monde, responsabilisé dans le choix de son essence et de son existence. Comme le souligne Pius Ondoua : « *Affirmer l'homme comme absolu, c'est bien se situer dans le cadre de la normativité et des valeurs. L'homme, sujet, est valeur en même temps que source de valorisation et de sens.* »<sup>212</sup>

L'Africain doit donc faire preuve d'imagination, en tant que faculté spécifique de la conscience incarnant la fonction de dépassement. Il devrait également cultiver certaines facultés à savoir : l'attention à analyser ; la mémoire pour retenir ; le jugement pour choisir et délibérer ; l'imagination créatrice susceptible de nous projeter vers un avenir qui sera ce que les sujets et les sociétés décideront qu'il soit. Il est nécessaire d'opérer une vraie « *révolution copernicienne* » dans les cultures africaines, puisqu'aucune culture n'est en marge du développement, qui se définit comme la dynamique culturelle, c'est-à-dire le fait de toute culture de se transformer. Et cette transformation nécessite beaucoup de moyens intellectuel, financier, matériel, physique et spirituel.

Seulement, le tout n'est pas de lister tous ces besoins, encore faudrait-il qu'il ait une volonté politique qui mette en œuvre toutes les idées émises par bon nombre de penseurs qui travaillent à cet effet. Les Etats africains gagneraient à permettre à leurs peuples d'étudier et de promouvoir les valeurs culturelles. L'accent doit donc être mis sur l'aspect éducationnel qui favorisera la convergence entre la culture et le développement. Ce n'est qu'à ce prix que l'Afrique pourrait aussi apporter quelque chose de nouveau dans le concert mondial. Comme le relève Mbondji Edjenguelé : « *L'Afrique étant en relation avec le reste du monde, elle empruntera sans gêne des solutions aux autres, si ces solutions correspondent aux problèmes qu'elle affronte. Mais il n'est pas question d'importer la totalité des solutions, dans la mesure où il n'y a pas transposition de la totalité des problèmes ni interchangeabilité des sociétés africaines et occidentales.* »<sup>213</sup>

Il n'est pas question de calquer et copier servilement un modèle de développement, car, il n'existe pas de développement étalon. Il faut intégrer la nouvelle rationalité qui se veut plurielle et ouverte. Il est question de développer en l'homme africain, le sens de la rationalité pour sortir de l'enlèvement dans lequel il est plongé à travers toutes les pratiques occultistes

---

<sup>212</sup> Pius Ondoua, « Technoscience et humanisme. Plaidoyer pour l'épistémopolitique », P. 70.

<sup>213</sup> Mbondji Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 14.

qui ne lui permettent pas de décoller. Mais, ce pluralisme rationnel que nous promouvons et pour lequel nous militons activement se trouve confronté à de vives critiques lorsqu'il n'est pas simplement botté en touche. Comme le souligne l'auteur : « *il est vrai que ce pluralisme, qui est richesse, se trouve fondamentalement menacé par l'impérialisme idéologique de la pensée dominante conforme, qui arrime l'univers entier à une seule culture mondiale.* »<sup>214</sup>

Nous ne le dirons jamais assez, le développement du continent africain ne peut se faire que si l'on prend en compte les données endogènes, c'est-à-dire, il s'agit de définir une identité africaine à partir de ses valeurs traditionnelles et de l'intelligence des données exogènes avec lesquelles une nécessaire fécondation est possible pour un développement réussi de l'Afrique. Il est question de mobiliser nos forces et nos ressources tant naturelles qu'humaines. Car, il ne fait aucun doute que l'Afrique possède un riche potentiel culturel qui, bien activé peut impulser le développement. Pour réussir ce brassage entre les données exogènes et nos valeurs traditionnelles, il nous faut promouvoir le progrès culturel et social qui permet à l'homme de prendre conscience de sa dignité humaine, surtout lorsque nous savons que l'homme doit être la finalité de tout processus de développement. C'est ce qui pousse Mbondji Edjenguelé à faire cette remarque : « *Si la culture est au début et à la fin du développement, c'est parce qu'il n'y a pas de développement sans action volontaire de l'homme et que l'homme, finalité du développement, n'est rien d'autre que le produit de sa culture.* »<sup>215</sup> C'est reconnaître que le véritable développement ne rime pas seulement avec la croissance, l'accumulation du capital, la production des biens matériels, mais davantage avec le progrès social. Il ne s'agit pas simplement de produire sans savoir ce qu'on produit, ni pour qui on produit. Il ne s'agit pas de fructifier les fortunes colossales, de gonfler les revenus nationaux et le Produit Intérieur Brut (PIB) par habitant alors même que les fruits de la croissance sont inégalement répartis entre les populations.

A observer la civilisation prométhéenne que l'Occident a développée, il se dégage que l'homme est détrôné et relégué au rang de simple agent producteur-consommateur des produits fabriqués. Dans un tel contexte de production massive ; « *c'est le consommateur qui étoufferait, n'ayant plus de temps à consacrer à autre chose.* »<sup>216</sup> L'on voit très bien qu'un développement pensé dans un contexte où la production est la seule finalité permet

---

<sup>214</sup> Pius Ondoua, « Raison plurielle et humanisme de l'avenir », in *Annales de la FALSH*, UYI, Vol.N°6, Nouvelle série, 1<sup>er</sup> trimestre, 2007, P. 18.

<sup>215</sup> Résolution de la conférence organisée à Mexico en 1982, citée par Mbondji Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 110.

<sup>216</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *Op., Cit.*, P. 28.

d'engranger le bénéfice en termes de quantité, et un tel développement à y regarder de près devient au fil du temps, un développement « *desséchant et despiritualisant* »<sup>217</sup>. Car, il crée une situation de consommation où l'homme est pris dans un cycle infernal de l'insatisfaction, de la salivation perpétuelle, d'une érection permanente qu'aucun plaisir ne satisfait. C'est ce qu'affirme l'auteur : « *Dans ce règne de l'entassement, de l'amoncellement et de la profusion, l'homme est conditionné par l'abondance qui le conduit à une salivation féérique laissant dans la bouche le goût de l'insatiété, de l'insatisfaction.* »<sup>218</sup> Malheureusement, c'est ce système qui nous enfonce dans ce que Mahtar Mbow Amadou nomme : « *l'appauvrissement progressif de la vie spirituelle et morale, l'affaissement des rapports interhumains.* »<sup>219</sup> L'Occident, pour asseoir sa domination dans le monde a affirmé sa supériorité civilisationnelle, s'adossant sur une idéologie bien forte et huilée qui « *prônait une conception linéaire de l'histoire qui présupposait que toutes les sociétés humaines doivent passer par les mêmes étapes de développement pour arriver au stade actuellement réalisé par les sociétés occidentales.* »<sup>220</sup>

Cette vision idéologique et néocoloniale a maintenu les pays non occidentaux dans une situation de dépendance, ne pouvant pas envisager une autre alternative, ceci avec la complicité des élites installées au pouvoir qui n'ont pas pu se départir du modèle de société présenté par les puissances tutrices. Et plus de cinquante années après les indépendances, la plupart des pays africains peinent à décoller, au contraire continuent de sombrer de plus en plus dans la pauvreté, la mal gouvernance, bref, sont toujours à la traîne, à la remorque de la marche de l'histoire. Le pire est que cette dépendance dans laquelle se trouve l'Afrique est au profit de l'Occident en tant que métropole. Suivons une fois de plus l'auteur : « *L'Afrique d'aujourd'hui est prise dans un engrenage tel que tout ce qu'elle fait ne profite qu'à ses anciens maîtres* »<sup>221</sup>.

A ce niveau, la question posée est de savoir : par quel effort l'Africain arrivera-t-il à vaincre toutes les forces aliénatrices présentes dans l'effet dévastateur de la domination coloniale et surtout néocoloniale ? Face à cette préoccupation, Marcien Towa nous

<sup>217</sup> Mbondji, Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 19.

<sup>218</sup> *Idem.*

<sup>219</sup> Mahtar Mbow Amadou, « Culture et développement », cité par Mbondji Edjenguelé, *ibid*, P. 73.

<sup>220</sup> *Ibid*, PP. 23-24.

<sup>221</sup> *Ibid*, P. 28.

recommande « *d'identifier exactement l'ennemi à abattre* »<sup>222</sup>. Car, il est vrai que le responsable de cette situation n'est pas seulement l'étranger, mais c'est également l'Africain avec toutes les forces de pesanteur de sa culture qu'il faut nécessairement réexaminer. Pour cela, une révolution s'impose dans le contexte actuel africain, si nous voulons vraiment nous affirmer comme puissance dans le grand ensemble mondial. A cet effet, il affirme que « *faire la révolution ne peut plus signifier uniquement se débarrasser de l'étranger, mais également se transformer en profondeur. Le système mondial de domination en même temps auto-révolution n'est pas constitué uniquement des forces du centre ; il trouve des appuis au sein même des populations et des cultures asservies.* »<sup>223</sup> Alors, dans ces conditions, il est question de combattre toutes les forces qui constituent des obstacles à l'émancipation des peuples africains. Et il faut mettre le doigt dans la plaie saignante, c'est-à-dire, examiner en profondeur la culture africaine selon l'évolution du temps. Cet examen n'est possible que grâce à une révolution qui tienne compte de toutes les forces en présence pour un changement de paradigmes jusqu'ici appliqués, mais qui, malheureusement ne nous a pas permis de nous affranchir de la domination et de l'oppression coloniales.

L'Afrique, à l'heure actuelle ploie toujours sous le contrôle d'un système de domination et d'exploitation avec l'aide et la facilitation des complices trouvés au sein des populations indigènes, des dirigeants et des forces politiques ou intellectuelles prêtes à collaborer moyennant bien-sûr quelques avantages personnels immédiats. Cette situation est également facilitée par les éléments qui, dans les civilisations traditionnelles, sont jugés assez favorables au renforcement du système de domination. Alors, il faut avoir le courage de dénoncer tous ces éléments qui favorisent et perpétuent ce système. Il est donc question de valoriser les éléments culturels qui sont capables de permettre l'émancipation et la détermination des peuples africains, de l'autre côté, il faut combattre avec la dernière énergie ceux qui s'y opposent.

#### **D- La nécessité de la révolution pour la renaissance culturelle**

Dans tout projet révolutionnaire, il est établi que tous les agents sont souvent considérés comme des créateurs de culture. Ils sont donc appelés à s'armer d'audace pour concevoir un monde différent avec toutes les conséquences qui s'imposent. Dans notre contexte, le chercheur africain ne doit ignorer l'histoire, les théories ou méthodes et les modèles de la

---

<sup>222</sup> Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, P. 54.

<sup>223</sup> *Ibid*, PP. 54-55.

science auxquels il se trouve confronté. C'est dire qu'il est appelé à prendre position par rapport à l'héritage reçu de toute sa formation. Pour mieux saisir les enjeux de l'intelligence qui s'imposent à l'Afrique dans la dynamique actuelle des savoirs, il faut dépasser dans le domaine de la recherche scientifique, la conception de la « *science au rabais* »<sup>224</sup>. Une science qui ne saurait être le pont nodal du projet africain, science qualifiée ainsi par quelques diplômés africains, toujours plus prompts à gloser les trompettes de la « *mondialisation* » de la recherche et du savoir scientifique dans la coopération avec les chercheurs du Nord. En plus, il faut dépasser dans le domaine politique, la situation du vide stratégique et de crise de la pensée où un certain discours est prononcé, qui, s'avèrerait paradoxal dans la mesure où il ignorerait d'après Ela, « *la situation épistémologique de notre temps* »<sup>225</sup>, tout en prétendant néanmoins apporter des solutions aux problèmes qui se posent en Afrique.

A cet effet, la concrétisation de la renaissance du continent négro-africain suppose que les savoirs traditionnels doivent être réévalués. Ne pouvant plus s'arrêter uniquement à la glorification du savoir ancestral, les Africains ont le devoir de s'ouvrir ainsi à la pluralité des savoirs pour une adaptation aux situations nouvelles. Il est question de « *réinventer la science pour construire en Afrique les sociétés où l'ère humaine peut s'épanouir dans la totalité et la profondeur des dimensions de son existence.* »<sup>226</sup> C'est pourquoi, il est important de s'intéresser aux pans de la société qui ont longtemps été négligés quand ils n'ont pas été relégués ou bottés en touche, et jugés de la non-scientificité. Il faudra désormais promouvoir la science d'« *En-Bas* » en tant qu'initiative originale. Comme le reconnaît Towa : « *Un des facteurs les plus importants intervenant dans la renaissance culturelle déterminée par la révolution réside dans le rôle des masses moins atteintes par l'occidentalisation. La révolution est avant tout promotion des masses et, par conséquent promotion de leur culture demeurée largement traditionnelle.* »<sup>227</sup> L'auteur milite par-là, à un ré-enracinement dans les réalités culturelles et sociales africaines. Il s'agit du développement de l'esprit d'une révolution épistémologique dans le domaine des sciences humaines. Cette exigence ouvre ainsi la voie à la prise en compte des pensées créatrices de valeurs dans les sociétés où les citoyens doivent s'investir à comprendre les enjeux dont s'impose la science actuelle. Pour

---

<sup>224</sup> Terme emprunté à Jean-Marc Ela.

<sup>225</sup> Jean-Marc Ela, *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, P. 99.

<sup>226</sup> *Idem.*

<sup>227</sup> Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, P. 70.

Jean-Marc Ela, « *il faut ouvrir la science à la société afin de mettre la recherche au service du citoyen.* »<sup>228</sup>

Dans cette vaste entreprise, le rôle des universitaires est capital dans la mise sur pied de la mutation à opérer, pour rendre compte des spécificités du continent, tout en tenant compte des exigences que nous impose le système de la mondialisation avec son corollaire économique. C'est reconnaître qu'il faut à tout prix élaborer une nouvelle grille de lecture des réalités africaines en formulant un nouveau discours rationnel sur l'Afrique.<sup>229</sup> La créativité dans l'univers sapientiel africain conduit à la déconstruction épistémologique de la vision du dehors des réalités africaines qui a vite fait de les qualifier de simple magie, de sorcellerie, et partant, d'irrationnel. En décolonisant des concepts de l'imaginaire de l'espace occidental imposé à l'Afrique, les chercheurs africains parviendront à la promotion d'une perspective africaine, en termes de vision conceptuelle, pour l'investigation scientifique de nos réalités. C'est pourquoi il y a d'après cet auteur : « *Nécessité de construire une armature théorique, d'élaborer un certain nombre de concepts opératoires et de termes techniques adéquats, pour pouvoir rendre explicites certaines implications sous-jacentes, par un effort intellectuel visant la systématisation d'un certain nombre d'idées, de conceptions, de notions jusque-là embryonnaires ou confuses* »<sup>230</sup>.

Mais, une telle société ne saurait fonctionner dans un isolationnisme, plutôt elle doit développer un certain dynamisme entre ses réalités culturelles endogènes et les valeurs puisées ailleurs pour une meilleure adaptation aux exigences de l'heure. C'est ce qu'affirme Mbondji Edjenguelé

*S'agissant du projet de société à promouvoir dans une Afrique en mutation, il est souvent question de réaliser une synthèse des capitaux, sciences et technologies de l'Occident et des valeurs culturelles de l'Afrique. [...] il s'agit d'intégrer dans le corpus autochtone les éléments de la civilisation technicienne que l'on trouvera fonctionnels et non susceptibles de provoquer une stabilisation de nos sociétés. Le problème serait au niveau des éléments à sélectionner de part et d'autre, étant entendu que tous les éléments de nos cultures ne sont pas à retenir ; de même tout n'est pas bon dans la société industrielle occidentale.*<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Jean-Marc Ela, *Les cultures africaines...*, P. 339.

<sup>229</sup> Le titre de l'ouvrage célèbre de Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux* n'est-il pas assez évocateur ?

<sup>230</sup> Mudimbe, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, P. 20.

<sup>231</sup> Mbondji Edjenguelé, *Op., Cit.*, P. 204.

La créativité de la nouvelle université africaine doit être un atout majeur dans la productivité des activités endogènes susceptibles de contribuer efficacement au progrès ainsi qu'à l'amélioration des conditions de vie des populations africaines. Il faut par-là réinventer la science pour pouvoir être participatif, en même temps acteur dans la construction des sociétés où les hommes pourraient s'épanouir pleinement. Il est donc question de contrecarrer le monopole occidental pour renouveler le regard positif sur les Africains et l'Afrique en mettant en œuvre une science sans fétiche. Comme l'a précisé Jean-Marc Ela : « *il semble nécessaire de rompre avec les mythes afro-pessimistes qui donnent à penser que tout est négatif dans la vie du continent africain.* »<sup>232</sup>

Cette rupture passe par le réexamen de toutes les réalités socio-culturelles en saisissant les enjeux qui nécessitent l'élargissement des champs d'analyse. C'est pourquoi il est judicieux de s'interroger sur les nouveaux champs de production qui doivent également devenir des champs d'application des connaissances africaines. Pour cela, il est évident qu'une nouvelle façon de voir et faire les choses s'impose désormais. Car, l'exigence dégagée implique une violation, mieux, un renversement d'un certain ordre des choses. C'est le cas de le dire, à l'image du monde occidental à travers les penseurs et scientifiques grecs face à toutes leurs croyances mythologiques, et religieuse, le chercheur africain doit soumettre parfois son système de croyances du terroir à une critique comme le martèle Towa, sans « *complaisance* ». C'est dire qu'il faut de plus en plus passer du conflit des connaissances à la confrontation des savoirs. Ceci sera une opportunité et une manifestation de l'état de liberté d'esprit exprimé. Beaucoup d'éléments culturels africains sont comme des rouleaux d'étranglement qui empêchent l'esprit scientifique d'éclorre et d'exprimer ses talents. Il faut un renversement de l'ordre de référence longtemps appliqué pour de nouvelles formes. Et à ce point, Jean-Marc Ela nous dira que « *Dans cette perspective, en Afrique noire, l'émergence de l'esprit scientifique passe par l'instauration de l'autonomie du sujet et de la pensée dans un contexte social et culturel où le respect de l'autorité ne peut servir de norme de référence pour la vie intellectuelle.* »<sup>233</sup> Comme nous l'avons précisé plus haut, l'Afrique noire précoloniale développait une société traditionnelle qui pesait sur les populations et qui influençait leur manière de penser. Car, dans ces conditions, l'homme y vouait un culte d'obéissance aveugle et de soumission totale à toute autorité, même s'il faut également relever que cela constituait une marque d'hierarchie et de stabilité sociale. Car, chacun était à

---

<sup>232</sup> Jean-Marc Ela, *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, P. 127.

<sup>233</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir*, P. 172.

sa place et devait jouer son rôle. Il faut réinventer la science afin de participer activement à la construction des sociétés où les hommes s'épanouiraient.

La mise en valeur des savoirs endogènes est prônée, permettant aux chercheurs d'assumer efficacement la responsabilité scientifique en enrichissant ces connaissances. Car, il est clair que chaque société ou culture opte pour une possibilité créatrice d'un cadre d'intelligibilité qui milite à la faveur de son progrès. Il s'agit ici d'un optimisme épistémologique dans la prise en compte des savoirs endogènes. A ce sujet, le monde d'« *En-Bas* », d'après Ela, est à écouter rigoureusement pour inventer un modèle nouveau de connaissance permettant ainsi de répondre aux nombreuses requêtes des sociétés africaines. En mettant en évidence une nouvelle approche épistémologique, c'est-à-dire la « *science d'En-Bas* », l'on permet à l'Afrique de se réexaminer fondamentalement pour se recréer et assumer par-là l'impératif d'un nouvel être-au-monde, investi de plus d'humanité, de souveraineté et surtout de dignité. C'est dans ce sens qu'il affirme : « *il est indispensable de repenser le rapport au savoir et de réexaminer les principes de base qui orientent le fonctionnement de la science elle-même.* »<sup>234</sup> C'est dire que le temps a sonné pour la révolution scientifique et même spirituelle en tant que condition préalable pour parvenir à la modernité et pour ce faire, l'Afrique a intérêt à briser toutes les chaînes de son embrigadement dues à l'occidentalisation de la pensée scientifique. Elle doit cesser de ressasser les bribes de la science que l'Occident met à sa disposition qui ne lui permettent pas de décoller véritablement.

A regarder la situation postcoloniale de l'Afrique, il est clair qu'elle reste dans une situation marginale par rapport à la révolution scientifique, car, le problème des structures ainsi que les cadres demeurent dépendants par rapport à l'extérieur, la fuite des cerveaux, la corruption, les détournements des fonds publics ainsi que le blanchissement des capitaux constituent autant d'éléments de blocage du projet de la renaissance de l'Afrique. Il est donc question de « *produire les savoirs dont l'Afrique a besoin pour se nourrir et retrouver la confiance en elle-même.* »<sup>235</sup> La rupture avec les paradigmes occidentaux de développement prôné par Ela est une réalité qui s'inspire de certaines modalités de recherche pour asseoir le progrès et réaliser ainsi le grand projet de la renaissance africaine. Cette pensée est donc une source motivante pour l'effort à fournir dans le sens de la promotion des nouvelles politiques

---

<sup>234</sup> Jean-Marc Ela, *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, P. 388.

<sup>235</sup> *Ibid.*, P. 389.

de progrès dans le continent. Et il se dégage un double défi que l'Afrique doit relever à l'égard de la science : d'abord, elle doit se refaire une autre image dans le domaine scientifique, dans la mesure où, ce continent continue ainsi à se définir, et à être perçu selon les schèmes de la pensée occidentale qui le qualifient de continent de la pauvreté, de la misère, des guerres multiformes et surtout de l'analphabétisme.

En plus, l'autre défi porte sur l'initiative à prendre pour s'affirmer comme une autorité dans les domaines scientifiques. C'est dire que l'Afrique a besoin de se voir et surtout s'apprécier elle-même en se fondant sur la science et la philosophie modernes. Or, il se trouve que beaucoup d'éléments de la connaissance scientifique de l'Afrique sont détenus hors du continent. La formation de la culture de la renaissance africaine qui soit capable de porter et vivifier l'esprit de nouveauté en le traduisant dans des comportements conséquents chez tout citoyen africain, devient alors une nécessité absolue, à l'échelle de toute l'Afrique. Pour renouveler le regard porté sur le continent africain, il faut mettre en évidence une véritable science qui soit sans fétiche surtout à l'heure où les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) tendent à confondre le savoir à l'information. A l'ère des réseaux de communication, il importe de créer des liens novateurs entre les chercheurs dans le but de permettre à la science de s'ouvrir à toute la société. Car, l'innovation est la clé de voûte de tout projet qui se projette dans l'avenir. Il est donc nécessaire de mettre les sciences en culture dans toutes les sociétés africaines. La science étant évolutive comme le monde lui-même est changeant, les Africains ont grand intérêt à saisir la balle au bond pour se déterminer dans la recherche scientifique. Il y va de sa propre survie. La science est le moteur du développement, et partant, de l'histoire ; alors, l'Afrique doit cesser d'être à la remorque historique. Pour cela, une rupture de l'hégémonie actuelle du Nord s'impose pour la mettre en mal, et amener le continent à conquérir sa place spécifique. Pour que cette communication soit efficiente et efficace, les langues locales jouent un rôle très capital, et elles devraient être réhabilitées dans le domaine scientifique dans un souci ardent de rapprocher le citoyen africain de la science. Il est question de permettre à l'Africain ordinaire de s'épanouir dans la totalité et la profondeur de son existence.

Ce vaste projet ne concerne pas uniquement les scientifiques, mais interpelle toutes les catégories sociales, même si les scientifiques et les politiques sont indexés au premier chef. Comme le martelait fort à propos Alioune Diop, l'Afrique a besoin de « *se voir et s'apprécier*

*elle-même à la lumière de la science et de la philosophie modernes.* »<sup>236</sup>L'immense réflexion qui s'articule autour d'une autre intelligibilité témoigne vivement de la faillite du modèle proposé jusqu'ici par l'Occident qui s'avère aujourd'hui incapable de répondre à toutes les interrogations et demandes scientifiques de l'heure. C'est pourquoi, il est plus qu'urgent de repenser autrement, et ceci passe par une critique et un dépassement de ce qu'on appelle la « *raison close* », prototype de la science occidentale. C'est ce que reconnaît Edgar Morin lorsqu'il affirme que « *La tâche est d'élargir notre raison pour la rendre capable de comprendre ce qui, en nous et dans les autres, précède et excède la raison.* »<sup>237</sup>Telle est la condition de possibilité que s'assigne la nouvelle science, et il importe que le chercheur africain participe à l'émergence et la vulgarisation de cette science dans la mesure où il doit faire entendre la voix de l'Afrique dans les débats sur la science contemporaine. Il est question de réinventer la science, ou du moins, lui assigner une nouvelle orientation, et non chercher à africaniser le savoir occidental. Sachant pertinemment que l'horizon des sciences est largement ouvert, il faut prendre conscience de la nécessité de remodeler le visage de la rationalité scientifique, c'est-à-dire, il est question de quitter le terrain des discours institués pour réinterroger et réexaminer toutes les idées reçues et véhiculées afin de les capitaliser pour un meilleur apport dans la réalisation et l'accomplissement de l'être africain, s'ouvrir enfin à l'inédit qui doit ainsi surgir dans le nouveau paradigme. Il faut prendre conscience des insuffisances de la rationalité dominante et la crise des paradigmes de l'Occident.

Cependant, reconnaître les limites de la rationalité occidentale avec ses facettes fixistes, prônant une raison close, ne signifie pas l'annuler, loin s'en faut ; plutôt, c'est en appeler à une rescousse complémentaire, en proposant la rationalité africaine qui prône en son sein, une raison plurielle et partant, ouverte. Car, en prenant la raison comme une fonction qui traite les phénomènes ou des réalités de façon synthétique, et si la rationalité elle-même désigne une manière d'utilisation spécifique à une culture des procédés permettant d'atteindre une signification fondamentale, alors, cette raison ne pourra pas se contenter d'une seule méthode, de peur de tomber dans l'incapacité de résoudre les problèmes qui se posent à l'homme. Elle doit donc procéder par critique, par comparaison et par rapprochement successifs des objets et méthodes dans l'objectif fondamental de fournir une explication assez objective qui soit dénuée de préjugés et même de partialité. Ici, l'universel recherché ou poursuivi est nécessairement la rencontre et l'entente des particularités culturelles en tant qu'elles sont

---

<sup>236</sup> Alioune Diop, *Présence Africaine*, N°53, 1965.

<sup>237</sup> Edgar Morin, « Pour une raison ouverte », in *Science avec conscience*, P. 156.

toutes, gages de sens de l'humanité tout entière. Il faut parvenir au sens de la vérité qui voudrait que les discours s'entrecoupent et peuvent en même temps être complémentaires, tout ceci dans une volonté d'ouverture. Et le principe d'ouverture met ensemble la subjectivité et l'objectivité, le souci est de trouver sens en partant de la culture et en faisant usage ou recours à l'interdisciplinarité, la méthode étant celle comparative.

Le recours à l'interdisciplinarité traduit une attitude d'humilité, de ce qu'aucune discipline ne détient le monopole du savoir. Le savoir doit permettre à l'homme de maîtriser et de manipuler le réel et à ce sujet, la raison, en tant qu'instrument d'exploration dudit réel se doit d'être attentive dans la maîtrise de l'ensemble des productions. Car, le rationalisme étriqué conduit inexorablement le savoir au mutisme face à certains phénomènes qui ne font pas partie du domaine ou de l'objet exploré de ce rationalisme. C'est donc dire que le chercheur scientifique africain doit se muer en un « *nouveau philosophe* », ou du moins, développer l'attitude de l'esprit philosophique. Comme le précise ce penseur : « *à côté des champs de connaissances particuliers, la philosophie si l'on s'en tient à la signification littérale du terme amour de la sagesse, semblait désigner l'attitude d'esprit de ceux qui se livraient à la recherche du savoir.* »<sup>238</sup> Il faut reconnaître que l'attitude de l'esprit qu'évoque le philosophe ici est originellement apte à tout savoir, c'est-à-dire, constitue une plate-forme des modalités à reconnaître. C'est ce qu'il renchérit en ces termes : « *[...] la philosophie n'est pas en elle-même un savoir ; elle est, à l'origine, une exigence de savoir, mais de savoir vrai, de savoir certain. Elle est en second lieu, une attitude par rapport au savoir recherché de l'opérativité, de la rentabilité qui caractérise la science et la technique.* »<sup>239</sup>

Le véritable homme de science, c'est celui qui éprouve inlassablement le besoin d'apprendre davantage à l'image du vieux sage Solon qui a conscience de ne pas être le détenteur de la vérité définitive qui serait absolue ; il sait qu'il est susceptible de se tromper. Dès lors, la prétention d'avoir le dernier mot sur toutes choses relève du pur dogmatisme. Car, on ne saurait demander à la science seule de donner solution à toutes les inquiétudes de l'être humain. Comme le reconnaît Georges Gusdorf : « *Le destin de la science ne se joue pas au niveau de la science, mais au niveau de la philosophie.* »<sup>240</sup> C'est pour dire que, comprendre la science telle qu'elle se fait, c'est admettre qu'elle reste un fait ou un produit culturel comme

---

<sup>238</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Yaoundé, Clé, 2002, P. 17.

<sup>239</sup> *Ibid*, P. 20.

<sup>240</sup> Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967, P. 500.

tout autre, et l'homme de science doit donc être capable de se poser des questions. En se fondant sur les traits profonds non figés des cultures, là où l'Africain est dominé par les relations sociales qui renforcent son équilibre et son être, Cheikh Anta Diop a eu le mérite de percevoir le malaise créé par la crise de la raison résultant du développement vertigineux des sciences. Cette crise, d'après lui oblige et exige en même temps, la réhabilitation du rôle de la philosophie afin de réconcilier l'homme à lui-même et avec la nature qui l'entoure. C'est ce qu'il affirme en ces termes : « *Le nouveau philosophe intégrera dans sa pensée toutes les prouesses qui pointent à peine à l'horizon scientifique, pour aider l'homme à se réconcilier avec lui-même.* »<sup>241</sup>

Le combat pour la renaissance philosophique en Afrique est un des grands défis de notre continent, et sa réussite sera à coup sûr une grande contribution à l'avènement d'une nouvelle civilisation culturelle, appelée à tourner le dos à la vieille garde. Pour cela, la jeunesse africaine est au premier chef interpellée, sans mettre de côté des militants politiques, des opérateurs économiques, des mouvements religieux, des artistes... En parlant de la jeunesse, Théophile Obenga dira que « *La jeunesse africaine a besoin d'exercer sa responsabilité dans la quête du présent et du futur africain, comme la jeunesse européenne le fait pour l'Europe, la jeunesse américaine pour l'Amérique, la jeunesse chinoise pour la Chine, la jeunesse japonaise pour le Japon, la jeunesse indienne pour l'Inde.* »<sup>242</sup> La renaissance de l'Afrique implique ainsi la restauration de la conscience historique, car, il s'agit ici de la confiance en soi, face à l'histoire qui a été, qui est, et qui sera selon lui, la véritable renaissance africaine. C'est pourquoi, pour sortir le continent africain du paradigme « *anhistorique* » et même ethnographique dans lequel les anthropologues africanistes l'avaient confiné, le penseur Sénégalais, génie créateur de connaissances avait adopté une méthodologie de recherche qui s'appuie sur des études pluridisciplinaires. Pour lui, « *Il est indispensable de créer une équipe de chercheurs africains où toutes les disciplines sont représentées. C'est de la sorte qu'on mettra le plus efficacement possible la pensée scientifique au service de l'Afrique.* »<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie ?*, P. 476.

<sup>242</sup> Théophile Obenga, cité par Hubert Mono Ndjana, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009, P. 228.

<sup>243</sup> Cheikh Anta Diop, *Op., Cit.*, P. 478.

**DEUXIEME PARTIE**  
**LE PLAIDOYER POUR UN NOUVEAU PARADIGME**  
**DE LA RATIONALITE**

## Introduction partielle

Tout au long de cette partie de notre travail, il sera question de présenter les mécanismes de la nouvelle rationalité qui est adossée sur les paradigmes contemporains, à savoir : une raison qui se veut dialectique et qui évolue selon les normes non fixistes, non figées, ou même statiques, mais plutôt, selon les exigences qui s'imposent à la science actuelle. Cette nouvelle science fait recours à plusieurs compétences lui permettant de saisir le réel dans sa plus large nature. C'est donc dire que pour parvenir à cet objectif, il faut nécessairement dépasser les visions classiques. Un détour au passé historique et philosophique reste nécessaire pour mieux comprendre cette exigence de sortir de cette logique idéologique et impérialiste qui voudrait maintenir le monde entier dans une situation de sclérose et de domination. Ici, l'activité du scientifique se veut une véritable reconstruction perpétuelle, car, la vérité n'est jamais définitive puisque la connaissance de l'univers est une succession d'erreurs. Pour parvenir à la dialectique et surtout à l'esprit d'ouverture, la pensée doit faire équipe avec certaines règles de la raison. Car, le rationalisme dialectique veut qu'aucune méthode ne soit statique puisque toute méthode vivante est essentiellement évolutive. Elle peut révéler à tout moment ses propres limites. Tout système scientifique reste ouvert, où la connaissance est un savoir dialectique et croissant qui s'exerce dans un monde lui-même ouvert. L'univers n'est donc pas unique comme le pensait une certaine idéologie, mais plutôt, pluriel, voire pluridimensionnel. Ici, le pluralisme rationnel renvoie à la diversité des méthodes d'appréhension et de recherche, ainsi qu'à la multiplication des valeurs rationnelles. Ce pluralisme implique l'existence de plusieurs ordres de rationalité et suppose en même temps que la vérité scientifique n'est pas figée, mais, est dynamique, ouverte et évolutive. C'est dans cette logique que Gaston Bachelard affirme que « *Le rationalisme de la science est une philosophie ouverte.* »<sup>244</sup>

Aussi, devons-nous convoquer la culture comme la source de toute rationalité. En effet, en se situant dans la perspective de la pensée africaine, Pierre Meinrad Hebga nous invite à examiner nos réalités socio-culturelles qui sont des tissus de richesse et la base solide à partir desquelles nous pouvons fonder un discours philosophique qui prenne en compte des problèmes multiples que rencontrent les Africains. A ce sujet, la rationalité pour lui est le discours qui traduit et exprime la culture. Cette culture entendue comme tradition, comme un

---

<sup>244</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, Quadrige/P.U.F, 1994, P. 99.

enseignement et même comme une mentalité, grâce à la rationalité, peut être prise comme la formation de l'esprit. Elle donne des éléments à partir desquels l'enfant peut opérer un choix et s'ouvrir par la suite à toutes sortes de logiques. Car, affirme-t-il : « *Les Africains doivent partir de ce qu'ils sont. Ils ne peuvent pas faire l'économie d'un inventaire réfléchi de leur être-au-monde, qui leur permette d'assumer, à bon escient, leur présent en eux et autour d'eux.* »<sup>245</sup> Cela veut dire que la culture africaine tout comme les autres cultures du monde développe un type de rationalité qui est fonction des réalités socioculturelles de son milieu.

Ainsi, bien que la philosophie vise l'universel en son fond, elle reste et demeure la création circonstancielle de l'homme en situation qu'il occupe dans l'histoire. Alors, l'universalisme prôné par l'Occident, s'appuyant sur des modèles d'une civilisation qui se veut productrice des paradigmes applicables à toute l'humanité, reste une idéologisation de la pensée, laquelle pensée est l'apanage de la seule aire culturelle européenne. A partir de là, on assiste à une « *racialisation* » de la pensée et partant de la philosophie. C'est le son de cloche donné par quelques racistes occidentaux qui pensaient que la philosophie reste la propriété du monde européen en particulier.

Face à cette situation, l'Afrique est interpellée du fait qu'elle est le continent de tous les enjeux et dans tous les domaines. Ici, il se dégage la nécessité de développer la science dans le continent. Mais, il n'est pas question d'enfermer l'esprit des Africains dans une logique scientifique qui se présente dans une posture exclusivement positiviste. Nous pouvons donc le constater, la science ne relève pas uniquement de l'ordre expérimental, mais aussi de l'expérientiel. Car, toute connaissance n'est pas démontrable par les canons de la science expérimentale. La rationalité dont la modernité est porteuse, s'exprime ici comme un paradigme universel qui absorbe toute forme de rationalité. Ce qui s'apparente à un règne de la domination de la raison dogmatique. Pour les Occidentaux, la modernité s'est présentée comme un grand moment d'une profonde mutation qui aura permis à leur culture de se reconstituer et surtout, d'asseoir leur hégémonie dans le monde. Mais, observant quelques échecs de cette rationalité, il nous revient aujourd'hui d'exprimer quelques réserves par rapport à l'universalité de son modèle rationaliste. La situation de l'Afrique aujourd'hui apparaît comme celle d'un peuple qui est fatigué et dépassé d'être moulé et éduqué par une école qui, non seulement le conditionne à ne pas tenir compte de ses spécificités culturelles,

---

<sup>245</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 8.

mais davantage qui agit comme un acide dissolvant de celles-ci. C'est la raison pour laquelle, l'Afrique gagnerait beaucoup à développer une rationalité nouvelle qui s'ouvre à d'autres réalités pour mieux s'appliquer. Car, la pensée unique est véritablement inique et dangereuse. D'ailleurs, elle reste aujourd'hui dépassée. Dans cette logique, Hebga dénonce la référence à la raison unique et universelle qui, à la longue, favorise la destruction des autres cultures, en même temps, elle constitue un handicap sérieux à la recherche en général.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Lire à ce sujet l'article de l'auteur : « Pour une rationalité ouverte. Universalisation des particuliers culturels », in *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007.

## CHAPITRE IV

### LES SENS DE LA PHILOSOPHIE

En tant qu'activité de l'esprit humain, la philosophie permet d'éclairer et de comprendre les phénomènes naturels que l'homme peut rencontrer et affronter dans son existence. C'est donc une exigence rationnelle qui prend en compte toutes les situations données. Pour Hebga : « *La philosophie est un effort de lucidité embrassant toutes les situations de l'homme sans exception* »<sup>247</sup>. Le champ de réflexion de la philosophie devient donc plus vaste. Mais, le penseur soulève les interrogations sur le contenu à donner ou qui est donné au mot universel qui, lui-même, reste auréolé d'idéologie au point où les Africains ont été amenés à considérer que la rationalité occidentale telle qu'on la leur présentait était assez suffisante pour expliquer toutes les réalités. Pourtant pour notre penseur, l'universel est une somme et en même temps, une entente des particularités culturelles qui sont le gage de sens de l'humanité tout entière.

L'humanité étant constituée de différences culturelles, il est judicieux que toutes les réalités puissent s'affirmer et se déterminer afin de pouvoir établir un certain équilibre. Car, chaque peuple aura à exprimer et à vivre ses réalités tout en s'ouvrant aux autres avec lesquelles l'universalité est visée. C'est ainsi qu'il faut faire appel à l'ouverture philosophique qui devrait se renoncer à penser qu'elle a un objet spécifique de réflexion. La philosophie doit être à l'écoute des savoirs, et doit pouvoir les systématiser en les classifiant pour permettre à l'homme de s'orienter. La compréhension de la réalité chez les Africains par exemple se présente comme un signe ou simplement une interface qu'on pourrait associer à d'autres réalités du monde. Ici, la raison qui doit être utilisée, est une fonction, c'est-à-dire a un rôle spécifique à jouer et une tâche à accomplir. Elle devient donc une faculté humaine infinie, de par sa capacité à permettre à l'homme de connaître. Elle ne saurait laisser penser que la philosophie serait un certain savoir. Car, « *La philosophie n'est pas en elle-même un savoir ; elle est, à l'origine, une exigence de savoir, mais de savoir vrai, de savoir certain.* »<sup>248</sup> La philosophie doit dégager la cohérence du discours ou la structure logique du discours conceptuel. C'est dans cette logique que Hebga pense qu'« *il n'existe pas ce que l'on pourrait nommer le genre philosophique pur, étanche, exclusif, exempt de toute contamination*

---

<sup>247</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours...*, P. 10.

<sup>248</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *La philosophie est-elle inutile ?...*, P. 20.

*géographique, historique, ethnologique, sociologique, linguistique* »<sup>249</sup>. En analysant la pensée de Meinrad Hebga, nous pouvons relever qu'il ne néglige aucun aspect de la vie humaine. Son souci est de permettre d'aboutir à ce que Njoh Mouellé appelle « *un accomplissement total de l'homme* ». <sup>250</sup>

A partir de cette affirmation, nous pouvons dire que la raison comme instrument d'exploration du réel doit être attentive pour mieux maîtriser l'ensemble des productions humaines. Il est donc à éviter le rationalisme étriqué qui peut conduire le savoir à un mutisme face à certains phénomènes qui ne font pas partie du domaine ou de l'objet de ce rationalisme. C'est une fois de plus, préciser qu'il n'est pas question de considérer ou de croire que tout discours humain est déjà philosophique en soi. Car, ce serait une absurdité. Cependant, il est aussi loin de penser que certains phénomènes sont hétérogènes à la philosophie. Encore que quand bien même ce serait le cas, le philosophe et la philosophie sont interpellés pour apporter la réflexion critique nécessaire pour mieux les appréhender. C'est ce qu'il dit fort à propos : « *la philosophie n'est pas définie par son objet [...] elle se situe dans un effort caractéristique de réflexion critique sur toute expérience humaine.* »<sup>251</sup> C'est dire que tout savoir doit permettre de maîtriser et de manipuler le réel. Car, d'après Njoh Mouellé : « *La raison permet à l'homme de comprendre l'univers, par la connaissance de ses causes premières et la mise en évidence des lois qui régissent son fonctionnement* »<sup>252</sup>.

Ainsi, la force majeure de la philosophie est dans son pouvoir de produire un travail de conception, d'investigation et d'élévation critique sur tous les domaines variés et diversifiés. La philosophie se lance dès lors dans une nouvelle aventure que Hebga appelle la « *raison ouverte* » qui consiste avec d'autres disciplines à retrouver le vrai sens d'un fait. C'est dire que la multidisciplinarité, puisqu'il est question d'elle ici est le premier défi à relever par la philosophie consistant à comprendre l'essence de chaque discipline et son rôle ; après quoi, il faut pouvoir surmonter le risque de perdre son identité. Et c'est cette nostalgie qui freine véritablement l'objectivité philosophique. Car, seule la philosophie est capable d'identifier la nature, le rôle et la finalité du savoir.

---

<sup>249</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...* P. 279.

<sup>250</sup> Ce souci laisse entendre que, tout ce qui relève de l'homme, c'est-à-dire, tout ce qu'il dit, fait, écrit peut faire l'objet d'une réflexion philosophique. C'est ce martèle Pierre Meinrad Hebga en ces termes : « *Toute expression humaine peut être le matériau d'une réflexion philosophique* », dans son livre *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 127.

<sup>251</sup> *Ibid.*, P. 128.

<sup>252</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *La philosophie est-elle inutile ?...*, P. 17.

## **I- La rationalité selon la pensée de Pierre Meinrad Hebga**

Pierre Meinrad Hebga, parce que, conscient du fait de la double articulation cognitivo-instrumentale de la rationalité dite universelle est exclusivement eurocentriste, établit donc la nécessité de promouvoir une autre forme de rationalité qui se veut neuve et intégrant tous les aspects de la vie humaine. Pour cela, il dégage des postulats par lesquels cette forme de rationalité s'applique. Ici, le renouvellement théorico-pratique de la philosophie, et partant de l'anthropologie philosophique introduit de nouvelles perspectives tant théologique, culturelle que scientifique dans l'arène de la réflexion philosophique. A ce sujet, il faut d'abord reconnaître que la pensée de Hebga sur laquelle nous nous penchons, rentre bien évidemment dans le corpus philosophique ; ensuite, c'est une pensée assez complexe, tout simplement parce qu'elle combine beaucoup d'éléments, entre autres : la théologie, la psychologie, l'anthropologie, la physique, la chimie, la parapsychologie et surtout la métaphysique. Car, pour lui, la philosophie ne saurait se pratiquer d'une seule façon, puisqu'il n'y a pas une manière unique de voir les choses, il n'y a pas une manière unique d'appréhender le réel, qui, lui-même se présente de façon complexe. C'est pourquoi sa philosophie demande à faire appel à plusieurs domaines de compétences. Enfin, il s'érige contre la rationalité dite universelle, pensée et envisagée à partir de la seule aire culturelle européenne, ayant des aspects figés ou fixistes, tout en envisageant à son tour, une rationalité dite ouverte et dynamique qui tienne compte de tous les aspects de la vie. S'appuyant sur l'errance et les apories dégagées dans la rationalité du monde moderne, il démontre qu'il est temps de sortir des ornières d'un dialogisme superficiel, qui nourrit la confusion, mieux, la paternité de la philosophie dont l'origine se trouve dans la Grèce antique.

Sachant que la rationalité malaxe, désaxe et rejette à dessein d'autres formes de pensées qui, pourtant, à nos yeux, constituent le patrimoine culturel universel, Hebga prend en charge toutes ces insuffisances méthodologiques qui sous-tendent cette rationalité. Ayant étudié et lu les grands auteurs qui ont marqué l'histoire de la pensée en général, et philosophique en particulier, il dégage la nécessité de reconstruire une nouvelle perspective philosophique, qui permettra d'abord l'éclatement du « *logos* » ; ensuite amènera à transcender la modernité dite occidentale avec ses corollaires dogmatiques qui s'imposent partout sur la scène philosophique ; et enfin, il insiste sur une nouvelle orientation, certes encore primitive et fébrile, mais qui, à coup sûr, tient compte de la pluralité des formes culturelles. C'est dire que Hebga élabore une rationalité qui redonne ses lettres de noblesse à nos cultures et à la

philosophie, parce que fière de partir de la réalité africaine et sans aucun complexe ; une rationalité qui s'inscrit également dans un univers qui se veut épistémologique, rationnellement « *désabsolutisé* » et en même temps, ouvert à toutes les perspectives. C'est ce qu'il confirme à cet effet : « [...] *je reste ouvert à toutes les approches* »<sup>253</sup>. C'est une nouvelle science que Hebga promeut, une science multidimensionnelle qui apporte une nouvelle manière de penser, de philosopher. En empruntant à Jean-Marc Lévy-Leblond, nous pouvons soutenir, s'agissant de la philosophie que le passage par une tradition extérieure, fût-elle scientifique, psychologique, théologique, anthropologique n'a pour fonction que de permettre la sortie d'un cadre devenu trop étroit et offrir la possibilité d'effectuer un saut<sup>254</sup>.

Pour mieux nous comprendre dans cette logique, il importe de cerner dans toutes ses profondeurs, le concept de rationalité. De par son étymologie latine : « *ratio* » qui signifie « *calcul* », le terme raison désigne la faculté pensante ainsi que son fonctionnement chez l'homme, qui lui permet de reconnaître, de juger et d'agir conformément aux principes. Ce mot a connu à travers l'histoire, multiples appellations. C'est ainsi que, partant des présocratiques à l'instar de Gorgias, Héraclite et Parménide, la raison est le « *logos* ». A cet effet, Gorgias l'assimile à la parole, car pour lui, la parole a toute la consistance de la forme vide qu'est la raison ou le *logos*. C'est cette parole qui est verbale. Pour Héraclite, la raison est tout ce qui sort de la bouche et que l'on entend, c'est-à-dire l'Un. Quant à Parménide, la raison est assimilée à la chose ; puisque la pensée est identique à son objet.

De même, pour Platon et Aristote, le terme raison est désigné par une gamme très variée de mots. C'est ainsi qu'on aura par exemple chez Platon des mots tels que « *frônesis* », « *dianoia* », « *noûs* », « *logos* » qui ne sont pas toujours appréciés de la même façon. Chez Aristote, nous pouvons évoquer « *l'intellect pur* », « *l'intellect passif* », « *l'intellect discursif* » et cet « *intellect* » est voisin de l'imagination et par laquelle, l'âme discourt, juge et raisonne. Lorsque Descartes arrive, il conçoit la raison comme la faculté de discernement du vrai du faux, qui assure la connaissance à l'homme. C'est pourquoi, il l'assimile à la « *Lumière naturelle* » qu'il appelle « *Bon sens* ». Chez le philosophe allemand Emmanuel Kant, la raison désigne la faculté qui effectue des synthèses métémpiriques, après celle d'investir le phénomène des conditions supérieures d'unité qui en font un objet de pensée

---

<sup>253</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 109.

<sup>254</sup> Confère Jean-Marc Lévy-Leblond, « La science, c'est raconter des histoires », in *Sciences et imaginaire*, Paris, Albin Michel, 1994.

qu'il appelle « *Entendement* ». Il parle de la « *Raison pure* » ou « *raison a priori* », c'est-à-dire celle qui ne s'appuie pas sur l'expérience sensible et qui dispose du pouvoir de fournir ainsi des principes de la connaissance, lesquels principes servent à connaître quelque chose absolument *a priori*.

En résumé, ce qu'il faut relever chez tous ces auteurs sus-évoqués, c'est qu'ils parlent tous de la raison avec différents aspects. C'est ainsi que cette raison est considérée d'une part comme un idéal, et d'autre part, elle apparaît comme une méthode ou même une attitude, voire, un pouvoir. A partir de ce constat, il est clair que ce concept n'a pas une seule et même appréhension ; ce qui nous amène à nous demander s'il ne serait pas multiple ou pluriel. Face à cette préoccupation, nous pouvons dire que la raison reste une expression indiquant ses caractéristiques particulières chez chaque auteur et chaque aire culturelle. C'est sans doute ce qui pousse Hebga à parler de rationalité au lieu de raison. Car, la puissance de la raison est ici, fonction de la quantité d'informations dont elle dispose. Toute la multiplicité disparate de sens donnés à la raison nous avise sur le fait que point n'est besoin de l'hypostasier, de ne pas la considérer comme une idole, surtout lorsqu'elle est présentée comme « *la raison universelle et l'apanage de l'Occident de la science et de la technologie, le bien propre d'une aire culturelle bien définie qui l'érige, avec fierté en modèle absolu.* »<sup>255</sup>

Cette observation dégagée par Hebga l'a amené à dire que « *La rationalité est nécessairement particulière, et partant plurielle* »<sup>256</sup>. Car, le monde est habité par plusieurs individus qui développent chacun sa vision du monde, tout comme chaque groupe d'individus ou chaque peuple a sa vision du monde. C'est cette idée pluraliste dont parle Hebga lorsqu'il affirme que « *le pluralisme dans l'appréhension du monde s'impose* »<sup>257</sup>. Cela nous laisse donc dire que la culture africaine qui a longtemps été dénigrée et considérée d'« *anhistorique* »<sup>258</sup> ou de « *primitive* »<sup>259</sup> se doit d'être reconnue. Surtout que, chaque culture n'est qu'un particulier culturel. Car justement cet ensemble qui nous permet de nous situer dans une communion où chaque partie donne le meilleur d'elle-même. Et dans cette même lancée, nous devons cesser de penser que la culture africaine, mieux, la rationalité

---

<sup>255</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Pour une rationalité ouverte. Universalisation de particuliers culturels », in *La rationalité une ou plurielle ?* Hountondji, Paulin, (dir), « La rencontre des rationalités », Actes du colloque international de philosophie du 18 au 21 septembre 2002 à Porto Novo, Dakar, CODESRIA, 2007, Pp. 36-37.

<sup>256</sup> *Idem.*

<sup>257</sup> *Idem.*

<sup>258</sup> D'après Friedrich Hegel.

<sup>259</sup> Selon Lévy Brühl.

africaine qui présente certes, ses particularités, serait à l'écart de la marche mondiale. Au contraire, comme l'affirme fort bien l'auteur : « *elle est qualifiée à rencontrer les autres, et que les autres doivent la reconnaître, en discernant en elle ce qu'elles trouvent en elles-mêmes. Après avoir découvert la particularité de l'universel, il sera possible de suggérer les voies et moyens de construire ensemble une rationalité ouverte.* »<sup>260</sup>C'est pourquoi, pour parvenir à cet objectif très capital, il est judicieux pour tout penseur africain de dépasser les écueils qui guettent toute la pensée africaine. Il faut plutôt adopter des attitudes qui vont sauver la pensée africaine de l'abîme dans laquelle elle peut se retrouver. Parmi ces écueils à éviter, nous pouvons citer :

### **1- L'attitude isolationniste**

L'isolationnisme se décline ici comme cette doctrine ou tendance dont le but est de prôner l'enfermement dans la spécificité. C'est ainsi qu'en voulant à tout prix et par tous les prix revendiquer l'existence d'une pensée africaine spécifique qui s'acharne à présenter une authenticité africaine, certains penseurs comme Marcien Towa, Paulin Hountondji ou même Pené Elungu Pené ont reproché et tancé le mouvement de la négritude senghorienne en le taxant de « *littérature aliénée* », parce que coupée et isolée des grands courants de la pensée dite universelle. De même que les penseurs africains qui se sont prononcés sur la question de l'existence d'une pensée philosophique africaine, et qui ont été taxés d'ethnophilosophes, ont connu le même sort, c'est-à-dire rangés dans le couloir de l'isolationnisme. Sauf que pour Hebga parler de « *l'isolationnisme total* », serait une réalité impossible d'exister, car ce serait un véritable danger pour la société en général. Donc, tous les philosophes qui s'engagent à philosopher à partir de leur vécu quotidien, doivent éviter le piège de l'isolationnisme. D'ailleurs, le penseur défend le courant ethnophilosophique contre la fausse accusation d'isolationnisme à lui reprochée. Il démontre que beaucoup de penseurs africains du courant ethnophilosophique n'ont pas sombré dans l'isolationnisme. Il va s'appuyer ainsi sur les travaux d'Alexis Kagamé, qui, bien que travaillant sur la pensée bantu-rwandaise, n'a jamais été dans un quelconque isolationnisme. Il affirme à cet effet, parlant de Kagamé que « *Sa tendance à calquer son discours logique ou métaphysique sur celui d'Aristote ou de la scolastique témoignerait plutôt contre une volonté isolationniste.* »<sup>261</sup>Mais, en revenant sur la pensée de Senghor portant sur sa perception et la connaissance nègres, Hebga reconnaît qu'elle « *a de quoi déconcerter* », ceci grâce à sa formule restée célèbre à savoir : « *l'émotion*

---

<sup>260</sup> *Ibid*, P.38.

<sup>261</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 341.

*est nègre et la raison hellène* », même si Senghor lui-même reconnaît tout de même que « *l'abandon actif du Nègre-Africain est animé par la raison* »<sup>262</sup>.

En bref, s'agissant de ce premier écueil, Hebga tire une sonnette d'alarme en laissant entendre que ceux des philosophes qui se résolvent à philosopher en partant du vécu quotidien qui est le leur et qui ne se contentent pas de gloser indéfiniment sur les pensées des philosophes européens doivent aussi éviter de tomber dans le piège de l'isolationnisme. A la suite de l'isolationniste, le penseur Camerounais reproche également ce deuxième écueil.

## **2- La tendance eurocentriste**

L'eurocentrisme se dégage comme cette position ou tendance qui consiste à dire que la pensée en général, et la philosophie en particulier, sont une propriété exclusive du monde occidental et surtout européen. C'est dans cette logique que l'un des fêrus de cette tendance, à savoir Martin Heidegger laissait entendre que l'expression « *philosophie occidentale* » est un pléonasma et une simple tautologie, en ceci que la philosophie concevable ne peut l'être qu'en Europe ou en Occident. Car, c'est l'Europe, à travers la Grèce antique qui est au centre de la pensée. Pour Hebga : « *Les « europhilosophes » disent que la philosophie, étant d'invention européenne, doit être menée conformément aux principes et méthodes définies par les penseurs européens.* »<sup>263</sup> A partir de cet instant, la culture européenne est érigée en parangon universel de toutes les autres cultures sans exclusive. C'est pourquoi, Paulin Hountondji, se défendant contre l'accusation d'eurocentrisme, dénonce ce qu'il appelle lui-même de « *sophisme* », mieux une « *prison de l'eurocentrisme* ». Mais, il pense que la meilleure attitude face à l'eurocentrisme est de « *relativiser l'histoire de la culture occidentale et d'autre part [de] relativiser de la même façon l'histoire des cultures africaines en reconnaissant leur dynamisme interne, en reconnaissant le mouvement interne d'évolution et d'autodépassement qui les animent.* »<sup>264</sup> Mais le constat observé est que, les penseurs africains cèdent plus vite à la tentation de l'eurocentrisme. Seulement, ils ne sont pas totalement responsables, car, tout leur processus de socialisation, de l'école maternelle jusqu'à l'Université, *via* la christianisation ou même l'islamisation s'est déroulé à l'intérieur de cette tendance ou vision du monde.

---

<sup>262</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté I*, Paris, Seuil, 1964, P. 249.

<sup>263</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 343.

<sup>264</sup> Paulin Hountondji, « *Approches de la pensée africaine* », in *Actes du colloque de philosophie de l'E.N.S* (4-8 avril 1983), St Paul, 1983, P. 227.

A cet effet, l'eurocentrisme, d'après Hountondji est défini comme « *une tendance et une doctrine qui veulent que nous recevions des Européens cette discipline avec leurs langues d'expression, leurs méthodes, leurs programmes académiques. Il condamne les philosophes africains, nonobstant leurs dénégations indiquées à n'être jamais que de savants commentateurs et admirateurs de la pensée occidentale.* »<sup>265</sup> L'eurocentrisme trahit donc cette attitude qui transforme la nécessité en vertu, en un événement nécessaire qui n'est qu'un accident historique. Il est également une démarche qui remonte des accidents de l'histoire de la pensée philosophique, à une logique qui est supposée être de l'essence de la philosophie. C'est justement pourquoi, il érige la culture européenne en parangon universel. Alors, le troisième écueil à surmonter est l'universalisme uniangulaire.

### **3- La remise en cause de l'universalisme**

L'universalisme se conçoit comme cette tendance qui indique l'existence d'une raison absolue, une, et immuable qui se veut universelle. Ladite raison se veut une norme nécessaire et unique en son genre, caractéristique de toute pensée humaine. Seulement, cette idée d'universalisme correspond à ce que la rationalité occidentale présente comme modèle absolu. Donc, l'universel construit à partir de l'Occident s'érige en dogmatique et, à ce niveau, la pensée ne saurait plus se déployer dans la liberté, quand nous savons que l'universel n'est pas construit à partir d'une seule aire culturelle et géographiquement située ; plutôt, il reste en devenir, il est à construire permanemment. Et pour cela, il faut intégrer toutes les autres sphères de la connaissance. C'est dans cette logique que Hebga pense que le postulat d'une raison unique et universelle n'est rien d'autre qu'un mythe de l'euro-philosophie qu'il faudrait soumettre à une « *critique sans complaisance* »<sup>266</sup> d'autant plus qu'il a été prouvé que toute pensée, mieux, toute réflexion philosophique se veut strictement personnelle, si l'on veut individuelle et partant particulière. C'est pourquoi Hebga nous met en garde

*contre un universalisme naïf et fallacieux. Lorsque nous parlons de la pensée universelle en lorgnant sur Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger et d'autres philosophes patentés, faisons attention que tout « universel » attribué à un individu ou à une aire culturelle donnée, n'est qu'un particulier porté à l'infini, par une induction audacieuse et téméraire.*<sup>267</sup>

Alors, l'attitude à adopter est de tourner le dos à cette manière de penser ou de concevoir les choses. Pour mettre sur pied cet universalisme, beaucoup de penseurs

---

<sup>265</sup> *Ibid*, P. 266.

<sup>266</sup> D'après le propos de Marcien Towa.

<sup>267</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Pour une rationalité ouverte... », P. 36.

occidentaux et bon nombre de leurs glossateurs africains ont jugé irrecevable, la notion de philosophie africaine, la qualifiant de « *prélogique* », ou même la taxant de « *collective* », donc différente de l'authentique pensée philosophique qui est d'essence occidentale et en même temps, universellement applicable à toutes les autres sphères culturelles, encore jugées « *primitives* » et devant se civiliser.

Or, en parcourant toute l'histoire de la philosophie, il se dégage un constat fort marquant, qui est qu'aucune pensée soit-elle, ne se crée savante des écrits de ses prédécesseurs tout comme de ses contemporains et des autres éléments hétéroclites pris d'ailleurs, hors de son domaine de compétence. Alors, pour ne pas tomber dans le piège d'un universalisme utopique et illusoire, souvent opposé aux particularismes ethnographiques, il faut se rendre à l'évidence que la communicabilité et la traductibilité ne sont pas synonymes d'universalité. Parler à la rigueur d'une pensée universelle concrète serait admettre qu'une telle universalité est structurée. Car, elle a des contenus culturel, géographique, historique, linguistique et religieux qui lui donnent en quelque sorte le visage de la particularité. Du moment où chaque philosophe s'appuie sur un grand nombre d'autres penseurs, et que la philosophie semble être une œuvre plurielle, alors, une des précautions élémentaires pour notre pensée serait d'éviter la contradiction, surtout, lorsqu'il faudrait considérer une chose avec des caractéristiques bien précises. Pour l'auteur, cette contradiction

*consiste à appeler Raison universelle une raison qui ne serait pas ; une raison qui se présenterait comme le monopole ou l'apanage d'une civilisation ou d'une culture privilégiées. L'histoire de la philosophie même parcourue au pas de course, nous montre clairement que l'universalité proclamée depuis des siècles ou des millénaires est toujours à construire. Elle n'est pas donnée.*<sup>268</sup>

Au-delà de ces écueils, nous pouvons relever que toute pensée est circonscrite à partir d'un milieu précis, mais, elle doit pouvoir s'ouvrir aux autres afin d'apprendre et de prendre ce qui est considéré comme positif. D'ailleurs, la pensée actuelle nous installe dans l'arène de l'interdisciplinarité qui interpelle une certaine mutation entre les différents savoirs. Cela démontre à souhait que toute pensée se veut particulière et partant plurielle. Du moins, c'est ce que relève l'auteur : « *La notion de philosophie particulière s'impose donc, bien qu'elle soit irrecevable. Toute philosophie est particulière, c'est-à-dire plurielle* »<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ibid*, P. 42.

<sup>269</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux et conception pluraliste du composé humain*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris IV, 1986, P. 262.

## II- La philosophie du devenir

Il convient pour nous de parler de ce qui est admis comme postulat de la philosophie qui se doit d'être, c'est-à-dire, celle du devenir. En effet, le premier point de cette philosophie du devenir consiste à dépasser les querelles sus-évoquées qui sont les éléments du détail surtout sur la question de l'universel, pour enfin reconnaître et admettre que « *toute pensée est située à une aire culturelle déterminée [...] Et toute culture est limitée, circonscrite, estampillée particulière.* »<sup>270</sup> Ce propos met l'accent sur l'expression de la raison dite universelle, puisque l'universel de la raison serait pour lui, particulariste d'explication. Cela démontre à souhait que l'auteur pose les bases élémentaires pour fonder sa pensée. C'est dans ce sens qu'il affirme que « *J'ai tenté, à ma manière, de réfuter l'accusation d'isolationnisme portée contre les tenants de philosophies particulières ; de soumettre à la critique un universalisme fallacieux, et de remettre en question un eurocentrisme de mauvais aloi.* »<sup>271</sup> Les philosophies particulières ne sauraient se confondre à une différence qui n'a rien à voir avec les autres domaines du savoir ou même les autres pensées qui se déploient toutes pour expliquer le réel. C'est juste reconnaître que la philosophie en devenir doit se refuser à se réduire en une telle ou telle matière par plaisir, ou même par pertinence.

De même, elle se refuse d'être un fourre-tout, où tout est admis, sans un examen critique approfondi. Hebga réaffirme son honnêteté en affirmant : « *Loin de moi de prôner le culte de la différence, mais je soutiens que les philosophes africains ont le droit de réfléchir sur les problèmes de l'existence à partir de l'expérience socioculturelle qui est la leur.* »<sup>272</sup> Cette pensée laisse transparaître une liberté de pensée et d'expression qui est l'un des leitmotiv de la philosophie, surtout qu'elle-même s'affirme comme une réflexion individuelle, qui ne s'embrigade pas dans un objet d'étude précis et exclusif. C'est la précision faite par l'auteur : « *la philosophie n'est pas définie par son objet, la matière qu'elle étudie et qui serait son domaine exclusif. Elle se situe dans son effort caractéristique de réflexion critique sur toute expérience humaine.* »<sup>273</sup> La philosophie en devenir qui vogue dans une sorte d'ouverture doit embrasser tout savoir, l'examiner minutieusement pour retenir ce qui peut contribuer à la pleine réalisation de l'homme. Pour Hebga, la philosophie du devenir doit éviter le préjugé idéologique, tout simplement parce qu'une philosophie entachée d'idéologie

---

<sup>270</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Contenus linguistiques et universalité », in *Colloque de philosophie*, UCAC, 04 mars 2004, P. 4.

<sup>271</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 135.

<sup>272</sup> *Ibid*, P. 137.

<sup>273</sup> *Ibid*, P. 128.

manque de dynamisme dans l'espace et le temps, elle ne peut pas obéir à l'adaptabilité de par les questions posées par l'homme. Une telle philosophie prend en compte une infime partie des problèmes de l'homme. Or, une philosophie du devenir est capable de pouvoir comprendre l'alternance, ceci grâce à l'idée d'ouverture. « [...] je reste convaincu qu'il faut se garder une rationalité ouverte, c'est-à-dire qu'il faut se garder de renfermer la rationalité dans une aire culturelle bien circonscrite »<sup>274</sup>. C'est dire que le principe d'ouverture est fondamental pour celui qui voudrait les lois qui régissent le développement de l'espèce humaine, il se révèle plus large dans tous les domaines du monde intellectuel. Le principe d'ouverture proposé par Hebga est une intégration des connaissances par leur pertinence, sans toutefois exclure les difficultés par leurs étrangetés, par rapport aux lois habituelles de notre spécialité. Ce principe d'ouverture dans la philosophie de Hebga vise à donner une valeur à l'individu, susceptible de lui permettre d'avoir une vision du monde plus ou moins claire. Ce même principe d'ouverture vise également à répondre à la question du flambeau de l'intelligence dans la société. Le principe d'ouverture appelle la prise au sérieux de toutes les situations que l'homme vit et surtout de les examiner véritablement. A ce sujet, le devoir de Hebga consistait donc à s'ouvrir à toutes les expériences de la vie pour pouvoir ainsi donner au monde une recette susceptible de comprendre une certaine logique de certaines réalités.

Le savoir, pour qu'il soit qualifié de pertinent, ne saurait se cantonner ou se camoufler dans la seule expression de la spécialité. Car, il lui faut de plus en plus, des liens qui peuvent assurer sa dynamique. Il faut également l'apport des différentes cultures qui peuvent traduire des expériences de l'homme. Le savoir doit faire l'effort du détachement et surtout d'ouverture aux autres, en acceptant avec humilité les limites de sa discipline et admettant que la seule façon d'atteindre la vérité dépend de l'apport de toutes les disciplines. Alors, aujourd'hui, plus que par le passé, considérer un savoir, c'est se référer, certes, à certains principes dits rationnels, mais aussi et surtout faire également recours à d'autres types de rationalités capables de nous fournir quelques clarifications nécessaires. L'idée sous-tendue ici est que la rationalité est plurielle, partant, particulariste et pour cela, l'universel n'est admis que sur ce point. Car, toute société a ses manières ainsi que ses moyens à promouvoir le sens. Ici, l'universel doit s'appréhender comme la rencontre et même l'entente des particularités culturelles qui sont toutes le gage de sens de l'humanité en général. Cela veut dire que pour parvenir au véritable sens, il faut accepter le minimum de vérité que les discours entre eux

---

<sup>274</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Pour une rationalité ouverte... », P. 42.

s'entrecoupent et peuvent de ce fait, être complémentaires à travers une réelle volonté d'ouverture. Car, chaque culture a un mot à dire dans l'explication et la compréhension de la réalité. Aujourd'hui, le sens doit à coup sûr partir de la culture, mais également, il ne peut contenir la vérité que si elle utilise l'interdisciplinarité. Et c'est cette interdisciplinarité qui pourra nous donner assez d'éléments nous permettant de saisir la complexité du réel qui échappe à l'entendement humain, moulé dans une seule approche disciplinaire.

La pensée qui se déploie dans un champ pluridisciplinaire s'enrichit toujours de nouveaux éléments qui lui apportent de nouvelles connaissances qu'elle ne possédait pas auparavant. Il s'agit donc de sortir du monolithisme, car, l'homme a besoin de connaître davantage. Dans cette mouvance, la rationalité unique est appelée à céder le pas à une nouvelle rationalité qui se veut ouverte et qui recueille les avis venant d'autres réalités que celles déjà expliquées par la raison. La raison plurielle reste aujourd'hui le seul moyen capable de pouvoir pénétrer le mystère de la vie. S'il est vrai que la nature est complexe, alors, l'apport de toutes les compétences s'avère indispensable. Car, une seule serait incapable de saisir toute cette complexité. C'est une exigence de l'esprit scientifique qui doit s'ouvrir. Et le principe d'ouverture met ainsi en communication l'objectivité qui n'est pas de nous, ou en nous, et la subjectivité qui est de notre ressort. En nous mettant dans cette disposition, nous devons donc examiner en profondeur notre culture dans ce qu'elle a de positif, susceptible d'être offerte aux autres, de qui nous tirons aussi beaucoup d'éléments. Il est donc question de ne pas bafouer ou sous-estimer ce que nous avons en nous. Au contraire, nous avons le devoir de le valoriser pour l'apporter dans le concert des Nations. L'Africain connaît certainement des réalités qui sont spécifiques à son milieu. Jean-Calvin Bahoken est clair dans ses propos, lorsqu'il affirme : « *Il reste quelque chose à faire dans le domaine de la connaissance de l'Afrique. Il faut regarder l'Afrique en face avec toute la force de sa raison et de son entendement. L'observation patiente et systématique montre que le continent noir est extraordinairement riche en foi, en philosophie et en science* »<sup>275</sup>.

Au vu de l'analyse y faite, n'est-ce pas une preuve incontestable de promouvoir la culture africaine ? Il est clair, toute pensée se rapporte à un contexte, à une situation concrète vécue par les hommes. Alors, sur quoi pouvons-nous fonder les savoirs endogènes africains ?

---

<sup>275</sup> Jean-Calvin Bahoken, *Universalité de la pensée philosophique africaine : L'apport de l'Égypte*, Paris, Présence Africaine, 1989, P. 46.

L'univers africain est encore un terrain en friche, à cause de l'ignorance manifeste de certains Africains qui sont méconnaissants de leur milieu culturel et toutes les richesses que cette culture possède. Aussi, pouvons-nous évoquer tous les complexes qui nous habitent, dus à la rencontre avec la culture occidentale qualifiée de « *supérieure* » par des idéologues impérialistes et assimilés par des « *indigènes* » africains. Il est donc question de réexaminer la culture africaine profondément.

### III- L'historicité de la pensée négro-africaine

En s'intéressant au fondement de la métaphysique africaine, il se dégage qu'elle est essentiellement « *anthropocentrique* », en ce sens que l'homme africain, dans sa pensée, est surtout communautaire. Il est au centre de sa philosophie éthique et morale. C'est dire qu'il est considéré comme le nœud de tous les systèmes de pensée africaine tant philosophique, religieuse qu'éthique. La philosophie, dans son essence, n'ayant pas une zone limitée qui fait le terrain de son investigation, médite alors sur tout ce qui est possible, en tout lieu et en tout temps. Et tel est le caractère spécifique de la philosophie en tant que science de l'universel. En réexaminant la culture africaine, nous nous fondons sur l'image sapientielle de la métaphysique bantu-soudanique qui a une certaine originalité historique remontant à l'aube de la civilisation. Car la première civilisation de l'humanité fut celle connue dans la vallée égypto-nubienne, et, partant africaine. Ce qui revient ainsi à reconnaître que la culture traditionnelle des Bantu-Soudanais n'est rien d'autre que l'ancienne sagesse égyptienne antique qui serait propagée à travers le continent africain. L'ontologie bantu-soudanique a le « *réel intelligible* » qui se trouve présent à l'esprit. Une métaphysique peut être plus rationnelle, et même plus éclairante, voire précise que les autres, mais, elle ne peut prétendre être la seule vraie. Car, elle n'est pas la seule dans la trajectoire existentielle de l'art de penser. C'est dans ce sens que Georges Gusdorf affirme

*Une métaphysique se doit de reconnaître l'intention de vérité partout présente et qui, par-delà les contestations théoriques, justifie les uns et les autres. Le philosophe est dans le vrai aussi longtemps qu'il annonce la vérité et la salue de loin, consacrant son effort à la manifestation d'un sens irréductible à tout effort humain. Il commence à se tromper lorsqu'il se croit maître et possesseur d'une formule qui arrête la recherche dès maintenant et à jamais.*<sup>276</sup>

Bien plus, les catégories ontologiques de la pensée métaphysique bantu-soudanique sont par excellence, des catégories qui régissent la pensée conceptuelle des Bantu-Soudanais. L'Être qui est dénommé « *Ntu* » n'englobe pas les possibles non manifestes. Pour eux, l'idée

---

<sup>276</sup> Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, Paris, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1953, P. 57.

d'Être fait entrer dans son extension uniquement les « *êtres possiblement manifestes* » en tant qu'ils manifestent l'acte d'exister. Par conséquent, le créateur ainsi que ses autres entités spirituelles n'y sont pas inclus. Car, ils sont essentiellement des êtres transcendants. C'est la raison pour laquelle, dans l'ontologie africaine, l'idée de Dieu est à la fois, loin du monde et proche de lui en même temps. C'est dire que l'idée de Dieu est transcendante et immanente dans la « *théodicée africaine* ». Dans la métaphysique occidentale, l'être est ce qui est en tant qu'il est, tandis que dans l'ontologie africaine, au travers de la pensée bantu-soudanaise, c'est ce qui manifeste l'acte d'exister. De façon précise, dans la métaphysique occidentale, « *Dieu n'existe pas mais il est* », alors que dans celle bantu-soudanaise, « *Dieu n'est pas mais il existe* ».

En nous référant au symbolisme mystique africain, Dieu qui est mystère s'avère donc loin du monde. Or, en tant que créateur de ce qui manifeste l'acte d'exister, il apparaît proche du monde. « *Dieu, selon la mythologie négro-africaine de la parole, n'a pas créé êtres et choses au sens absolu du mot. Ils étaient de toute éternité, comme lui-même, enfermés en son sein. Dieu les a sortis, leur a donné vie en les ordonnant. Par la parole.* »<sup>277</sup> En faisant référence au symbolisme africain, il se dégage que c'est la vieille conception du monde dans la pensée égyptienne ancienne. Car, selon cette pensée égyptienne, il est dit que le « *Noûn* » cracha l'Être qui apparut à travers les eaux primordiales comme une simple matière chaotique et androgyne. Cela dit, l'image sapientielle de la sagesse traditionnelle africaine n'est rien d'autre que celle des systèmes de pensée de l'Égypte antique. Point n'est plus besoin de l'appréhender tout simplement comme une hypothèse de travail, mais bien plus comme un fait vérifiable et démontrable par le biais de la recherche tant anthropologique, ethnologique, historique que philosophique. Alors, parler des savoirs africains, c'est se tourner résolument vers la source originelle qui se situe à partir de la vallée du Nil en tant que première civilisation de l'histoire. C'est ce que confirme cet auteur

*La culture négro-africaine a donné au monde entier un exemple d'extraordinaire vitalité et vigueur. Toutes les conceptions vitalistes, religieuses, comme philosophiques, sont, j'en suis convaincu, sorties de cette source. La civilisation de l'ancienne Égypte ne serait possible sans le grand exemple de la culture négro-africaine et elle n'en fut très probablement que la sublimation.*<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1997, P.25.

<sup>278</sup> Georges Gurvitch, dans son Message au 2<sup>ème</sup> congrès des écrivains et artistes noirs de Rome, avril, 1959.

Quoique dans certains ouvrages de beaucoup de penseurs, tant occidentaux qu'africains, l'on en parle très peu, il faut savoir que l'Égypte pharaonique fut la crèche scientifique où le savoir positif de l'homme a été systématisé pour la première fois dans l'histoire. Delà, l'Égypte est le berceau de la civilisation de toute l'humanité des sciences, de la culture et surtout de la philosophie. D'ailleurs, depuis la grande campagne dite de Napoléon en Égypte et ce, jusqu'à nos jours, la conscience de quelques érudits ne cesse d'être ébranlée dans les domaines de l'histoire, de l'archéologie, de l'anthropologie, de la médecine, des sciences exactes, de la philosophie, etc. Toutes ces sciences trouvent leur genèse historique dans cette vallée du Nil.

Cependant, au cours des siècles, l'histoire de l'Égypte connaîtra beaucoup de bouleversements et au final, l'Égypte ne se présentera plus que comme un simple musée d'art ancien permettant au public de contempler le génie des plus grands artistes d'autrefois. A partir de là, parler de l'Égypte, était orienté vers l'admiration de ses beaux monuments qui constituaient l'ornement des temples rencontrés ou présentés dans ses grandes capitales et centres du pouvoir religieux. Et, c'est après le passage de Napoléon que l'histoire de l'Égypte fut enterrée. Car, la politique, loin de s'occuper exclusivement des affaires d'État, est devenue conseillère de plusieurs disciplines scientifiques. Du coup, la science a été mise sous la botte de la politique. D'où la politisation de la science. Du jour où l'on a découvert que l'Égypte ancienne, dynastique ou pharaonique était à coup sûr une civilisation africaine, et partant noire, aussitôt, son histoire fut jetée dans l'oubli, et par la falsification des faits historiques, elle fut remplacée par l'art. Alors, complexée devant cette réalité, l'opinion occidentale devait donner un nouveau visage à l'histoire. Voilà pourquoi,

*Cette redécouverte de l'Égypte ancienne par les Européens et la révélation de la forte ascendance négro-africaine d'une civilisation, à laquelle l'Europe devait tant, causèrent une sorte de gêne et elles survenaient au moment le plus inopportun et menaçaient de dynamiter le mythe de l'infériorité innée des Noirs, nécessaire à la bonne conscience chrétienne d'une époque qui devait sa prospérité massive à des esclaves noirs.*<sup>279</sup>

Et pour asseoir leur idéologie dominatrice et surtout expansionniste, les Occidentaux ne rattacheront plus l'histoire égyptienne à l'Afrique noire, mais plutôt à l'histoire asiatique afin de consolider le mythe de l'infériorité innée des Noirs qui venaient à peine de sortir des jougs

---

<sup>279</sup> Sertima Ivan Van, *Ils y étaient avant Christophe Colomb*, Paris, Flammarion, 1981, P.134.

de l'esclavage. Aussitôt, « *une nouvelle et ingénieuse version fut forgée* ». <sup>280</sup>Très rapidement, l'Europe,

*Dépeuplait systématiquement l'Afrique. Ses empires avaient été détruits, son histoire enterrée, son développement, parallèle à celui d'autres civilisations du monde, brusquement stoppé. Seuls quelques éléments arriérés ou inaccessibles restèrent intacts pour porter plus tard de faux témoignages à partir desquels de l'ampleur et de la complexité de son évolution.* <sup>281</sup>

De plus en plus, avec les travaux de Cheikh Anta Diop et bien d'autres penseurs, la vérité devient explicite et le réel se dévoile. Et de nos jours, il n'est plus possible de voiler la vérité. Grâce à la reconstruction, par des chercheurs, de l'histoire réelle africaine, reliée à celle de l'Égypte, toute l'humanité s'accorde tant bien que mal à voir la vérité réellement en face, pour autant qu'elle se dévoile par les scientifiques eux-mêmes.

#### **IV- Le type anthropologique des Egyptiens antiques**

Avant de présenter l'identité historique ainsi que la genèse des systèmes de pensée métaphysique d'Afrique noire à partir de la vallée du Nil, il nous semble judicieux de montrer préalablement l'anthropologie des Egyptiens afin de démontrer que ce fut bel et bien une race d'hommes noirs qui domina toutes les époques de la grande civilisation égyptienne, ceci, depuis le pharaon Ménès (premier empire) jusqu'à Taharta qui a perdu la bataille devant les Assyriens. C'est donc dire que la pensée bantu-soudanienne a été une découverte.

Ainsi, la pensée métaphysique africaine a une histoire à analyser profondément, question de cerner son originalité et surtout comprendre son grand apport à la science mondiale. L'Afrique noire a participé activement à l'édification de la culture et de la civilisation, l'Égypte ayant été la première des civilisations qui a atteint un degré très élevé de culture dans l'Antiquité. De nombreux passages des œuvres produites par des Occidentaux, principalement des Grecs antiques démontrent que les Egyptiens étaient des Noirs. Pour illustrer cela, Hérodote, considéré comme le père de l'histoire occidentale, après son voyage en Égypte affirme avec autorité que les Egyptiens avaient la peau noire, les cheveux crépus, ils pratiquaient la circoncision. Ce qui n'était pas le cas, ni chez les Européens, ni chez les Asiatiques. Les Egyptiens, tout comme les Ethiopiens appartenaient à la même famille ou à la même race, et s'étendaient d'une partie du Proche-Orient jusqu'en Afrique de l'Ouest.

---

<sup>280</sup> *Ibid*, P. 135.

<sup>281</sup> *Ibid*, P. 149.

Comme le confirme Aristote : « *Ceux qui sont trop noirs sont couards, ceci s'applique aux Egyptiens et aux Ethiopiens* »<sup>282</sup>. De même, nous pouvons ajouter cet autre élément : « *au témoignage presque unanime des historiens anciens, (les Egyptiens) appartenaient à une race africaine qui, d'abord établie en Ethiopie sur le Nil Moyen, serait descendue graduellement vers la mer en suivant le cours du fleuve.* »<sup>283</sup>

Chez Platon, l'Égypte antique est considérée comme la référence absolue au sujet de la science, à tel enseigne que la simple évocation de ce nom confère la crédibilité de certaines de ses thèses, en même temps fait office d'argument d'autorité. Ceci est fonction du temps mis pendant tout son séjour dans ce pays pour sa formation intégrale et son initiation à la philosophie.

S'agissant de l'étude de l'Égypte pharaonique, et de son appartenance à l'univers négro-africain, l'un des plus grands, voire, le plus grand Egyptologue africain contemporain Cheikh Anta Diop, écrit fort à propos

*Partant de l'idée que l'Égypte ancienne fait partie de l'univers nègre, il fallait la vérifier dans tous les domaines possibles, racial ou anthropologique, linguistique, sociologique, philosophique, historique, etc. Si l'idée de départ est exacte, l'étude de chacun de ces différents domaines doit conduire à la sphère correspondante de l'univers nègre africain. L'ensemble de ces conclusions formera un faisceau de faits concordants qui éliminent le cas fortuit. C'est en cela que réside la preuve de notre hypothèse de départ. Une méthode différente n'aurait conduit qu'à une vérification partielle qui ne prouverait rien. Il fallait être exhaustif.*<sup>284</sup>

Selon Diop, l'homme (*Homo Sapiens*) est apparu sous les latitudes de l'Afrique, dans les régions des Grands Lacs. Et la chaîne d'hominisation africaine est la seule qui soit complète, la plus ancienne et la plus prolifique... Pour lui, pendant des millénaires, il n'y a eu d'hommes sur terre que des « Nègres », nulle part ailleurs dans le monde qu'en Afrique, où les plus anciens ossements d'hommes « modernes » découverts ont plus de 150 000 ans, tandis qu'ailleurs, les plus vieux fossiles humains (exemple Proche-Orient) ont environ 100 000 ans.

---

<sup>282</sup> *Physiogn*, 6.

<sup>283</sup> Gaston Maspéro, *Histoire des peuples de l'Orient*, Paris, Hachette, 1904, P. 16.

<sup>284</sup> Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaine, 1967, P. 275.

Si l'Afrique est le « *berceau de l'humanité* », alors, pour Cheikh Anta Diop, les plus anciens phénomènes civilisationnels ont dû nécessairement avoir lieu sur ce continent. Selon lui, « *Homo Sapiens* » aurait suivi, dans les premiers temps, la disponibilité naturelle des ressources alimentaires (animales et végétales) au gré des conjonctures climatiques ; en empruntant toujours des voies naturelles de sortie de l'Afrique. D'après le penseur, par l'expression « *Kemet* », les Egyptiens se seraient désignés dans leur propre langue comme un peuple de « *Nègres* ».

On comprend bien que le souci ardent de Cheikh Anta Diop, dans la plus part de ses ouvrages était de montrer non seulement qu'une histoire non événementielle de l'Afrique est possible, mais aussi et surtout de faire de l'idée que les Egyptiens étaient des Noirs un « *fait de conscience historique africaine et mondiale et surtout, un concept scientifique opératoire* ». <sup>285</sup> En clair, le projet diopien de réécrire l'histoire africaine et surtout de la maîtriser s'inscrit en contre-pied de la grande extraversion que cette histoire a connue, suite à la falsification de certaines données, et d'une certaine conception de l'Afrique et surtout de l'Egypte qui situe cette dernière hors de l'Afrique. Malgré l'émiettement territorial, ainsi que, la grande diversité tribale observée, Cheikh Anta Diop est déterminé à montrer qu'il y a bel et bien une continuité spatio-temporelle des sociétés africaines.

Or, la falsification grossière de l'histoire de l'humanité et surtout, celle africaine avait pour but pour les Occidentaux d'avilir les peuples africains et de faire d'eux, des êtres inférieurs quand ils n'étaient même pas considérés comme des êtres humains. Ce qui est plus grave est que ce complexe d'infériorité a été acquis et accepté, n'ayant rien apporté et ne pouvant rien ajouter à la civilisation mondiale. Voilà pourquoi, Cheikh Anta Diop emploie une démarche de restitution de l'identité historique à l'Afrique. Et cette démarche s'adosse sur l'idée que le recours à l'histoire et à l'identité est le chemin indispensable afin de parvenir à résoudre tous les complexes et corriger toutes les falsifications. Car, dit-il : « *il devient indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître* » <sup>286</sup>.

L'Afrique, pour entrer avec plus de crédibilité dans la modernité gagnerait au préalable à maîtriser sa propre histoire de façon claire, totale, solide pour éviter de tomber ou sombrer

---

<sup>285</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie ?*, P. 10.

<sup>286</sup> *Ibid.*, P. 272.

dans l'aliénation culturelle dans laquelle elle se trouve jusqu'à nos jours. Voilà pourquoi, il est judicieux que chaque peuple s'approprie sa propre histoire. Chaque fois qu'un peuple a conquis un autre, il a toujours utilisé l'arme de l'aliénation culturelle pour affaiblir celui-ci et le dominer. Il devient donc urgent pour les Africains d'éradiquer ce « *poison culturel* » qui a été savamment inoculé dans les mentalités nègres et qui semble faire partie intégrante de la personnalité du Noir. D'ailleurs, il n'est pas étonnant de suivre beaucoup d'Africains et même de certains grands intellectuels clamer haut et fort qu'il faut assumer cet héritage culturel légué par les Occidentaux sur l'histoire africaine, ce qui est une aberration et même un danger à continuer à s'instruire de l'histoire africaine à partir des ouvrages occidentaux sans en faire une critique sévère « *sans complaisance* ».

Cependant, une précision s'impose dans la volonté de connaissance de l'histoire africaine. Il n'est pas question de ressusciter un passé glorieux du continent africain pour se complaire dans une suffisance, encore moins dans une autosatisfaction, pour montrer aux autres peuples que l'histoire africaine, à travers l'histoire égyptienne est plus belle, ou alors est au-dessus des autres peuples. Car, nous savons que certaines thèses ont été présentées, consistant à discréditer la nécessité de connaître le passé culturel africain. Et face donc à ces différentes thèses qui affirment qu'il est futile de fouiller dans les décombres du passé, à cause des problèmes actuels ou ponctuels qui se posent dans un monde tendant à son unification et qui s'intéresse de plus en plus au développement exponentiel de la technoscience, considérée comme la solution de tous les problèmes de l'homme, Cheikh Anta Diop pense qu'il s'agit de la manifestation « *d'une cécité culturelle* » doublée aussi « *d'une incapacité à proposer des solutions concrètes, valables, aux problèmes qu'il faut résoudre pour que l'assimilation cesse d'être une nécessité apparente... Cette attitude n'est au fond, qu'un piétinement dangereux car elle donne l'illusion de la marche en avant à pas de géants ; elle masque la tendance à déprécier tout ce qui émane de nous* »<sup>287</sup>.

A notre avis, entrer dans le modernisme ne consiste pas forcément à rompre avec nos sources du passé culturel, plutôt, il vaut mieux y intégrer la nouveauté pour continuer d'affronter les autres peuples sur un même pied d'égalité, ceci en faisant recours à notre passé suffisamment étudié et connu. Car, il est très évident que chaque peuple a une histoire. Et pour qu'un peuple puisse mieux évoluer, il lui faut tout d'abord connaître ses origines. Pour

---

<sup>287</sup> *Ibid*, P. 15.

Anatole Fogou, « *Il ne s'agit pas de se complaire d'un quelconque passé, mais d'aboutir à une connaissance profonde de ce passé qui seule, est à même d'entretenir dans la conscience nègre le sentiment de continuité historique indispensable pour consolider l'Etat multinational...* »<sup>288</sup>.

Malgré que le travail de Diop ait été classé par certains penseurs d'idéologique, il convient tout de même de préciser que son travail historique consistait principalement à inaugurer une façon nouvelle d'étudier l'histoire africaine. Contrairement donc aux théoriciens de l'anhistoricité des sociétés africaines qui prétendaient que l'Afrique et les Africains ne font pas partie de l'histoire universelle, parce que n'ayant rien produit de concret dans l'histoire d'après eux, ce qui est d'ailleurs archifaux, Diop « *élabore une étude de l'histoire et des civilisations africaines depuis les origines même de l'humanité, qui rend compte de leur évolution spatio-temporelle, en vue de créer une conscience historique et de les réinsérer dans l'histoire parce que pour lui, les différents africains sont constitués d'hommes qui font ou qui ont fait l'histoire.* »<sup>289</sup> L'un de ses disciples le plus fidèle n'en dira pas moins, lorsqu'il expose les thèses de Cheikh Anta Diop sur l'historiographie. En effet, pour Théophile Obenga

*Si Diop s'intéresse tant aux « genèses », aux « origines », aux « émergences premières » des civilisations africaines, c'est que les premières origines sont la vérité et qu'elles sont une puissance exceptionnelle pour faire se remémorer le passé temporel tout entier, d'un seul tenant, établissant ainsi une certaine logique historique dans les évolutions et les développements ultérieurs qui tiennent cependant des émergences primordiales.*<sup>290</sup>

C'est donc dire que Cheikh Anta Diop entend ainsi éclairer historiquement la vie sociale africaine. Il est clair par-là que la réinsertion de l'Afrique dans l'histoire par la compréhension historique de la vie est partie intégrante de la vaste historiographie. Voilà pourquoi, Obenga renchérit en affirmant que « *Les peuples africains, parce que vivant dans le temps, ont donc une histoire, c'est-à-dire « une aventure spécifique de leur être au monde qui s'est « passée » et qui s'est, en même temps, transmise (en tant que mémoire collective, tradition) et qui se poursuit toujours, encore maintenant.* »<sup>291</sup> Ainsi, étudier son passé, le prendre en compte, l'assumer est par la même occasion, s'assumer soi-même dans le présent et préparer son

---

<sup>288</sup> Anatole Fogou, « Histoire, conscience historique et devenir de l'Afrique : revisiter l'historiographie diopienne », Paris, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, 2014, P. 9, [http : //www.fmsh.fr](http://www.fmsh.fr).

<sup>289</sup> *Ibid*, P. 8.

<sup>290</sup> Théophile Obenga, *Cheikh Anta Diop, Volney et le sphinx*, Paris, Présence Africaine, 1996, P. 28.

<sup>291</sup> *Ibid*, P. 29.

avenir. Alors, les sociétés africaines, en évoluant dans le temps développent une façon particulière de vivre qui est un mode d'existence particulier qu'il faut assumer. Pour parvenir à retrouver un fil conducteur, mieux, une logique dans l'histoire africaine, Cheikh Anta Diop s'efforcera à écrire l'histoire de l'Afrique noire précoloniale, c'est-à-dire de l'Égypte antique jusqu'à nos jours. Si la vallée du Nil est le lieu d'enracinement d'où remonterait l'historicité de l'Afrique noire ainsi que de ses civilisations, il est évident que l'Égypte est ainsi le berceau de l'Afrique, le premier jalon de son histoire, le socle de son identité et même le centre de référence à partir duquel tout est parti, d'autant plus que la première humanité y a émergé. Pour Anatole Fogou : « *Si l'Égypte occupe une place si centrale dans le travail historien de Cheikh Anta Diop, c'est justement parce qu'il la considère comme le lieu de naissance d'où émergent les civilisations africaines et celui à partir duquel peut se consolider le processus de création d'une culture panafricaine.* »<sup>292</sup>

C'est dire que l'Égypte, en tant que source de toutes civilisations, a joué un rôle primordial dans le développement scientifique, culturel, philosophique, voire, spirituel dans l'éducation générale de l'humanité. Contrairement à certains Occidentaux idéologues, racistes, et impérialistes africanistes qui ont voulu faire de l'Égypte, une réalité blanche, ce qui n'est qu'une simple falsification historique, Cheikh Anta Diop s'est attaché à faire ressortir des ressemblances aux plans artistique, culturel, linguistique, religieux et même cosmogonique entre l'aire culturelle de l'Égypte antique et le reste de l'Afrique noire contemporaine. C'est ainsi dire que l'égyptologie est avant tout, une science africaine, comparativement aux antiquités gréco-latines qui relèvent de l'Europe. Il est donc nécessaire d'enseigner cet héritage égyptien aux Africains afin qu'il soit assumé par leurs descendants qui doivent en faire leur affaire, ceci de génération en génération. Et cet enseignement doit se faire par les Africains eux-mêmes, de façon à ce que ce continent redore son blason d'or perdu depuis la rencontre avec l'Occident. Il n'y a aucun peuple auquel l'histoire aurait ou a refusé rendez-vous, si ce peuple refuse par lui-même de fixer rendez-vous à l'histoire. Cela veut dire qu'il faudrait nourrir des rêves, dégager par la suite, des perspectives pour un réel redécollage de l'Afrique.

En nous fondant sur les travaux de Cheikh Anta Diop, il se dégage que l'Égypte constitue pour les Africains, le foyer inaugural dans la prise de conscience et de connaissance

---

<sup>292</sup> Anatole Fogou, *Op. Cit.*, P. 9.

de leur historicité spatio-temporelle. C'est du moins ce qu'il martèle dans cette assertion : « *La réconciliation des Africains avec leur propre histoire, leur passé culturel, est d'une nécessité vitale.* »<sup>293</sup> Ainsi, la préoccupation fondamentale de Diop ici, est de dégager la généalogie historique des peuples africains. Et il est clair que le lien historique dégagé entre le passé lointain et l'Afrique contemporaine vise à démontrer le rôle primordial de l'Égypte dans le développement multiforme du monde ancien, ainsi que l'apport de l'Afrique dans l'éducation de l'humanité. Ici, la conscience historique renvoie à la maîtrise de l'histoire du passé, laquelle devrait assurément générer confiance de soi, dans les différentes tâches que l'on devrait accomplir. Elle a pour objectif dans ce cadre à restructurer la conscience de l'Africain et faire de lui, un nouveau Prométhée. Comme le précise Diop, « *L'Africain qui nous a compris (...) aura senti naître en lui un autre homme, animé d'une conscience historique, un vrai créateur, un Prométhée porteur d'une nouvelle civilisation et parfaitement conscient de ce que la terre entière doit à son génie ancestral dans tous les domaines de la science, de la culture et de la religion.* »<sup>294</sup>

A l'analyse de la trame de fond dans la pensée diopienne, il est évident que toute son historiographie est considérée comme une entreprise de construction de l'identité culturelle africaine, en tant que socle idéal à partir duquel un véritable développement de l'Afrique est possible. Et à ce sujet, il nous semble opportun de scruter le vaste champ inexploité ou ignoré des savoirs dits « *endogènes* ».

---

<sup>293</sup> Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1987, P. 116.

<sup>294</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, P.16.

## CHAPITRE V

### LA PROBLEMATIQUE DES SAVOIRS ENDOGENES

En soulevant la problématique des savoirs endogènes, il se dégage en filigrane la question de la mondialisation mise en interrogatoire, vis-à-vis de ce qui doit être considéré comme Périphérie. Et certaines idées se référant au devenir de l'Afrique ne manquent pas d'interpeler les chercheurs sur la pertinence, et les différents enjeux qui se greffent à cette problématique. En effet, il peut paraître évident que la promotion des savoirs endogènes se dévoile à la fois comme une sorte de résistance implicite face au phénomène de la mondialisation qui chercherait à étouffer, voire les engloutir, en même temps comme une réelle volonté de sauvegarder tout le patrimoine culturel endogène que les projets technoscientifiques anéantissent à coup sûr. Voilà pourquoi, il est important d'analyser cette problématique afin de dégager la nature de ces savoirs locaux, énumérer les types et surtout présenter leurs défaillances afin de parvenir à un résultat plus complet sur la question.

Tout d'abord, la notion de savoirs endogènes ou locaux ou même traditionnels est un concept anthropologiquement déterminé et constitué au plan empirique. Ces savoirs sont analysés et conçus par opposition aux savoirs dits modernes qui sont fondamentalement rationnels, se basant sur une méthodologie bien précise. A partir donc de cette présentation lapidaire, il est question de voir la fonctionnalité de ces savoirs dits locaux.

Bien plus, les savoirs endogènes sont généralement considérés comme des connaissances parfois élaborées et transmises de façon fidèle de génération en génération, ou du moins, d'une génération à une autre. Seulement, il est judicieux de noter qu'il n'y a pas dans la littérature, de définition univoque, encore moins acceptée de façon commune vis-à-vis du concept de savoirs locaux. Malgré cette difficulté, il importe de relever que l'étude des savoirs locaux est indispensable pour multiples raisons : d'abord, au plan épistémologique, il est question de sortir de l'ethnocentrisme épistémologique occidental, pour ainsi admettre la validité d'autres approches conceptuelles en ce qui concerne le savoir ; ensuite, l'étude de ces savoirs s'avère indispensable pour des raisons éthiques en ce sens qu'il faut également déconstruire l'ethnocentrisme axiologique et reconnaître en soi la pluralité des sources normatives. La trame de fond qui sous-tend cette réflexion est d'analyser la place qu'occupent

ces savoirs ainsi que leur contribution et leur valeur dans la construction de la pensée contemporaine. Et pour ce qui est du continent africain, il se dégage que ce pan de la société est un terrain encore assez vierge et en friche, qu'il faudrait justement défricher pour faire montre d'innovation dans l'arène scientifique mondiale, et surtout pour apporter des solutions idoines à certains problèmes que le monde connaît.

Cependant, une clarification et une mise en garde s'imposent. Il convient de préciser que dans le cadre de l'étude des savoirs locaux, tout savoir local ou traditionnel ne contribue pas forcément à la pensée contemporaine dans la mesure où plusieurs de ces savoirs, du fait de leur caractère traditionnel, restent ancrés dans les traditions et coutumes et par la même occasion, ne présentent pas de justification pertinente lorsqu'ils sont hors de portée de leur cadre initial ou de référence. C'est dire à ce sujet qu'on ne saurait les établir dans la trajectoire universelle qui s'inscrit dans une perspective objective. Voilà pourquoi, il faut préalablement les dépouiller avec rigueur.

Aussi, allant toujours dans la même lancée de clarification, il est important d'éviter la tentation d'une pensée « *antiquaire* »<sup>295</sup>. C'est dire qu'il ne faut pas, pour ce qui est par exemple du glorieux passé ancestral des Africains, partant de l'Égypte pharaonique, s'en contenter, pour prétendre justifier et démontrer que l'Afrique a grandement apporté à la science universelle. Et dans cette mêlée, il faut nécessairement distinguer par exemple les croyances, les superstitions, les savoirs occultes et magiques des autres savoirs estimés valorisables. Au final, il faudra être attentif à tous ces savoirs dits traditionnels en les soumettant à une « *critique sans complaisance* »<sup>296</sup>, pour pouvoir relever les défis qui nous interpellent dans le souci et le devoir de préservation et en même temps de transmission ou de diffusion des savoirs locaux à travers leurs enseignements pour la modernisation des sociétés africaines. En soulevant quelques interrogations à savoir : pourquoi l'Afrique reste-t-elle sous-développée au plan scientifique et technologique ? Ses cultures seraient-elles la cause de ce sous-développement ? Un modèle scientifique et social est-il capable d'émerger sur le sol culturel africain en tant qu'exigence épistémologique et comme socle de son développement ?

---

<sup>295</sup> Un antiquaire désigne un marchand d'objets d'art, d'ameublement et de décoration anciens. Mais dans notre contexte, il traduit la volonté consistant à valoriser ce qui est ancien, sous le seul prétexte que ce soit ancien.

<sup>296</sup> Terme emprunté à Marcien Towa.

Deux principaux courants de pensées se dégagent ici : d'un côté, l'afro-pessimisme, se rangeant dans le même sillage de la continuité de l'idéologie colonialiste déclare les cultures africaines inaptées au développement. Et dans cette idéologie afro-pessimiste, nous avons des auteurs comme Daniel Etounga Manguellé<sup>297</sup> et Axelle Kabou<sup>298</sup> ; de l'autre côté se situe les auteurs de l'afro-optimisme, à l'instar de Paulin Hountondji et Joseph Ki-Zerbo qui laissent plutôt entendre que l'Afrique peut accéder au développement à partir d'un modèle d'intégration qui s'incarne résolument dans les cultures africaines. C'est dire qu'il est impérieux de recentrer et remettre les cultures africaines au cœur du développement, tout en évitant de plomber dans le « *spécifisme* » ou même le particularisme. Dans ce courant, ces deux auteurs expriment des idées qui ont une parenté épistémologique, en ce sens que Hountondji évoque le concept de « *savoirs endogènes* »<sup>299</sup> tandis que Ki-Zerbo parle de « *développement endogène* »<sup>300</sup>.

En conciliant les pensées de ces deux auteurs, il se dégage clairement un lien de parenté, en ce sens que l'un se situe en amont et l'autre en aval. C'est dire que le passage des savoirs endogènes au développement endogène pourrait efficacement permettre à l'Afrique de reconstruire son capital épistémologique, intellectuel, culturel, humain au cœur de son processus historique pour résolument asseoir un autre modèle d'intégration.

## **I- La nature des savoirs endogènes**

Tout d'abord, il convient de préciser que la notion de « *savoirs endogènes* » est une expression du philosophe Béninois Paulin Hountondji, désignant un ensemble de savoirs qui s'incarnent de *facto* dans une tradition de pensée. Le qualificatif endogène démontre à suffisance que ce savoir est une production qui a son origine en-soi, prenant appui sur des données intellectuelles et empiriques d'une culture précise. En d'autres termes, les savoirs dits endogènes s'entendent ici comme un ensemble de productions constituant ainsi le minerai d'un gisement culturel, étant le socle qui féconde l'agir social d'un individu ou d'une communauté. C'est donc la preuve que les savoirs endogènes sont aussi perçus comme la somme des expériences épistémologiques et gnoséologiques théorisées ou codifiées d'un

---

<sup>297</sup> Daniel Etounga Manguellé, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un ajustement culturel ?* 1992.

<sup>298</sup> Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan, 1996.

<sup>299</sup> Paulin Hountondji, *Les savoirs endogènes, pistes pour une recherche*, Paris, Karthala, 1994.

<sup>300</sup> Joseph Ki-Zerbo, « Le développement clé en tête », in *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Actes du colloque du Centre de Recherche pour le Développement Endogène (CRDE), Bamako, 1989, CODESRIA, Paris, Karthala, 1992.

peuple donné. En tant qu'activités scientifiques, ces savoirs ont leur processus de germination et de génération qui tire ses racines dans un espace culturel. A cet effet, Hountondji affirme : « *On appellera savoirs endogènes une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage* »<sup>301</sup>. C'est dire que le savoir endogène est le fruit d'une dialectique de l'homme avec la nature, plus précisément, son environnement, le tout codifié sous forme de savoir et de savoir-faire. Ces savoirs font ainsi référence à l'ensemble des expériences gnoséologiques et technologiques dont regorgent les cultures africaines dans plusieurs domaines de la vie sociale.

Toutefois, il faut le dire avec force que les savoirs endogènes ne sauraient être une exclusivité ou une spécificité de la culture négro-africaine. Ils ont existé et continuent d'exister dans toutes les cultures et dans toutes les civilisations humaines. Donc, il ne faut pas penser qu'en les analysant, nous sommes en train d'enfermer les cultures africaines dans une particularité réductrice. Cette notion se trouve au cœur des dynamismes multiples et se situe ainsi dans un champ aussi ouvert de différentes mutations que vivent les peuples et les civilisations, dans la construction consciente et surtout responsable d'un projet à la fois individuel et collectif. Le terme endogène ne saurait donc s'appréhender ici comme un passéisme idéalisé ou même le simple traditionnel. Il n'est pas selon Koffi Niamkey « *une exigence de technologie sous-développée pour sous-développés confrontés à la difficulté d'accès aux technologies modernes du fait de la pénurie de capitaux ou du refus du principe de la délocalisation ou du transfert de technologie.* »<sup>302</sup>

Bon à retenir, les savoirs endogènes ont une visée universaliste dans la mesure où toutes les formes de savoir ou de pratiques scientifiques quelconques prennent toujours appui sur le sol nourricier d'une culture donnée. Et pour le cas de l'Afrique, il faudra juste les appréhender comme une restitution objective, scientifique et intellectuelle de tout ce que ce continent possède comme potentielle richesse pour lui permettre d'émerger. C'est dire que la tâche incombe à toute la communauté scientifique africaine et même mondiale de se pencher sérieusement sur ces savoirs et surtout de les recueillir auprès de ceux-là qui les détiendraient. En procédant par une méthode critique rigoureuse, les scientifiques et chercheurs pourront mieux les codifier dans un rapport dialectique à la modernité scientifique. Etant conscient de

---

<sup>301</sup> Hountondji, *Les savoirs endogènes...*, *Op.*, *Cit.*, P. 15.

<sup>302</sup> Niamkey Koffi, « L'exigence d'endogénéité et la problématique du développement », in, *La natte des autres...*, P. 121.

la complexité dans laquelle les scientifiques pourraient être confrontés pour l'opérationnalité de ce travail, du fait que certains, voire, la plupart de ces savoirs sont confinés dans le registre de l'oralité, il nous semble nécessaire de mettre en place de nouveaux paradigmes, de confronter différentes approches épistémologiques, de forger de nouveaux outils intellectuels et conceptuels au plan méthodologique. D'où le recours à une approche plurielle, mieux interdisciplinaire. Car, pour Ki-Zerbo, ces savoirs appartiennent à des cultures et à des sociétés « *essentiellement intégrées ou tout se tient et où tous tiennent. Seules les exigences de l'exposé imposent artificiellement les divisions suivantes : économie, sociétés, cultures* »<sup>303</sup>.

Cela signifie clairement que tous les éléments s'entremêlent au sein d'un ensemble qui permet d'en comprendre la rationalité, c'est-à-dire, son principe de raison. A partir de ce constat, c'est le début de l'émergence d'un « *Nouvel Esprit Scientifique* »<sup>304</sup>. En usant d'une démarche scientifique rigoureuse, aucune activité scientifique ou technologique ne peut prospérer que sur le sol culturel d'une tradition particulière de pensée qui lui a donné naissance. Seulement, elle ne doit pas rester prisonnière de celle-ci, parce que la science se veut universelle de par ses démarches. Il n'y a qu'à voir la notion de raison qui a une appréciation différenciée en fonction de différentes activités humaines tant sur le plan théorique que pratique. Cependant, il convient de dire que la rationalité en tant que faculté est une dans sa nature, mais plurielle dans son fonctionnement. Voilà pourquoi, il existe des rationalités dans le fonctionnement de la raison. C'est dans ce sens que Hountondji affirme

*Penser la rationalité comme exigence universelle, inhérente à toutes les cultures par-delà leur diversité, en reconnaître les modèles concurrents ou complémentaires, en examiner de manière critique les formes aujourd'hui dominantes, remettre à sa place le faux universel qui se drape du manteau de l'universel, ouvrir des pistes pouvant permettre de construire une rationalité de plus en plus large, de plus en plus universelle.*<sup>305</sup>

Ici, les savoirs endogènes ne pourraient s'intégrer de façon rationnelle qui si la démarche critique y est de mise. C'est dire qu'il faudra mettre en évidence leur rationalité et après quoi, il est question de pouvoir les intégrer dans le patrimoine universel de la pensée et de la science. C'est en les analysant de façon rigoureuse et critique qu'ils se démarqueront de tous ces termes, sous l'idéologie de l'anthropologie colonialiste à savoir : tradition, indigène ou traditionnel qui ont ainsi « *fossilisé* » les cultures africaines, les rendant des sortes de

---

<sup>303</sup> Joseph Ki-Zerbo, *Le monde africain noir*, Paris, Hatier, 1972, P. 31.

<sup>304</sup> Qui fait ici une rupture critique, radicale, en même temps ouverte selon Gaston Bachelard.

<sup>305</sup> Paulin Hountondji, (Sld), « Introduction », *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007, P. 4.

« *nomades* »<sup>306</sup>. En réalité, avec la considération de l'anthropologie occidentale colonialiste, les cultures africaines ont été classées dans le registre du « *primitif* » sous la catégorie de l'essence, une entité imperméable au changement. Dans cette perspective, le rapport de l'Afrique et surtout des Africains à la science et à la technologie se déploie depuis lors dans une logique de l'extraversion, dans la mesure où les ressources épistémologiques qui régissent son existence sociale, ont des sources exogènes aux réalités culturelles africaines. Voilà pourquoi, les Africains sont encore victimes du paradigme idéologique selon lequel, tout ce qui leur vient de l'extérieur est meilleur et plus crédible que ce qui est du terroir. D'où cet acharnement à toujours singer et copier le blanc dans tout ce qu'il fait, même lorsque cela n'obéit pas à la logique des valeurs de son milieu. Face donc à cette situation d'aliénation mentale dont les Africains sont victimes, Hountondji préconise de « *dé-marginaliser les savoirs dits traditionnels, de les désenclaver, de se les réapproprier de manière critique et responsable en les intégrant au mouvement de la recherche vivante.* »<sup>307</sup>

En le faisant, il apparaît clairement que la rationalité occidentale se présente comme une des formes historiques d'analyse du monde parmi tant d'autres qui, du reste, sont aussi à explorer, afin d'avoir une vue plurielle dans la saisie du réel qui se déploie dans une complexité. Car, le champ du connaissable ne saurait se réduire uniquement à la seule nature physique et observable. On comprend donc que l'évocation et l'étude des savoirs endogènes ont pour effet de surmonter certains obstacles, à savoir l'obstacle idéologique, consistant à ne plus considérer le savoir scientifique eurocentriste comme le seul et unique modèle d'appréhender le réel. Il est maintenant question d'interroger les autres cultures sur leur expérience du vécu ; bien plus, l'autre obstacle à surmonter est justement épistémologique consistant à indiquer les démarches à déployer pour un usage à bon escient des savoirs endogènes à des fins de développement qui lui-même se veut tout aussi endogène. Car, il est évident que le développement du continent africain, comme d'ailleurs dans tout autre espace socio-politique de la planète se fonde sur la culture, qui en constitue la sève nourricière. Et c'est donc sur ce terreau culturel comme un fertilisant épistémologique que l'Afrique doit adosser son développement si elle veut véritablement émerger et prospérer. Et l'éducation jouera un rôle essentiel dans ce déploiement. Voilà pourquoi, il est impérieux de placer

---

<sup>306</sup> Terme emprunté chez Leibniz, comme des maisons sans portes, ni fenêtres.

<sup>307</sup> Paulin Hountondji, (SId), *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Presses de l'Imprimerie Minute, 2003, P. 11.

l'école et l'éducation au cœur de tout projet. Comme le démontre Ki-Zerbo : « *L'éducation doit être considérée comme le cœur du développement* »<sup>308</sup>.

L'école est au centre de tout ici, en ce sens qu'elle constitue le lieu de la conception, de la diffusion ou de la transmission, de la formation des cadres à travers des idées et leur mise en pratique. Cette école a donc un rôle très stratégique parce qu'elle est le lieu de transmission des valeurs et des normes morales, intellectuelles, sociales. C'est d'ailleurs à travers cette même école que le colon a utilisé pour enseigner aux colonisés certaines connaissances<sup>309</sup>. C'est donc dire que l'école a constitué un instrument à produire chez le colonisé, l'aliénation et l'extraversion intellectuelle, mentale, socio-économique et politique ; du fait que celle-ci était en déphasage avec les réalités culturelles du terroir. Il faut donc avant tout repenser cette école, il faut l'imprégner de toutes les valeurs culturelles africaines sans pour autant la fermer des valeurs venant de l'extérieur. Et parmi des actions ou des initiatives à mener, l'introduction de l'apprentissage des langues africaines dans le système éducatif sont un atout majeur. Car, l'apprentissage à travers sa langue maternelle rend la transmission de la connaissance plus fluide. Par cette initiative, les Africains reconstruisent leur espace mental, socio-culturel à partir de soi. Comme le dit si bien Ki-Zerbo : « *Le développement vrai et durable est celui que nous concevons nous-mêmes et qui est le produit de nos cultures. Il faut donc se connecter, rester connecté au cœur de l'Afrique* »<sup>310</sup>

Pourquoi l'Afrique échapperait-elle à cette exigence, quand on sait que tous les pays dits développés dans le monde l'ont été à partir d'une bonne dose de leurs ressources culturelles propres ? Certes, il ne faut jamais rester enfermé sur soi, mais s'ouvrir aux autres, aller puiser chez les autres ce qui est positif et qui a fait leur progrès et se l'approprier pour soi. C'est dire que le développement s'appuie sur l'articulation de ces deux facteurs. Et cette ouverture aux valeurs extérieures enrichissantes permet d'éviter ce que Ki-Zerbo appelle « *le culturalisme identitaire* »<sup>311</sup>. A travers le terme endogène, nous nous retrouvons-là dans une approche mixte, mieux de synthèse entre ce qui est soi et l'autre. C'est le lieu de la réconciliation, du dialogue, de la sélection, de la synthèse et de l'élaboration de soi. Ainsi, par endogène, l'on perçoit un concept vivant, doté d'historicité et de socialité. Il se pose donc comme le mouvement dynamique qui oriente la marche des peuples africains dans leur lutte

---

<sup>308</sup> Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Paris, Ed. De l'aube, 2003, P. 174.

<sup>309</sup> Malgré que certaines de ces connaissances ont constitué une source de leur aliénation et extraversion.

<sup>310</sup> Joseph Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, Dakar, Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2009, P. 9.

<sup>311</sup> Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique ?* P. 178.

pour la vie et la survie, le renouvellement de soi. C'est dire que le développement endogène est la voie de l'intégration qui s'impose aux Africains, en tant que moyen de remettre en place, mieux de recentrer leur être politico-économique, leur agir socio-culturel au cœur de leur devenir. L'intégration du continent africain devient donc une exigence ontologique et un impératif sociologique.

A partir de cet instant, on comprend pourquoi Ki-Zerbo martèle que « *le développement endogène est facteur d'intégration* »<sup>312</sup>. Au final, le développement endogène comme moyen et finalité de l'intégration africaine apparaît à nos yeux comme une tâche à la fois historique et épistémologique de reconquête et de reconstruction de soi et pour-soi à travers la pensée. Voilà pourquoi, il est clair que le développement endogène de l'Afrique ne saurait être réalisé, s'il ne puise pas ses éléments nourriciers dans les savoirs endogènes en tant que capital culturel et scientifique, représentant le potentiel social et épistémologique de l'Afrique. Pour ce penseur, les savoirs endogènes doivent constituer un point de départ et un point de retour pour contrôler le processus de développement. C'est dire qu'il faut se connecter ou alors rester connecté aux valeurs culturelles des savoirs de l'Afrique. Il fait remarquer que la réduction de dépendance en matière de technologie ne sera possible que si les Africains multiplient les efforts, cessent de faire le « *pas sur place* » pour pouvoir adapter les technologies savamment créées par des générations précédentes. Cette aptitude à améliorer les technologies endogènes et à en créer de nouvelles, répondant aux problèmes et besoins actuels doit remplacer la capacité à s'endetter et à consommer les productions d'autrui. Parler donc de développement endogène, c'est replacer les Africains dans la dynamique d'autocréateur de leurs propres valeurs qui tiennent compte de leur culture. Et c'est comme cela qu'ils se réapproprient le flux continu historique qui tient du passé, du présent et du futur. Ainsi, l'intégration africaine deviendra une réalité.

## **II- Les savoirs endogènes et le sens de leur fonctionnalité**

En cherchant à promouvoir les savoirs dits endogènes, il apparaît clairement une sorte de résistance opposée au phénomène de la mondialisation, eu égard à tout son caractère assez problématique. Car, en observant par exemple son implémentation à travers les progrès de la technoscience, lesdits savoirs se retrouvent engloutis, voire jetés dans l'oubli quand ils ne sont pas tout simplement anéantis définitivement. Et à cet effet, une réelle volonté s'exprime,

---

<sup>312</sup> Joseph Ki-Zerbo, « Le développement clé en tête », in *La natte des autres*, P. 28.

voulant à tout prix sauvegarder le patrimoine culturel endogène afin d'arrimer le local au global. De façon générale, la notion de savoirs endogènes connaît une certaine variation d'épithètes qui se trouvent en opposition avec les savoirs dits modernes.

En effet, les savoirs endogènes sont constitués empiriquement et en même temps déterminés anthropologiquement. Or, pour les savoirs dits modernes, ceux-ci restent fondés par la raison. Et en analysant ces savoirs endogènes, il est souvent constaté que leurs résultats ont une efficacité assez relativement adossée à la résolution des problèmes du corps humain ; ils ont pour fonction d'adapter l'humain à son biotope en lui permettant ainsi de trouver des ressources nécessaires à sa survie, tout en restant en harmonie avec la nature. Et en les confrontant aux savoirs technoscientifiques modernes, lesquels sont instrumentalisés pour transformer non seulement la nature, mais davantage l'homme, il se dégage que ces savoirs endogènes demeurent assez utiles dans la préservation de la nature. L'on pourrait dire qu'ils participeraient à la bonne gouvernance écologique.

Cependant, connaissant la grande difficulté à laquelle ces savoirs font face pour pouvoir intégrer les exigences méthodologiques de la science dite moderne, de par l'universalité et l'efficacité des résultats de la science moderne, il est question d'après Hountondji, de les « *dé-marginaliser* » ou de les « *désenclaver* » et de les « *réapproprier* » dans le but de pouvoir les insérer dans la dynamique de la recherche. Ici, le constat est que les recherches qui sont effectuées au Sud sont beaucoup plus extraverties, elles sont plus tournées et subordonnées à des besoins extérieurs. En dé-marginalisant ces savoirs endogènes, il y a lieu de les émanciper et de les valoriser. Penser au désenclavement des savoirs endogènes ne signifie pas, ne pas promouvoir une véritable recherche scientifique et technologique qui soit porteuse de développement et d'émancipation. Il ne faut pas non plus verser dans une sorte de résurrection de la négritude ou même de l'ethnophilosophie qui consistaient à revendiquer le droit des peuples de la Périphérie toujours restés dépendants de la science et de la technologie du Centre. Il est aussi question à notre avis de les dépasser dialectiquement pour permettre l'éclosion d'une véritable recherche scientifique à même de répondre aux problèmes qui se posent par la société africaine. C'est dire que la problématique des savoirs endogènes ou locaux revêt une importance capitale dans la résolution des questions se rapportant au devenir du continent africain. Point n'est donc besoin de passer le temps à vouloir simplement les sauvegarder sous le seul prétexte qu'il s'agirait d'un patrimoine culturel. Pour permettre principalement à l'Afrique de se développer, il faudrait « *domestiquer* » la technoscience, et

l'adapter aux réalités locales afin de transformer notre environnement sans toutefois nous déraciner de nos valeurs culturelles traditionnelles. Car, aucun peuple ne s'est développé en dehors de sa culture. Mais, il faut aussi signaler aucun peuple ne saurait s'émanciper en restant enfermer dans sa propre culture, surtout lorsque celle-ci regorge des éléments qui présentent des défaillances dans l'implémentation des projets de développement.

### **1- La place de l'épistémologie dans l'étude des savoirs africains**

En scrutant le ciel des savoirs africains dits traditionnels, force est de constater qu'ils ont longtemps été l'objet d'étude de plusieurs autres disciplines scientifiques que l'épistémologie. Ceci peut se justifier à travers, soit le manque, voire l'insuffisance des productions scientifiques dans le domaine, soit alors selon l'argument numérique qui est relatif aux ressources humaines, pas assez spécialisées en épistémologie. Mais, depuis déjà quelques années, l'étude épistémologique de ces savoirs a été amorcée et se retrouve de plus en plus en progression impressionnante. Et même, malgré cette insuffisance observée sur le nombre de spécialistes de cette discipline, il n'est pas exclu qu'un seul épistémologue africain pourrait, à son actif, avoir une œuvre immense et surtout de qualité. Du moins, il est impérieux de nos jours que beaucoup d'intellectuels africains s'y intéressent, afin de produire de façon considérable et pertinente des travaux portant sur les savoirs traditionnels africains. Et avant de poursuivre cette réflexion, il est évident de clarifier quelques préoccupations qui se dégagent de ces savoirs : les savoirs traditionnels africains regorgent-ils un caractère scientifique ? Obéissent-ils à une méthodologie précise ? Comment faire pour y accéder ? A travers quels supports peut-on accéder aux différents systèmes de connaissances traditionnels africains ?

Ces quelques questions soulèvent des difficultés auxquelles les savoirs traditionnels font face, contrairement à la science moderne, comme nous l'avons souligné ci-dessus. Car, à y regarder de près, l'on ne saurait se prononcer sur un objet sans l'avoir véritablement étudié. Voilà pourquoi, il nous semble judicieux et même méthodique de faire d'abord des études épistémologiques desdits savoirs avant de décider de leur scientificité ou non. La non-existence, au mieux, l'insuffisance de la tradition épistémologique sur les savoirs traditionnels interpelle les Africains dont la tâche est de la bâtir, en initiant des recherches sur des champs nouveaux ou alors en ouvrant de nouveau sur des champs déjà vieillissants. Comme le souligne Gabriel Ndinga : « *La philosophie peut se donner n'importe quel point de départ, le*

*plus conventionnel comme le plus incongru suivant la croyance intime du philosophe. Il n'existe pas d'orthodoxie dans le choix du sujet. »*<sup>313</sup>

Si l'épistémologie, encore appelée la philosophie des sciences est la réflexion critique sur les sciences, il convient donc de dire que cette discipline a le souci de vérité, c'est-à-dire de validité des arguments énoncés. La plupart des recherches menées sur les savoirs traditionnels africains ont davantage été une activité intéressée par les ethnologues et anthropologues. Or, si l'épistémologie des savoirs traditionnels est nécessaire, une autre nécessité s'impose *ipso facto* : les ethnologues et les anthropologues devraient donc avoir une formation en épistémologie et du coup, les épistémologues africains devraient s'intéresser aux systèmes des savoirs endogènes. Paulin Hountondji a donc raison de prôner l'élaboration d'un « *programme de recherche* » qui comporterait à la fois, l'épistémologie, la sociologie, l'anthropologie, bref, toute une politique d'éducation scientifique. L'étude épistémologique des systèmes traditionnels a deux axes à savoir : l'épistémologie théorique et l'épistémologie appliquée.

D'une part, l'épistémologie théorique se comprend par définition comme une évaluation stricte de la science sur les différents plans méthodologique, logique et même heuristique. Il est donc question que les savoirs traditionnels africains soient connus du point de vue de leur statut épistémologique. C'est dire que nous devons d'abord faire l'étude épistémologique de nos savoirs pour eux-mêmes. Car, le continent africain est riche de ses philosophèmes qui méritent d'être défrichés, critiqués pour enfin produire au monde, un penser autre, des solutions neuves et originales, c'est un continent qui veut parier sur les défis qui tétanisent la planète.

D'autre part, nous avons l'épistémologie appliquée qui indique le procédé d'utilisation de nos savoirs à des fins utilitariste et pragmatique, axé sur le développement. Et ce deuxième type d'épistémologie est subordonné au premier qui permet d'évaluer nos savoirs sur les plans méthodologique, logique et heuristique. Car, on ne peut mieux utiliser que ce qu'on connaît. C'est ce que précise le penseur : « *les systèmes de connaissances endogènes sont de plus en plus étudiés non pour eux-mêmes, mais pour leur contribution*

---

<sup>313</sup> Gabriel Ndinga, « Philosophie et interculturalité », in *Enseignement et culture*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2010, P. 141.

*possible au développement* »<sup>314</sup>. Certes, il est important que la finalité de toute étude soit pour l'épanouissement de l'homme, mais, il nous faudrait analyser la méthodologie adoptée pour une bonne maîtrise du champ d'exploration de ces recherches. Il est fondamental de poser avant tout un canevas méthodologique valide pour éviter de retomber dans les mêmes errements méthodologiques de l'ethnologie qui se contente de « *décrire et analyser* » dans la seule intention de restituer fidèlement la logique interne des systèmes de représentations sans toutefois se préoccuper de l'objectivité de ces représentations.<sup>315</sup>

Cependant, sachant que la seule évocation du terme « épistémologie » est indissociable d'un lieu, d'un contexte, d'un objet particulier : la science ainsi que son étude dans l'aire géographique occidentale, il faut savoir assumer un héritage méthodologique. Mais, certains penseurs africains ont postulé une épistémologie liée aux savoirs traditionnels africains. Ce qui soulève le problème d'outils épistémologiques de sources occidentales dans l'étude des savoirs traditionnels africains. Et là, l'on pourrait également poser le problème de la contextualisation de l'épistémologie sous nos tropiques. Alors, les méthodes de l'épistémologie occidentale peuvent-elles efficacement s'appliquer sur le terrain africain sans pouvoir les modifier partiellement ou même définitivement ? Ne faut-il pas inventer d'autres outils théoriques et méthodologiques ? Ces deux questions dégagent deux orientations idéologiques : la première exprime l'épistémologie d'un point de vue universel, qui serait valable pour tous les systèmes de savoir du monde. C'est dans ce sens que Vinke propose : « *Une méthodologie visant à sélectionner les concepts opératoires dans les sciences humaines, et tenter du même coup d'établir les bases d'une épistémologie qui retrouverait ses liens avec une pragmatique générale, voire universelle* »<sup>316</sup> ; la deuxième est relative à la contextualisation de l'épistémologie d'un point de vue particulier. Cette dernière aura assez de poids d'après la vision de certains penseurs à l'instar de Pathé Diagne qui affirme que

*C'est certainement grâce à une problématique qui prend en compte la spécificité du champ négro-africain et de ses théoristiques [...] que l'heuristique africaine peut jouer son rôle avec profit. Cette heuristique gagnera évidemment en scientificité si elle élabore et conceptualise les faits dans le cadre d'une théoristique critique. La recherche africaine digne de ce nom se doit de lever au préalable les interdits*

---

<sup>314</sup> Paulin Hountondji, *Op. Cit.*, P. 17.

<sup>315</sup> Cf. Marcien Towa, in *Essai...*

<sup>316</sup> Vinke, « Linguistique africaine : de la science exacte à la science morale », in *Revue canadienne des études africaines*, vol. 22, n° 2, 1988.

*heuristiques qui pèsent sur l'identité ou la nature de son champ, de ses domaines, de ses objets, de ses problématiques.*<sup>317</sup>

Ces deux tendances épistémologiques particulières seraient d'égale nature, disposant d'une méthodologie semblable ou différente. Mais elles donneraient toute la portée universelle de cette discipline. Ce qui saute à nos yeux est que l'utilisation de l'épistémologie dans l'étude des systèmes de savoirs traditionnels africains peut bel et bien s'effectuer au travers de ces deux orientations méthodologiques possibles. En envisageant une épistémologie des systèmes de connaissance traditionnels africains, la question de leur scientificité ne se pose pas du moment où il se dissipe à travers la contextualisation de l'épistémologie. En effet, le protocole méthodologique utilisé ici est lui-même tiré des caractéristiques de l'objet à étudier. Il sera donc question pour les intellectuels africains de faire le tri dans leurs recherches de ce qui est scientifique ou pas. Seulement, le postulat préalable de Hountondji est assez parlant lorsqu'il laisse entendre qu'« *il faut commencer par se mettre d'accord sur ce qu'on appelle la science* »<sup>318</sup>.

## **2- La méthodologie dans l'étude des savoirs traditionnels**

En se fondant sur le principe selon lequel les systèmes de connaissance traditionnels africains sont incrustés dans d'autres systèmes, l'approche méthodologique adéquate dans leur étude doit épouser les critères de la rationalité ouverte. Ayant reconnu plus haut qu'il est possible d'utiliser les outils méthodologiques forgés des caractéristiques des savoirs traditionnels africains, en même temps des outils théoriques et méthodologiques qui appartiennent à l'épistémologie occidentale, il nous semble pertinent de conclure l'étude épistémologique de ces savoirs africains exige une méthodologie qui serait hybride. La question de la mise en évidence des systèmes de connaissances traditionnels africains, étant cruciale, il est judicieux de mieux appréhender la méthode à déployer dans la saisie du réel et de cerner le sens de la vie. En effet, la vision du monde de l'homme africain est plurielle, on a à faire ici à des liaisons systémiques du genre « *système de pensée* », « *système de connaissance* », « *système de croyance* ». Et dans cette logique, il est difficile pour un épistémologue de les étudier en procédant par la méthode de la science moderne occidentale, qui procède en général par des subdivisions claires renvoyant analogiquement à la spécialité ou à la discipline. Or, avec l'enchevêtrement du mode de parution des systèmes traditionnels

---

<sup>317</sup> Pathé Diagne, *L'europhilosophie face à la pensée du Négro-africain, suivi de Thèses sur l'épistémologie du réel et problématique néo-pharaonique*, Dakar, Editions Sankoré, 1981, P. 49.

<sup>318</sup> Paulin Hountondji, « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », *Cultures Sud*, n° thématique « La question des savoirs », 144, avril-juin 2001, P. 26.

africains, il nécessite la connaissance du mode d'expression sous lequel chacun de ses sous-systèmes se présente ou se laisse à voir. Il se trouve que dans l'Afrique traditionnelle, les systèmes de connaissance sont véhiculés à la fois dans le langage écrit, mais aussi et surtout à travers le langage oral. Seulement, il se dégage que les systèmes d'écriture qui ont existé en Afrique traditionnelle jusqu'à une date ont un peu disparu suite à certains facteurs tant interne qu'externe. Au plan interne, il est reconnu que l'écriture jouait un rôle marginal dans certaines sociétés traditionnelles « *sécrites-véritables cercles philosophiques-pour des hommes grandement initiés* »<sup>319</sup>. Au plan externe, les phénomènes de l'esclavage et la colonisation ont grandement perturbé toute la dynamique dans les mécanismes de gestion, de conservation et de transmission du patrimoine culturel. A confiner les sociétés traditionnelles dans les carcans des espaces où il y a la prééminence du langage oral, c'est les réduire, voire les exclure du vaste champ d'expérimentation des connaissances scientifiques. Ainsi, d'après André Pichot, on « *ne peut pas envisager d'étudier la science dans une société qui n'aurait pas connu l'écriture* ». <sup>320</sup>

Avec le rôle que joue l'écriture dans l'articulation des énoncés à l'intérieur d'une culture ; dans le souci ardent de conservation des connaissances et enfin, dans le but de transmission desdites connaissances, nous nous trouvons là dans un contexte idéologique qui donne plus de la valeur à la civilisation de l'écriture. C'est dans cette logique que les Occidentaux ont plus véhiculé leur culture à travers un vaste corpus de connaissances mises en évidence dans les livres, les articles, Internet, sans oublier tous les autres supports numériques actuels. La plupart des supports écrits des systèmes de connaissance du continent africain ayant disparu, suite aux événements sus-évoqués, et qui, aujourd'hui font partie de son histoire, de nombreux idéologues ont accordé plus de crédit aux documents écrits et ont affirmé que le monde noir n'a rien produit de concret dans l'histoire, et de ce fait, ne fait pas partie de cette histoire universelle. Point n'est besoin pour nous de ressusciter le vieux débat qui a occupé les pertinentes intelligences.

Cependant, sans pour autant tourner le dos à cette forme d'expression de la pensée, surtout que celle-ci assure une bonne pérennisation de la culture, il faut aussi reconnaître la grande importance que revêt la tradition de l'oralité. Car, malgré que le langage oral rencontre

---

<sup>319</sup> Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, P. 513.

<sup>320</sup> André Pichot, *La naissance de la science : Mésopotamie, Egypte*, Paris, Gallimard, Folio essais, T.1, 1991. P. 37.

de grandes difficultés au sujet de la conservation et de la transmission de la connaissance, on ne saurait toutefois lui dénier le pouvoir de transmission des connaissances. L'exemple patent est le personnage de Socrate, la figure emblématique de la philosophie qui en a fait un instrument principal et très futé dans la « *maïeutique* » consistant à accoucher les esprits. Pourquoi donc renier la capacité aux Africains de disposer la faculté de penser, et partant, de philosopher, sous prétexte qu'ils auraient une tradition de l'oralité ? Pour apporter un éclairage sur ce sujet, de nombreux travaux ont été réalisés par des Africains pour démontrer l'apport de l'oralité dans l'expression des connaissances. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer Alexis Kagamé, qui, à travers ses deux ouvrages majeurs<sup>321</sup>, s'exerce à prouver que la métaphysique bantu-rwandaise de l'Être est coextensive à l'ontologie aristotélicienne, déployée dans l'ouvrage d'Aristote, intitulé *Métaphysique*. A côté de lui, il y a François Dossou<sup>322</sup>

A ce stade d'analyse, il convient de dire que les deux supports écrit et oral regorgent tous des atouts considérables pour la transmission de la pensée, mais, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils présentent chacun des limites. D'ailleurs, ils influencent d'une manière ou d'une autre la pensée véhiculée. C'est sans doute ce qui pousse Mamoussé Diagne à affirmer

*une pensée, quelle qu'elle soit, ne saurait être indifférente au médium par lequel elle s'élabore [...] pour montrer la relation de dépendance qui unit la pensée au support, selon que celui-ci est écrit ou oral. Car le support n'est pas neutre et ne constitue pas une simple enveloppe formelle, mais produit en retour un certain nombre d'effets sur les choses dites ainsi que sur la manière de les dire.*<sup>323</sup>

A proprement parler, les civilisations dont le mode de transmission des connaissances est fondé sur l'oralité connaissent d'énormes lacunes pour ladite transmission. Car, pour bon nombre de penseurs, la science, tout comme la philosophie dépendent toutes de l'écriture. Elle constituerait donc le socle fort sur lequel la pensée pourrait mieux se pratiquer entre différentes générations d'un peuple, voire dans la communication avec les autres peuples du monde. Pour Paulin Hountondji : « *la condition première de la science elle-même, c'est*

---

<sup>321</sup> Alexis Kagamé, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956, et *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

<sup>322</sup> François Dossou, « Écriture et oralité dans la transmission du savoir », in Hountondji, Paulin, (dir), *Les savoirs endogènes*, Paris, Karthala/CODESRIA, 1994, Pp. 283-312.

<sup>323</sup> Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris/Dakar, Karthala/Ifan, 2006, P. 30.

*l'écriture* »<sup>324</sup>. L'écriture est le moyen nécessaire dans la production de la pensée, mais il faut dire qu'elle n'est pas toujours suffisante. Donc, on ne saurait conclure qu'un milieu culturel, caractérisé par l'oralité, ne détient pas une tradition philosophique. Pour ce qui est de l'Afrique traditionnelle dans l'Égypte antique, il faut dire que, l'écriture était bel et bien présente dans les différentes écoles philosophiques, entre les mains de la caste sacerdotale ; elle était réservée aux seuls initiés.

Toutefois, s'il est établi que la tradition de l'écriture était bien présente dans les civilisations africaines, pourquoi donc ne pas la démocratiser pour une large diffusion ? Serait-elle sous-estimée dans la transmission des connaissances que la pratique de l'oralité ? Mieux, quelle est la puissance que regorgerait la parole vivante dans l'expression de la pensée ?

La philosophie, tout comme la science, étant comprise comme l'acte de penser qui s'exprime à travers le discours garde toute sa puissance dans son essence théorique. Mais, du moment où elle doit se véhiculer du sujet qui l'exprime vers un autre, elle doit de ce fait, se traduire dans l'acte de la parole, et il est clair que toute parole reste circonscrite dans une langue précise, qui, contient tout un ensemble d'articulations grammaticales à respecter pour se faire comprendre. Mais, l'écriture, dans ce cadre est perçue comme un moyen de fixation de la pensée. Or, nous savons bien que la pratique de la parole orale nécessite au préalable la présence physique des interlocuteurs qui se mettent face à face. Donc, une telle civilisation : « *Pour élaborer, transmettre et conserver son savoir, elle est contrainte de mettre en œuvre des stratégies spécifiques* »<sup>325</sup>. Dans cette logique, on peut donc comprendre pourquoi les savoirs traditionnels ne sont pas assez vulgarisés. Car, ils sont détenus par une certaine catégorie de personnes dites « *initiés* ». Aussi, ils ne sont dispensés que dans les cercles appropriés, inaccessibles au grand nombre, ce qui pose un réel problème. Alors, comment donc faire pour répandre un tel savoir s'il est de nature hermétique ? Faut-il continuer à fustiger les autres qui, n'ont seulement, adopté des modes de transmission de leur savoir culturel de façon large et démocratique ? Ne sont-ils pas en droit d'étendre leur hégémonie à travers le monde entier ? Si l'Afrique veut sortir de la « *raque* » historique, il lui faut rompre avec certaines de ses traditions qui constituent la cause de sa défaite au contact

---

<sup>324</sup> Paulin Hountondji, dans son ouvrage *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976, fait ainsi une critique assez approfondie d'Alexis Kagamé dans son projet consistant à isoler la langue pour en extraire tout le système de pensée d'un peuple.

<sup>325</sup> Mamoussé Diagne, *Op. Cit.*, P. 34.

avec la civilisation occidentale. Elle a intérêt à adopter une posture de maîtrise certes, de son ancrage culturel, mais d'ouverture aux civilisations autres, capables de lui apporter un plus dans son affirmation. L'ère des savoirs spécialisés, réservés à une caste est révolue.

De plus en plus, c'est l'exigence de l'interdisciplinarité ou de la transdisciplinarité qui s'impose. Les différentes sciences doivent communiquer et les chercheurs doivent partager leurs différentes méthodes et surtout leurs résultats. Pour cela, il faudrait créer, lorsqu'elles n'en existent pas encore, de véritables communautés scientifiques, regroupant d'experts divers, selon les domaines du savoir. La société africaine, étant essentiellement communautaire, elle est un terrain assez propice pour développer ces types de communautés scientifiques. Et comme énoncé plus haut, la méthode appropriée dans l'étude des systèmes de connaissances traditionnels africains est la méthode hybride.

Malheureusement, les savoirs endogènes africains souffrent des lacunes communicationnelles, surtout s'il s'agit du « *savoir profond* ». Car, pour y être partagés, les interlocuteurs sont choisis, surtout le destinataire. Son choix est fait « *en fonction de critères comme l'âge, le sexe, le statut social ou la maturité* »<sup>326</sup>. Vu sous cet angle, l'on pourrait se demander : un peuple qui veut faire connaître sa culture peut-il réduire son auditoire ? Autre lacune de la pratique de l'oralité et non de moindre est liée au statut même de son identité. Car, s'il n'est pas évident de donner toutes les précisions sur l'origine de la parole dite au sujet de son auteur, du fait de sa variance d'une personne à une autre, y aurait-il encore de la fiabilité ? La parole, pouvant varier d'un individu à un autre, alors, son sens connaîtra une sorte de « *nomadisation* ». <sup>327</sup> Cette « *nomadisation* » du sens d'un texte oral entraîne d'autres dégâts ; entre autres, celui de la performance où le texte est produit par un sujet qui se trouve dans une situation donnée, qui, lorsqu'elle n'est plus la même, situe le destinataire ou l'auditeur dans une « *déconnexion* ». Celui-ci reste donc cloîtré dans une situation de dépendance non seulement de ce qui lui est dit et surtout de la manière dont cela lui est dit. L'auditeur n'a donc pas moyen de remonter l'histoire de la parole dans le temps jusqu'à l'auteur-émetteur principal ou originel ; puisque ne disposant pas d'éléments y afférents pour le faire. Il est donc obligé de suivre simplement le rythme. Il n'y a qu'à prendre l'exemple des contes et légendes africains où les récits énoncés ne donnent pas toujours les précisions sur le moment de la communication, sur l'auteur de ladite communication. Voilà donc pourquoi, la véracité desdits récits est souvent sujette à caution, posant ainsi le problème de leur fidélité

---

<sup>326</sup> *Ibid*, P. 43.

<sup>327</sup> Nous empruntons cette expression à Mamoussé Diagne.

aux sources : « *Il suffit de comparer les éditions d'un « même » récit par des narrateurs différents, et parfois par « le même » narrateur, pour se rendre compte qu'on a affaire à des textes différents* ». <sup>328</sup>

Bien plus, la pratique de l'oralité, malgré toute sa puissance, peut provoquer chez le destinataire, une amnésie provisoire du moment où il est distrait ou inattentif vis-à-vis de ce qui lui est dit, même comme cela peut aussi s'observer chez le lecteur d'un texte écrit. Mais la différence ici est que ce dernier peut se rattraper rapidement à volonté, de façon permanente et indéfinie, ceci par des possibles retours en arrière dans sa lecture. Ce qui est difficile, voire impossible pour un auditeur d'un texte oral. Dans les sociétés traditionnelles africaines, le sacré occupe une place prépondérante dans la plupart des actes posés et des paroles prononcées. Et cette place accordée au sacré est un handicap sérieux dans la pratique de l'exercice philosophique en ce qui concerne son caractère discursif ou critique. Dans ces sociétés, il y a une forte puissance d'un système théocratique où, les esprits, considérés comme des êtres supérieurs aux humains ont un pouvoir certain sur le vécu de ces derniers. Il n'y a qu'à observer le fonctionnement des communautés culturelles qui fondent la santé physique et spirituelle des membres du groupe sur le pouvoir des esprits, ces derniers leur fixant parfois la conduite à tenir. Et une fois que cette « *sagesse* » est proclamée, tous les membres lui doivent respect et obéissance absolue. C'est dire que la critique n'est pas adéquate encore moins admise dans la structuration de telles sociétés. De même, les savoirs y contenus sont considérés comme absolus. Ce qui est en contradiction avec l'exigence philosophique qui se veut un discours essentiellement critique, y compris sur l'Absolu. C'est dans cette perspective que Marcien Towa affirme avec force que « *La philosophie est peut-être la seule discipline qui a le courage et la force de soumettre ouvertement l'Absolu à la discussion* ». <sup>329</sup>

De toute évidence, il convient de signaler que toutes les cultures, qu'elles soient de tradition écrite ou orale se valent. Il est donc question de pouvoir dégager une cohérence et une cohésion dans la pensée. C'est dire que les discours écrit et oral disposent tous les deux de la cohésion et de la cohérence dans leurs textes, « *comme facteurs d'unification,*

---

<sup>328</sup> *Idem*, P. 44.

<sup>329</sup> Marcien Towa, *Essai ...*, P. 31.

*d'organisation et de structuration du texte* ». <sup>330</sup>Point n'est besoin de penser qu'une pensée d'un peuple particulier serait forcément supérieure à une autre, elles peuvent simplement se compléter dans l'analyse du Réel. C'est ce qui fait dire à Mbog Bassong qu'« *En tant que pensé du Réel, toute philosophie développe une méthode qui donne sens à la pratique sociale, l'éclaire et l'oriente. Dans la voie d'une réalisation des fins désirables, chaque groupe social vit et pratique la philosophie, certes à des degrés en fonction du milieu, de l'histoire et du niveau de civilisation atteint.* » <sup>331</sup>Chaque peuple regorge des éléments qui lui permettent de s'exprimer à travers les générations. C'est le cas des civilisations africaines, qui, malgré toutes les critiques qui peuvent leur être faites quant à leur opérationnalité aux plans scientifique et surtout technologique, méritent d'être prises au sérieux. Et notre auteur l'exprime en ces termes : « *La dignité de l'initiation philosophique ne réside donc pas dans la manifestation de la démarche épistémologique* » <sup>332</sup>. C'est pourquoi il est important de revisiter la portée des mythes cosmologiques africains dans l'expression de la pensée symbolique, pour pouvoir les confronter dans la marche actuelle du monde, surtout avec cette hyper-invasion des produits technologiques, fruits de la science occidentale.

### **III- L'impact des mythes dans l'expression de la pensée africaine**

Pour comprendre l'ontologie africaine, une étude approfondie des mythes et leurs différents dérivés que sont, les légendes, les proverbes, les symboles, les contes et les aphorismes, s'impose. Les sociétés africaines connaissent beaucoup plus la tradition de l'oralité que l'écriture du fait que son ontologie produit des codes qui sous-tendent une vérité à travers un langage religieux et magico-scientifique. Les Africains depuis l'Égypte antique jusqu'à nos jours ont beaucoup axé leur expression dans plusieurs domaines sur l'oralité que la forme écrite. C'est ce qu'exprime Mbog Bassong : « *Du temps des Égyptiens anciens, il a été perçu l'enjeu psychologique du caractère dogmatique de l'écrit. Celui-ci contribue en effet, à instituer et à institutionnaliser la pensée au point où le risque d'une dérive de la raison survient lorsqu'il s'agit d'une pensée prétendant fixer la vérité, à l'instar de la foi.* » <sup>333</sup>Or, le langage habituel dans le savoir africain qui est transmis de génération en génération, et qui obéit à une certaine mobilité et restant fiable comporte à la fois, une charge

---

<sup>330</sup> Detrie, cité par Cléodor Nsémé « *Cohérence textuelle d'un discours narratif duala* », in *Annales de la FALSH*, U. Y. I., vol. 1, N°10, Nouvelle série, 2<sup>e</sup> semestre, 2009, P. 65.

<sup>331</sup> Mbog Bassong, *La méthode de la philosophie africaine. De l'expression de la pensée complexe en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2007, P. 65.

<sup>332</sup> *Idem.*

<sup>333</sup> *Ibid.*, P. 68.

et en même temps, une valeur épistémologique. Ici, ce savoir qui est exprimé par une puissance initiatique doit se rechercher à satisfaire les besoins de l'homme et sa relation harmonieuse avec la nature. L'histoire, étant ontologique et anthropologique, toute pensée doit être exprimée en cherchant l'appropriation de l'homme qui lui donne sens. Il s'agit donc de déployer une philosophie herméneutique sur ce qui apparaît ou se manifeste au regard de la science, malgré que cela est d'essence religieuse, et s'affirmant sous forme d'un énoncé symbolique. Il y a un fait indéniable dans l'histoire, c'est que la pensée philosophique des peuples qui s'appuie sur les traditions, s'exprime beaucoup plus à travers les activités quotidiennes, accumulées et se transmettant de façon initiatique, ésotérique et donc oralement. Il est donc évident que toute pensée philosophique desdits peuples se pratique au travers des mythes, lesquels déclinent une connaissance du Monde, de Dieu et de l'Univers. Sachant donc que la pensée traditionnelle africaine est transmise de génération en génération, il convient aussi de préciser que, ce n'est pas toute transmission qui est à coup sûr philosophique, mais, plutôt, c'est ce qui se transmet qui aurait un sens métaphysique. Le mythe est le dévoilement de la potentialité mystique de la « *pensée philosophique et théologique nègre* ». Car, toute la sublimité créatrice qui caractérise son génie face aux représentations des idées abstraites, depuis l'Antiquité égyptienne jusqu'à nos jours, ne le laisse pas à l'écart des représentations les plus ontologiques imaginés.

Ainsi, dans le symbolisme mystique africain, Dieu, en tant que mystère, est loin du monde, mais, en tant que créateur de l'existence qui se manifeste dans l'acte, il est tout proche du monde. Voilà pourquoi, la transcendance et l'immanence sont des concepts qui caractérisent la théogonie du mythe de la création. Le symbolisme africain reflète l'héritage de la conception du monde dans l'ancienne pensée égyptienne. Car, selon elle, le « *Noun* » cracha l'être qui apparut dans les eaux primordiales, lequel « *Noun* » fut à l'origine d'une simple matière chaotique et androgyne qui, en sortit de lui-même. Le langage mythique s'exprime avec métaphore, symbole et allégorie. Au sujet de l'origine du monde, voici ce que Léopold Sédar Senghor laisse entendre

*Dieu, selon la mythologie négro-africaine de la parole, n'a pas créé êtres et choses au sens absolu du mot. Ils existaient de toute éternité, comme lui-même, enfermés en son sein. Dieu les a sortis, leur a donné vie en les ordonnant. Par la parole. Non pas n'importe quelle parole, mais par sa parole. Dieu a nommé les choses d'une parole rythmée.*<sup>334</sup>

---

<sup>334</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, P. 25.

De cette affirmation, nous pouvons tirer quelques leçons : d'abord, la pensée africaine est assez ancrée dans la dimension religieuse du moment où Dieu occupe une place prépondérante dans la plupart des actes. Aussi, la parole exprimée ici, revêt un caractère sacré, ce qui consacre par la même occasion, une puissance dans ce qui est dit oralement, que ce qui est transcrit par écrit. Le Réel apparaît ici sous la forme de l'unité, c'est-à-dire, l'idée d'une totalité matérielle qui serait à l'origine de notre Univers ainsi que notre temps. Comme le précise Théophile Obenga : « *L'explication pharaonique de l'origine de la totalité de ce qui est, c'est-à-dire de l'Univers ou de tout ce qui est étrangement actuelle du fait qu'elle pose dès le départ non Dieu ou le chaos (les ténèbres) mais la matière, sous forme d'eau inaugurale* »<sup>335</sup>. La philosophie africaine est l'analyse des systèmes conceptuels les plus caractéristiques de la pensée africaine qui est « *incrustée dans les structures du langage* »<sup>336</sup>.

A travers cette pensée mythologique, il se dégage que la nature première ou originelle de notre Univers actuel est l'eau, ceci en raison de sa fonction fertilisante. Cette eau regorge donc en son sein, beaucoup de potentialités, elle est à la fois une eau faible, abyssale, obscure, mais aussi assez dynamique, puissante, créatrice et surtout génératrice de toutes les choses existantes. La pensée philosophique africaine s'exprime ainsi sous la forme d'un discours symbolique. Car, comme l'affirme Jean Mfoulou : « *Le symbole est beaucoup plus riche de significations que le concept, parce qu'il est beaucoup plus fréquent de sens [...]. Il demande à être décrypté davantage, il est à mon avis plus riche, il est davantage enraciné dans l'humus des réalités humaines, des réalités naturelles.* »<sup>337</sup> Sachant que la pensée se veut logique et conséquente, il s'ensuit que notre Univers actuel est la conséquence logique d'une fluctuation d'un avant-monde, encore appelé un « *méta-univers* », à partir duquel le « *Noun* » prendra naissance. Cette eau inaugurale à partir de laquelle le projet de la création prend naissance, peut être assimilée au jaune d'œuf ou même au sperme, qui sont tous porteurs de vie. En analysant la pensée mythologique africaine à partir de l'égyptien ancien, il est constaté que les mots qui sont utilisés ici ne sont pas choisis au hasard, mais plutôt, pour leur puissance évocatrice et signifiante. C'est dire que la théorie cosmologique moderne nous fait penser qu'il s'agit bel et bien d'une description rationnellement conçue. L'eau dans ce contexte, est appréhendée comme une métaphore, traduisant un symbolisme qui est porteur d'un réalisme ontologique et anthropologique ; elle est source de vie. C'est dans ce sens que

<sup>335</sup> Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique...*, P. 31.

<sup>336</sup> Maniragaba Balisbutsa, *Eléments de monographie africaine*, Libreville, Editions du GRSHS, 2003. P. 18.

<sup>337</sup> Jean Mfoulou, dans son intervention aux *Actes du colloque se philosophie de l'Ecole Normale Supérieure*, Yaoundé, 4-8 avril 1983, P. 197.

Mbog Bassong pense que : « *Le Noun représente le lieu de manufacture de tous les étants et, donc, tous les existants devenus multitude. Aussi toutes les créatures possèdent-elles une partie du Noun animée par Râ, l'Energie, la force auto-productrice. C'est dire que de l'Existant primordial, de la Matière Unique, du Noun, dérivent tous les autres existants* »<sup>338</sup>.

C'est dire que la mythologie cosmologique des Egyptiens anciens ainsi que celle des traditions négro-africaines actuelles explique très bien l'ontologie africaine. Ce qui détermine à suffisance toute la profondeur de l'unité culturelle des savoirs africains. L'ontologie africaine est l'expression de « *L'Être comme génération* »<sup>339</sup>. Elle admet l'existence d'un œuf initial qui est porteur de vie, elle génère « *Maât* », inscrite dans le processus de création ; elle est harmonie, valeur ; elle symbolise surtout la Vérité-Justice. Cet œuf cosmique, à l'instar de tout autre œuf, est porteur de vie. Il implose à travers un processus structurel appréhendé comme une rupture avec la coque primordiale. L'idée générale véhiculée ici est celle d'une vie en gestation dans la coque, par structuration matérielle de l'eau fœtale du chaos primordial.

De même, l'homme est conçu suivant le processus de la création, historiquement situé dans un « *continuum* » où la pensée de l'être ne sépare point visible et invisible, matériel et immatériel. D'ailleurs, l'invisible est saisi comme objet de connaissance d'un point de vue initiatique. Il appartient à l'ordre du connaissable, même s'il n'obéit pas aux critères méthodologiques de la science expérimentale. On pourrait plutôt le classer dans le registre de la science expérientielle. C'est dire que la vie, comme phénomène apparaît à la fois sous le prisme du mystère. Elle est émergence, organisation et elle culmine dans la subjectivité, la réflexivité. Et sur la base de cette complexité du réel et de la vie, l'idée d'une valeur fondamentale de cette vie apparaît, et l'homme qui est aussi valeur induit de ce fait, au respect de la vie, c'est-à-dire, la vie de l'homme ainsi que celle du réel dans son ensemble.

Lorsqu'on confronte l'origine du cosmos à travers la physique moderne, il se dégage un contraste avec la cosmologie africaine. En effet, d'après la physique moderne, l'univers serait sorti d'une fluctuation quantique du vide. C'est ce qu'explique la théorie du *big-bang* qui suppose que le vide ou néant est au commencement de toute existence. Mais, ce vide était aussi plein dans la mesure où rien ne peut naître du néant absolu. Or, avec la pensée

---

<sup>338</sup> Mbog Bassong, *Op., Cit.*, Pp. 22-23.

<sup>339</sup> Lire Robert Ndébi Biya, *L'être comme génération. Essai d'ontologie d'inspiration africaine*, 1995.

égyptienne par exemple, le « *Noun* », en tant que matière primordiale dérive d'un « *méta-univers* » qui est mû par une force « *Atoum* », le père de « *Râ* » à venir, qui confirme ainsi une « *présence* » dans un milieu, certes, non encore structuré, c'est-à-dire, sans configuration sensible réelle. C'est reconnaître par-là que ce vide est porteur de potentialités génératrices. Le « *Noun* » entraîne ainsi la formation de l'œuf cosmique. Le vide ainsi perçu n'est pas néant, plutôt est animé ; il est un vide-vivant, essence des formes susceptibles d'exister dans l'avenir. Cette idée d'un vide-vivant rompt ainsi avec la caricature du « *vide inanimé* » de la physique classique. Ainsi, la matière surgit de ce vide, mais, il s'agit d'une matière non structurée, non organisée, porteuse de vie : c'est en fait, le « *Noun* » incréé à l'intérieur duquel émerge « *Atoum* » pour pouvoir devenir « *Râ* », porteur du projet cosmique de la création. D'après Mbog Bassong : « *Râ est conscience de la conscience primordiale Atoum ; il est l'Être-Un émergeant du non-être, donc tendance à exister dans un existant, le Noun* »<sup>340</sup>. Toujours dans la même lancée, il ajoute : « *L'éclatement de l'œuf cosmique préfigure ainsi l'explosion du petit globe de feu primordial, donc une sorte de big bang, annonciateur du commencement de notre temps avant l' « inflation cosmique », la rupture et l'éclatement.* »<sup>341</sup>

La pensée égyptienne qui a pu développer de telles théories nécessite un caractère à la fois, permanent et immuable de la pensée créatrice qui oscille entre la « *connaissance phénoménale* » et la « *connaissance nouménale* »<sup>342</sup>. Elle suppose également l'existence d'un domaine de perception de l'harmonie universelle assimilée à une sorte d'énergie, capable de ce fait de conduire à une ascèse. Ceci étant le résultat de la manifestation d'un esprit raisonnant selon les schèmes culturels quand bien même les instruments utilisés ne sont pas toujours sophistiqués comme ceux de l'ère technologique actuelle. L'Être s'appréhende ici entre l'unité du réel et le mouvement dynamique de la pensée qui légifère la loi de la création universelle. Voilà pourquoi le penseur conclut en ces termes : « *On saisit mieux pourquoi l'Ordre des principes actifs de la raison africaine procède de l'appréhension rationnelle des essences fondamentales, perçue du reste comme l'enjeu essentiel de l'organisation du Réel, du point de vue de la régulation cosmologique appliquée pour cette raison à celle des sociétés humaines.* »<sup>343</sup> Cela s'observe dans l'organisation du réel ainsi que dans la nature humaine. Tout se passe dans une forme de bipolarité entre les essences. C'est le règne même de la dialectique se dégageant entre le bien et le mal ; l'esprit et la matière, l'identité et la

<sup>340</sup> Mbog Bassong, *Op., Cit.*, P. 32.

<sup>341</sup> *Ibid*, P. 33.

<sup>342</sup> Ces termes sont d'Emmanuel Kant pour signifier les deux niveaux de connaissance.

<sup>343</sup> *Ibid*, P. 35.

différence ; l'Un et le Multiple. Seulement, tous ces contraires dans la pensée égyptienne trouvent leur unité à travers le concept de « *Maât* » qui tient lieu d'équité et de justesse. « *Maât* » incarne donc le savoir et la méthode en même temps. La dialectique des essences fondamentales de la matière dont la nature humaine s'approprie le fonctionnement s'observe dans l'acte de création de l'Univers. Comme nous l'avions démontré précédemment, « *Atoum* » apparaît sous une forme « *non dynamique* », invisible, tandis que « *Râ* » est la forme dynamique. C'est exactement la même explication de la physique quantique qui parle du passage du non-être à l'être. C'est donc dire qu' « *Atoum* » est présent dans la Matière et le « *Noun* » se manifeste en lui comme un pouvoir ou alors, comme une force magique. De là, il est clair que, la matière ne saurait être inerte, plutôt, elle est en mouvement, puisque sa masse constitue toute une sorte d'énergie en état de latence emmagasinée qui a besoin d'une force pour se manifester. En analysant certains mythes africains, beaucoup de phénomènes de contestation, de désordre ou de conflit se manifestent, mettant ainsi en évidence deux forces antagonistes. Seulement, au terme de cette lutte, s'impose la nécessité de rétablir l'ordre, l'harmonie, la cohésion, la concorde et la paix. C'est le principe de l'éthique « *maâtiste* » du savoir africain qui s'exprime là. C'est tout le sens à donner au phénomène de « *l'arbre à palabre* »<sup>344</sup> qui était le symbole du lieu de règlement des conflits. Un haut lieu de grandes causeries aux termes desquelles les différents protagonistes rentraient tous victorieux d'une seule et même chose, une fin heureuse, selon le projet de « *Râ* » qui promeut l'existence, au-delà des déterminismes naturels et sociaux. Cette autre forme de fonctionnement met au grand jour une forme élevée du sentiment de pacification du monde dans la mesure où, l'on privilégie l'être de l'homme, non pas pour qu'il soit absout de toute punition, mais, qu'il tire un enseignement par rapport à la vie en société.

Pour Théophile Obenga : « *Les anciens Egyptiens affirmaient l'existence d'un ordre supérieur, vivant et éternel : Maât, soit la justice-vérité, c'est-à-dire l'ordre cosmique déifié. Dès lors, la vie intérieure, son approfondissement, sa perfection, sera l'exercice même de l'intelligence* »<sup>345</sup>. Au travers de cette pensée, il est clair que la pensée africaine a élaboré un modèle d'organisation sociale en se basant sur le principe de la Vérité générale incarnée en *Maât*. Elle marque la dialectique organisationnelle des principes d'ordre et de désordre. Sa visée étant l'harmonie universelle, *Maât* est l'expression de la méthode d'accès à la vérité

---

<sup>344</sup> C'était un lieu mythique sous un grand arbre où se tenaient les grandes séances de causeries pour diffuser des enseignements dans divers domaines. En même temps, il servait de lieu de règlement de conflits au sortir desquels les protagonistes trouvaient tous satisfaction.

<sup>345</sup> Théophile, Obenga, *Op. Cit.*, P. 179.

scientifique. Toute chose qui met en touche la présence d'un messie qui détiendrait à lui seul la Vérité. Plutôt, c'est une construction collégiale dont le but est de pérenniser l'harmonie universelle. Et à ce sujet, Marcien Towa pense que les Africains ont écarté « [...] toute idée d'une révélation de toute la vérité qui aurait été proclamée une fois pour toute et posent la nécessité de la réflexion de la recherche et l'échange d'idées comme seule voie d'accès à la vérité »<sup>346</sup>. On peut dire sans risque de se tromper que dans l'Afrique traditionnelle, l'esprit est bel et bien en activité, tant pour la pensée en général que pour la pensée philosophique en particulier.

Cependant, il faut reconnaître que la pensée africaine n'est pas appréhendée sous le même prisme que celle occidentale, en ce sens que pour la pensée africaine, l'Univers est un Tout apparaissant dans un rapport de cohésion de ses éléments constitutifs qui sont conçus dans un ordre divin et où les actes posés par les humains doivent s'y adapter en intégrant les principes de justice et de vérité. Voilà pourquoi la pensée africaine apparaît holiste, intégrant la logique systémique de cet Univers où le visible et l'invisible, le bien et le mal, le profane et le sacré, le matériel et l'immatériel se mêlent. Ce qui traduit donc toute sa complexité. De la sorte, la visée maâtiste intègre toutes les branches de la connaissance pour pouvoir maîtriser le réel dans sa totalité. Comme nous l'avons précisé plus haut, l'ensemble du système se déploie dans une combinaison d'éléments qui sont interdépendants et interagissent ensemble avec leurs différents antagonismes organisationnels. Et *Maât* est considéré ici comme la référence et la méthode permettant de saisir l'Univers vivant en y maîtrisant toutes les forces du désordre. Comme le précisent Louis-Vincent Thomas et René Luneau : « Cette affirmation constante d'un ordre et d'un équilibre où toute chose semble tenir la place qui lui revient et ne trouve sens que dans sa relation au tout, suppose en dernière analyse une rigueur, une rationalité à laquelle la description ordinaire des phénomènes religieux dans les sociétés traditionnelles ne nous avait pas habitués »<sup>347</sup>.

Dans son essence, la philosophie, en tant que réflexion, n'a pas une zone limitée faisant ainsi le terrain de son investigation. Car, elle médite sur tout ce qui est possible. C'est aussi cela qui fait son caractère universel comme science. Et pour ce faire, il n'est pas question d'avoir une vue unilatérale sur la réalité. Il faut plutôt savoir qu'il y a autant de possibilités d'analyses ou d'approches qu'il y a des hommes et des aires culturelles. Revenant sur le

---

<sup>346</sup> Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, P. 44

<sup>347</sup> Louis-Vincent Thomas, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1980, P. 130.

mythe et sa conception, il est à noter qu'il a une fonction révélatrice de l'ignorance et de sagesse. Il suscite à la fois l'étonnement ou l'admiration et la connaissance. C'est l'analyse ainsi faite qui amène Aristote à affirmer que « *l'amour des mythes est, en quelque manière amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux* »<sup>348</sup>. Sans forcément chercher à dégager la spécificité de la pensée philosophique africaine d'avec celle occidentale, il est tout au moins important de relever que le discours d'une culture est toujours fonction et reste conforme à son anthropologie. Ainsi, pour chercher la rationalité dans le discours africain, il faut se situer dans sa conception anthropologique et cosmologique. Et Mono Ndjana de mentionner que « *La compréhension toujours partielle – du mythe exige une interprétation serrée, un travail d'herméneutique radical. Et c'est dans l'herméneutique que le signe remplace le symbole, que le concept remplace l'image* »<sup>349</sup>. Il est donc plus souhaitable de réfléchir, mieux de philosopher d'une manière libre en se basant sur notre « être » au monde, en fonction de notre sensibilité propre et de la manière dont nous percevons le réel.

Donc, chaque société, chaque peuple a sa « *weltanschauung* », c'est-à-dire, sa « *vision du monde* » qui lui est particulière, mais qui est appelée à s'ouvrir aux autres pour former l'universel qui demeure en construction permanente. Pour Cheikh Anta Diop : « *aucune pensée, et en particulier aucune philosophie, ne peut se développer en dehors de son terrain historique* »<sup>350</sup> C'est dire que la philosophie est un phénomène culturel, car elle exprime la vision du monde, et le philosophe quant à lui est d'après Anii : « *(celui) qui a la raison informée de ces choses que sinon on ignore ; qui est clairvoyant s'il se plonge dans un problème [...] qui est réellement sage [...] qui veille la nuit tandis qu'il cherche les voies correctes, (celui) qui surpasse ce qu'il fait la veille* »<sup>351</sup>. Il est donc capable de scruter la réalité mythique pour en décrypter le sens et donner une explication rationnelle y afférente. Sachant que la modernité dans laquelle nous vivons est largement marquée par la pensée rationnelle, et en raison des progrès scientifiques et technologiques, avec le déclin de la pensée religieuse, bon nombre de personnes pensent que les mythes sont totalement disparus de notre époque. Ce qui n'est pas totalement le cas, car, ils ont plutôt changé de forme. Ils constituent pour ainsi dire, un besoin de l'être humain, à cause des multiples rôles qu'ils

<sup>348</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982 b.

<sup>349</sup> Hubert Mono Ndjana, « Philosophie africaine et formes symboliques », Actes du colloque de philosophie de l'E.N.S, P. 169.

<sup>350</sup> Cheikh Anta, Diop, *Civilisation ou barbarie*, P. 12.

<sup>351</sup> Anii, cité par Obenga, Théophile, *Op. Cit.*, P. 496.

jouent dans notre vie sociale et dans notre psychisme individuel. Ils sont vivants, ont à la fois une fonction didactique et pédagogique ; une fonction de reconnaissance mutuelle, d'appartenance à un groupe. C'est dire qu'ils sont devenus un élément culturel. Ils semblent ainsi révéler une vérité connue comme par intuition ; ils s'expriment sous forme de discours symbolique, qui, parfois, au travers d'une métaphore allégorique véhicule les valeurs sociales et nous invitent à interpréter le monde. Le mythe se fait une connaissance existentielle où d'après Georges Bastide, l'homme et l'ensemble de son groupe participent tous à l'équilibre du cosmos.

En tant que système et mode de la connaissance, il devient le modèle qui structure l'action ; il apparaît comme une chose vivante qui est intégrée dans le rythme social, éprouvée et sentie par la collectivité. Ainsi, qu'il soit cosmologique ou étiologique, il se situe en relation directe avec les différentes forces qui commandent l'architecture du monde et le sens de l'Univers. Malgré leur diversité étonnante par rapport à leur dimension, les contenus et leur pouvoir symbolique, les mythes négro-africains traditionnels constituent les révélateurs de premier ordre en ce qui concerne les dimensions profondes de la pensée, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports avec le sacré, bref, la régulation de la vie sociale. Mais, il ne faut pas réduire la pensée africaine à une pensée essentiellement mythique quand bien même les mythes seraient exaltés ou idéalisés, encore moins réduire ou ramener le mythe à une simple manifestation instinctive. Le réduire ainsi conférerait une autorité à la tradition qui, elle, figerait la communauté africaine dans un immobilisme fait de comportements répétitifs. Le mythe constitue donc un terreau à partir duquel il faut philosopher pour atteindre la vérité. Comme le dit Mono Ndjana : « *De la sorte, ce sont nos discours qui sont philosophiques, non pas les mythes qui n'en sont que l'objet primordial* »<sup>352</sup>. A partir de ces propos, il est évident que le mythe a un contenu philosophique qui est latent, c'est-à-dire, une sagesse qui serait encore enveloppée dont il convient de décrypter au travers des analyses. Si les mythes constituent la philosophie au sens large du terme, il importe de récolter cette littérature avant qu'elle ne soit oubliée ou qu'elle ne dégénère. Le mythe a une double valeur conservatoire : entériner l'ordre établi, et opératoire : puisqu'il est à la fois parole, récit, norme, et affrontement total. Voilà pourquoi, il est nécessaire de décrypter les différents mythes africains pour enfin dégager un discours rationnel. Certains de ces mythes constituent le socle sur lequel se fondent de véritables bases métaphysiques de la pensée africaine. Ce qui fera l'objet de notre analyse dans la suite du travail.

---

<sup>352</sup> Hubert Mono Ndjana, *Op. Cit.*, P. 181.

## CHAPITRE VI

### LA PENSEE AFRICAINE ET SES BASES METAPHYSIQUES

Rencontrant la science dans la quête de la vérité, les mythes africains doivent être pris au sérieux à travers la pensée symbolique africaine dont les philosophes ont à tirer un grand enseignement d'intérêt. Contrairement aux sociétés occidentales où la connaissance est véhiculée à travers des courants de pensée épistémologiques qui, eux-mêmes, s'arriment au rythme des avancées scientifiques, la connaissance africaine est arrimée à la pensée maâtiste, en tant que principe de l'ordre et de l'harmonie. Voilà pourquoi, l'on a l'impression de tourner en rond avec l'expression des mythes. Précisément, dans ce chapitre, nous nous attèlerons à dégager la valeur de la pensée négro-africaine à partir de l'analyse des concepts métaphysiques qui sont liés à sa culture. Car, il est clair que les philosophies, parce qu'issues des cultures, sont chargées d'interpréter et de transformer lesdites cultures dont elles se nourrissent. Et sans aucun complexe, le retour aux sources doit se faire dans un esprit de symbiose, caractérisant la pensée négro-africaine qui, en redéfinissant les concepts dans son ontologie, nous permettra de dégager une approche différente des notions métaphysiques. En effet, le point de départ d'une ontologie est la manière d'appréhender le concept, ou la philosophie de l'être par l'intelligence, surtout dans un monde où la diversité culturelle est une réalité. Mais, généralement, l'appréhension du concept d'être se fait à travers deux attitudes principales : « *l'une qui implique une image matérielle, l'autre qui est une affirmation intellectuelle* »<sup>353</sup>.

C'est dire que le concept d'Être s'exprime, soit, à travers une représentation par intuition intellectuelle de ce qui est, soit alors par expérience sensible à travers les organes sensoriels qui sentent sa manifestation comme entité extérieure. A cet effet, pour l'auteur : « *cet être est à la fois l'objet de notre pensée et le sujet de notre pensée. Il est à la fois le sujet de la proposition et l'objet de mes pensées et il est en même temps nous-mêmes en tant que voyant l'être* »<sup>354</sup>. A partir de cette affirmation, il se dégage que dans l'expression de l'être, il y a des choses qui sont inscrites dans l'ordre du connaissable, parce que formulées dans la pensée, et d'autres qui relèvent du connu, car, étant déjà formulées. C'est dans cette

---

<sup>353</sup> Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1968, P. 85.

<sup>354</sup> *Idem*.

perspective que le penseur Rwandais le confirme lorsqu'il laisse entendre que « *tout existant est de quelque manière connaissable. Or, le connu est celui dont l'essence est formulée* »<sup>355</sup>. Dans la pensée négro-africaine, le concept d'être, en tant qu'être ne s'appréhende pas dans une chose particulière, encore moins dans un individu particulier. Il est plutôt appréhendé comme un être dans toute existence, car ici, les diverses substances sont en interaction, où elles sont unies aux autres sans pour autant qu'elles n'existent pas en soi. Ici, rien n'est totalement isolé sans aucun rapport avec le tout, ce qui traduit ainsi l'interpénétration réelle des choses. Selon cette pensée, l'esprit est impliqué dans la matière dont il se charge d'expliquer. Comme le souligne Ernest Menyomo : « *Dans la pensée négro-africaine, la matière fait corps avec l'esprit. Il n'y a pas de matière qui ne suppose un esprit comme origine. Et de la même manière l'esprit sans matière n'a aucune forme* »<sup>356</sup>.

On comprend donc bien que la pensée de cet auteur entre en opposition avec celle de René Descartes, pour qui, l'esprit est distinct du corps et par ce fait, n'a pas de rapport avec lui. Car, pour Descartes : « *Le propre et la nature des substances est de s'exclure mutuellement* »<sup>357</sup>. Mais, dans la pensée occidentale à travers celle de Descartes, il se dégage beaucoup de paradoxes qui se dévoilent au sujet de ces deux substances dont il prétend marquer une différence étanche. Pour lui, l'homme se définit spécifiquement et principalement par et dans son esprit qui serait supérieur au corps, réduit à la simple étendue, ne disposant d'aucune faculté pensante. Pour Descartes, le corps ne saurait, ni penser, ni se penser. Ce qui relève plutôt de l'esprit qui est capable de penser. Il est même allé plus loin en niant l'existence de son propre corps<sup>358</sup>. Or, dans la langue grecque, les notions de « *psychè* » et de « *noûs* » renvoient certes, à la dimension spirituelle ou psychique de l'homme, mais, elles ne sauraient s'opposer totalement au sensible. Car, elles relèvent à coup sûr du domaine de la raison et de la pensée théorique, mais, sont liées au corps dont elles ne peuvent totalement se détacher. C'est donc dire que l'esprit ainsi désigné apparaît comme une substance qui reste tout de même lié à la réalité corporelle qui en est la manifestation.

Au plan ontologique, l'être chez le négro-africain, c'est l'englobant conceptuel de toute chose exprimée par son idée. Il inclut en effet, l'essence et l'existence en même temps, même

---

<sup>355</sup> Alexis Kagamé, *Philosophie bantou comparée*, P. 252.

<sup>356</sup> Ernest Menyomo, *Les bases métaphysiques de la pensée négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2010, P. 125.

<sup>357</sup> René Descartes, *Quatrièmes Réponses des Œuvres et Lettres*, Edition du 4<sup>e</sup> trimestre, Paris, Gallimard, 1978, P. 447.

<sup>358</sup> « *Je nie absolument que je sois un corps* », *Cinquièmes Réponses, idem*, P. 479.

si la nature de l'essence ainsi que celle de l'existence, telles qu'elles se présentent à l'intelligence humaine est intelligible. Par conséquent, l'être n'est pas une simple entité singulière, il n'a donc pas d'essence déterminée. C'est plutôt, un englobant. C'est dans ce sens que Stanislas Breton a affirmé que « *l'idée d'être est ambiguë et elle ne peut pas ne pas l'être, parce qu'en elle, se croisent les deux rapports de l'être à notre être et de notre être à l'être* »<sup>359</sup>. Il ressort de cette assertion que l'être, en tant qu'idée conceptuelle de tout ce qui est, n'est pas une notion simple qui fait acte d'une simple appréhension, mais, il est une notion qui requiert une réflexion assez minutieuse afin de découvrir et dégager son intelligibilité. Car, en se situant au niveau de la connaissance de l'être, il convient de savoir que le simple fait de dire « *être* » implique au plan conceptuel, l'existence de quelque chose qui traduit un « *déjà-là* » qui est de surcroît, connaissable. Ce « *déjà-là* », est la manifestation concrète de son acte d'être. Mais, il faut tout de même reconnaître que certaines entités, malgré leur acte d'être font souvent buter notre intelligence face à leur connaissance ontologique. Et il revient donc à la philosophie de clarifier leur compréhension. Comme le dit fort à propos Grenet : « *Le premier travail par lequel la philosophie a débuté et par lequel elle devait débiter fut de reconnaître que les êtres ne sont pas simples, mais complexes, et de discerner les principes qui les composent* »<sup>360</sup>.

## **I- Le concept d'être dans l'ontologie africaine**

Parler de l'ontologie africaine suppose poser le problème de la raison pensante par l'universalité du concept d'être. Et à cet effet, l'on pourrait se poser quelques questions : la raison est-elle universelle comme raison pensante de l'être ? Pourrions-nous affirmer qu'il y a pluralité de raisons pensantes en tant que recherche d'une seule vérité universelle ? Pourrions-nous dire qu'il y a plusieurs vérités universelles ? Ces quelques interrogations posent ainsi le problème de la dialectique de l'Un et du Multiple. C'est également la problématique de la raison unifiée et de la raison diversifiée qui est ainsi soulevée, suite aux mésententes sur la conception de l'être et son appréhension par la faculté de la raison pensante. Ce qui nous situe dans le domaine de la complexité. Pour Williams James, du moment où, l'homme, à un moment donné de l'existence se pose des questions sur son moi et sur son monde, il y a en lui, une sorte de transcendance et de dépassement des réalités physiques. Pour lui : « *ce n'est pas*

---

<sup>359</sup> Stanislas Breton, *Approche phénoménologique de l'idée d'être*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1959, P. 166.

<sup>360</sup> Grenet, *L'ontologie*, 11<sup>e</sup> édition, Paris, Beauchesne, 1959, P. 22.

*seulement l'existence en soi de l'être qui est mystérieuse, mais aussi l'existence de telle chose particulière »<sup>361</sup>.*

Ainsi, cette complexité soulevée dans la conception et l'appréhension de l'être fait appel au pluralisme de la raison pensante, détrônant ainsi la raison unifiée. Et c'est justement là tout le débat au cœur de la pensée négro-africaine, qui se situe dans une ontologie où tout est lié, car, le principe qui anime toutes les autres substances les unit et les rassemble dans une sorte de communauté. Comme le précise Ernest Menyomo : « *La force vitale, principe unique mais qui se manifeste dans chaque substance, unit toutes les choses, les rassemble en une même communauté.* »<sup>362</sup> Dans cette logique, les réalités vivantes, disposant de l'énergie, peuvent s'assembler avec celles inertes, les forces naturelles et celles surnaturelles se ressemblent également, surtout lorsqu'on sait que ces dernières sont la continuation des premières. Mais, on sait très bien que dans l'ontologie africaine, la substance dispose d'une énergie qui la fait se mouvoir dans un corps visible. Cette énergie contenue dans chaque substance démontre que l'ontologie négro-africaine est principalement dynamique ; l'appréhension de l'être est une perspective énergétique, il est force vitaliste. Mais, la nuance à faire ici est que la « *force vitale* » n'est pas une catégorie de l'être, encore moins une substance première, elle n'est qu'un principe à travers les différentes manifestations de l'être. La substance dans la métaphysique occidentale est une entité existante par-soi, y compris les êtres animés et les êtres inanimés. Or, dans l'ontologie africaine, seuls les êtres animés sont doués de mouvement dans la mesure où ils naissent, grandissent, vieillissent et meurent. Ici, la substance est liée à l'idée de « *force énergétique* ».

Pour le Révérend père Placide Tempels : « *la conception de l'être fait entrer dans ses catégories la notion du dynamisme vitaliste comme catégorie fondamentale de l'être. L'être sera alors chez les Africains le support de la force et du changement* »<sup>363</sup>. Tempels se focalisant sur la tribu bantoue, généralise une vision d'un peuple particulier, et pense que dans les conceptions africaines, tous les êtres, sont des forces, que l'être-créeur, qui est lui-même, force, les a mis au service d'une force fondamentale de la nature qu'est l'homme. En ce sens, pense-t-il, l'ontologie négro-africaine est essentiellement dynamique, puisque l'être est fondamentalement être énergétique au sens vitaliste. Aussi, ajoute-t-il : « *les quelques aspects*

---

<sup>361</sup> James, Williams, *Introduction à la philosophie*, Paris, Marcel Rivière, 1926, P. 49.

<sup>362</sup> Ernest, Menyomo, *Op. Cit.*, P. 26.

<sup>363</sup> Placide Tempels, *Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, P. 34.

*du comportement bantou font voir déjà que l'idée maîtresse de sa pensée est celle de la puissance vitale, dont Dieu est source* »<sup>364</sup>. Ici, l'ontologie bantoue, d'après lui, est dynamique dans la mesure où, dans l'être, il y a un support de force qui définit le changement dans l'être. Mais, dire que le principe qui est à l'origine de ce changement dans l'être, est une particularité de l'ontologie bantoue, n'est pas voir la réalité en face. Car, le devenir est devenir même de l'être qui se trouve aussi dans la métaphysique occidentale. L'être est ce qui devient, ce qui est passif au changement.

Aussi, l'être n'est pas force, mais il subit l'idée d'une force en ce sens que le devenir de l'être ne dépend pas de sa volonté. Ce dernier est un attribut de l'être réel pour tout métaphysicien, car, si le devenir implique le changement, Ferdinand Steenberghen nous dit qu'il « *est une modification par laquelle une même substance se transforme, lui procure une perfection nouvelle en le mettant en relation avec d'autres êtres finis* »<sup>365</sup>. C'est dire que le changement serait le devenir de l'être comme l'une de ses propriétés fondamentales qui ne saurait être connu que dans l'être ontologique de la métaphysique négro-africaine, mais est aussi la même propriété de l'être dans la métaphysique occidentale. L'être, étant présent dans ces deux formes de métaphysique, il ne saurait donc être « *statique* » dans l'ontologie occidentale et « *dynamique* » dans celle africaine. Pour qu'une entité soit dotée de la force vitale, il lui faut se doter des capacités de se mouvoir toute seule, être capable de participer ainsi à la loi de l'action, en tant qu'un des principes constitutifs du devenir de l'être. Et Steenberghen affirme que « *l'interprétation métaphysique de l'activité a pour objet de rattacher l'activité à l'être, d'expliquer l'activité comme modalité de l'être* »<sup>366</sup>.

En analysant l'ontologie africaine, il ne se dégage pas un principe vital à travers les réalités inertes qui n'ont pas la capacité de se mouvoir par elles-mêmes, du fait que le mouvement qui se manifeste dans l'être est aussi le principe qui l'anime. De là, il se dégage que dans la métaphysique africaine, seuls les humains, les animaux et les végétaux constituent des êtres animés. Voilà pourquoi, il y a une certaine symbiose, mieux, une solidarité certaine entre eux. C'est ce qu'affirme Menyomo, pour qui, « *La doctrine négro-africaine déclare l'étroite parenté ou solidarité entre l'homme et le monde qui l'entoure, y compris évidemment*

---

<sup>364</sup> *Ibid*, P. 32.

<sup>365</sup> Ferdinand Steenberghen, *L'ontologie*, Louvain, cours de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1966, P. 109.

<sup>366</sup> *Ibid*, P. 114.

*les plantes et les animaux qu'il faudrait bien observer* »<sup>367</sup>. C'est dire que l'ontologie africaine dégage une certaine continuité ou alors, une communauté de nature, entre le végétal, l'animal et l'homme. Tous partagent une même réalité ; ils ont en commun, l'existence, mieux, la vie et sont tous dotés de l'énergie vitale. Ce sont des êtres animés. C'est sans doute ce qui pousse certains chercheurs à dire que les animaux, tout comme les végétaux disposeraient d'un langage dont les personnes initiées pourraient décoder le contenu. Or, cette conception des choses entre en contradiction de la conception cartésienne des animaux qui, pour lui, constituent de purs automates. La conception que Descartes fait sur la distinction entre l'homme et l'animal, résulte de l'opposition qu'il établissait entre le corps et l'âme. Car, déclarait-il : « *Mais il n'y a rien de contenu dans le concept du corps de ce qui appartient à l'esprit, et réciproquement dans le concept de l'esprit rien n'est compris de ce qui appartient au corps.* »<sup>368</sup> Cette posture ne saurait être la même partout, surtout lorsqu'on sait que la réalité, telle qu'elle apparaît, se présente composée, complexe et non simple. D'après la pensée africaine, il y a une certaine parenté entre les substances qui permet leur combinaison. Une telle idée signifie que l'être est ce qui est par rapport aux autres qui constituent des « étants ». Ce qui traduit par le même fait, un système de « *vases communicants* ». C'est dans cette perspective que Robert Ndébi Biya laisse entendre que « *La pensée africaine postule que tous les éléments de l'univers sont solidaires et sont traversés par la même énergie, la même force qui fait que tout communique avec tout, animant l'univers tout entier.* »<sup>369</sup>

Cette forme d'appréhension du réel a permis une cohabitation pacifique et harmonieuse entre les différents éléments de la nature, qu'aucune menace, ou violence, n'était envisageable. On ne pouvait donc pas systématiser la destruction des espèces, comme cela a été orchestré avec l'avènement de la civilisation industrielle, qui, ayant atteint un stade d'inquiétude avancée sur l'équilibre des écosystèmes, promeut aujourd'hui toutes les politiques de protection de la nature, mieux de l'environnement. N'est-ce pas là, une preuve palpable de la grande vision que le monde négro-africain a toujours eue ? Le dire, ne signifie pas pour autant rejeter en bloc, tout ce que la civilisation technoscientifique a produit, surtout qu'elle regorge dans sa fonctionnalité, de nombreuses réalisations qui font avancer le monde en le révolutionnant. De là, nous pouvons nous poser la question de savoir : comment envisager l'évolution technoscientifique tout en pacifiant l'existence humaine et en

<sup>367</sup> Ernest Menyomo, *Op. Cit.*, P. 38.

<sup>368</sup> René Descartes, *Quatrièmes Réponses*, P. 444.

<sup>369</sup> Robert Ndébi Biya, *L'être comme génération...*, P. 133.

consolidant par-là, les liens sociétaux, sans oublier les équilibres environnementaux dont l'homme d'aujourd'hui et surtout celui de demain ont le plus besoin, afin d'assurer leur survie et leur bonheur ? Nous nous retrouvons là au cœur de la problématique de l'interdisciplinarité qui doit nous proposer des pistes d'analyse pour résoudre les différents problèmes auxquels, l'humanité fait face à l'heure actuelle. Cette interdisciplinarité est donc en marge de toute théorie se fondant sur les principes de distinction, d'opposition, d'autonomie conduisant à l'isolement entre les différentes substances ou composantes de la nature. C'est également là, la manifestation d'une cohabitation entre les espèces, les cultures et les races. Cette posture est aux antipodes de toute démarche isolationniste entreprise et entretenue dans le système capitaliste, marquant de ce fait, un certain individualisme. Cette théorie interdisciplinaire met en face un dialogue entre la science et la philosophie ; entre les différentes disciplines scientifiques ; entre les réalités visibles et invisibles ; entre le rationnel et l'irrationnel. Aujourd'hui, la rencontre entre les différentes cultures et civilisations permet un croisement des rationalités, mieux une pluralité de valeurs qui constituent le fond du nouvel humanisme. Un humanisme basé sur la compréhension et le respect de l'autre, par la différence de sa pensée. L'être, se révélant à la fois, comme statique et dynamique, il convient tout de même de relever qu'il est également dépassement de soi. Il est donc question de se démarquer de l'ontique vers l'ontologie où l'être de l'homme éprouve son authenticité dans l'appréhension de l'être en tant qu'être dans la quête de la vérité.

L'homme reste berger de l'être, il doit se situer dans la présence même de l'être dans la mesure où il demeure le creuset qui donne sens à la transcendance et grâce à qui, la transcendance reste une interrogation. Car, il est évident que tout prend sens à partir de l'être et c'est de lui que tout vient. Et c'est donc cette pensée de l'être en tant que pensée méditante qui est la philosophie. Parlant donc de la pensée africaine, Mbog Bassong précise que

*La théorie africaine du Réel élucide en effet l'ordre et la connaissance des choses, de la réalité invisible à la réalité visible. La vérité n'est pas révélée. Elle est de l'ordre des raisons en quête du savoir, de l'observation de la nature et de ses lois. C'est un savoir pratique, critique, ordonné, qui débouche sur la dialectique de l'Un et du Multiple, de l'espace-temps, de l'Etre et du Néant.*<sup>370</sup>

C'est dire que l'africanisme ontologique permet d'appréhender l'Etre dans sa totalité tout en examinant par-là, la question du rapport à soi, et du rapport à l'autre. Il induit une

---

<sup>370</sup> Mbog Bassong, *Op. Cit.*, P. 71.

philosophie de l'invisible où la connaissance intuitive libère ainsi l'esprit du dogmatisme rationaliste, se focalisant davantage sur des faits visibles, observables et donc, expérimentables. Or, en observant les faits considérés comme irrationnels par l'entendement rationaliste, scientifique et positiviste, il se dégage du point de vue de la philosophie de l'esprit, une rationalité, du reste, poétique, mais qui se trouve ainsi à l'œuvre dans tout esprit humain. Voilà pourquoi les mythes cosmologiques africains nous permettent de décrypter les réalités du monde visible. D'après Mbog Bassong

*Si, en effet, la physique renvoie aux lois de la nature, et donc à ce qu'il y a, le mythe lui rend compte, en dernière analyse, de l'arrière-plan de toutes nos croyances communes et, par conséquent, de notre langage qui les exprime (...) Ici, c'est l'esprit qui raisonne avec son expérience de la connaissance. Or nous le savons tous, cette expérience dépasse notre entendement sensible et son énonciation linéaire (...) les mythes et les intuitions métaphysique et religieuse ne s'opposent pas forcément à la science, en particulier à la cosmologie que maîtrisent les Kamit Négro-égyptiens ou Négro-africains.<sup>371</sup>*

Il est donc question de comprendre que nous avons intérêt à nous réapproprier ce que l'auteur appelle «*les ressorts cognitifs de cette philosophie dont la portée rationnelle véhicule l'humanisme ancestral au cœur d'une hospitalité légendaire restée, contre toute attente, inégalée dans l'histoire des civilisations dominantes.*»<sup>372</sup> Il est impératif que les Africains se mettent à l'école de la sagesse traditionnelle, pas au sens de ressasser tout ce qu'elle regorge comme prouesses, mais de réexaminer de fond en comble toute la philosophie y déployée afin de maîtriser les principes ontologique, épistémologique, éthique et téléologique régulateurs de la nature, pour aussi savoir la Vérité générale qui s'inscrit donc dans l'ordre dynamique de l'Univers. Car, pour le penseur camerounais, la sagesse africaine

*recherche les voies d'accession à l'Être (l'ontologie), à la Vérité rationnelle (épistémologie) et à la norme d'action (éthique). Au vrai, la philosophie aboutit, le plus souvent, à la conclusion prévisible que la logique discursive ne peut épuiser l'Être (l'idée, le noumène...), la vérité, la morale. Aussi la sagesse prend-elle une forme symbolique, métaphysique, avec cette ambition « cachée » de pénétrer l'essence de la réalité et de dépasser, ce faisant, l'énoncé rationnel souvent insatisfaisant, car linéaire.<sup>373</sup>*

<sup>371</sup> Mbog Bassong, *Les fondements de la philosophie africaine*, Québec, Kiyikaat, 2014, Pp. 12-13.

<sup>372</sup> *Ibid*, P. 9. L'auteur définit les ressorts cognitifs comme étant les fondements normatifs de la pensée qui donnent sens à la connaissance rationnelle (philosophie, science) selon les procédures méthodologiques identifiables.

<sup>373</sup> *Ibid*, P. 8.

Il faut que les savoirs africains retrouvent leurs lettres de noblesse, perdues dans la rencontre avec la culture occidentale. Notre destin a ainsi été perturbé à la suite d'une dialectique « *Maître-Esclave* ». C'est ainsi que les Africains modernes n'ont plus conscience de leur modèle de création qui, pourtant, est conforme à la loi du cosmos, malgré la régression de la pensée ainsi que de la science traditionnelle. Aujourd'hui, l'Afrique présente un spectacle désolant qui manifeste les errances morale, spirituelle, religieuse, scientifique et culturelle à travers des comportements paradoxaux. Cette situation désolante est la conséquence logique de l'aliénation culturelle dont elle est victime. Sa « *déconnexion* » des principes qui régissent l'Univers, et son allégeance au modèle cartésien de la science, mieux à l'universalisme européen avec ses modèles religieux, sociaux et culturels, incapables de lui permettre de décrypter toute la valeur dont regorge sa culture, sont autant d'éléments justificatifs. Des considérations exogènes, venues d'horizons initiatique, éducatif, et religieux différents ont réussi à ébranler l'ancien dispositif de contrôle et de fonctionnement du pouvoir spirituel et intellectuel. Or, pour mieux comprendre l'Être, il faut nécessairement l'exprimer dans un langage, le situer dans le temps et l'espace et surtout dans un milieu culturel. C'est ce que le penseur affirme : « *D'une certaine façon en effet, le territoire de l'être n'est pas autre chose que la culture, et donc aussi les cultures particulières.* »<sup>374</sup>

Il nous faut donc nous armer de la science en nous reconvertissant avec les acquis, tant de la culture occidentale que de la culture africaine. Et pour cela, les Africains doivent se libérer au préalable des paradigmes dominants dans certains des aspects enseignés aujourd'hui, c'est-à-dire, se « *décoloniser* » et par la suite, élaborer de nouveaux paradigmes qui présentent des aspects conciliateurs entre différentes cultures. Car, l'universel tant proclamé n'est que l'ensemble des particularismes qui doivent le construire. Un peuple qui ne produit pas ou ne diffuse pas ses propres connaissances est appelé à mourir, comme le dit si fort à propos Serges Latouche : « *L'impérialisme culturel est une invasion qui asphyxie et détruit la culture réceptive. Ce processus aboutit à une dépossession : la culture envahie ne se saisit plus elle-même à travers ses propres catégories, mais à travers celles de l'autre* »<sup>375</sup>.

C'est la même situation que décrivait le philosophe camerounais Ebénézer Njoh Mouellé, parlant de « *l'homme critique* » qui est un être « *dépersonnalisé* », ayant perdu ses

---

<sup>374</sup> Heyer, dans la préface de l'ouvrage de Robert Ndébi Biya, *Op. Cit.*, P. 10.

<sup>375</sup> Serges Latouche, « L'approche culturelle : le site et la niche » in *Critique de la raison économique*, Paris, L'Harmattan, 1999, P. 66.

repères culturels, étant à « *mi-chemin* », balancé entre le traditionalisme et le modernisme, sans pour autant que cette ambivalence soit mauvaise en soi. Elle le devient, du moment où cet homme tourne carrément le dos à ses valeurs traditionnelles pour adopter ou épouser celles de l'autre qu'il considère comme modèles, et partant supérieures. Il va donc vivre avec ses origines naturelles, mais arborer la peau de l'autre qui cherche à tout prix, voire à tous les prix à reproduire, sans devenir. Il faut que les Africains cessent d'avoir la « *tutelle intellectuelle* » étrangère sur leur propre histoire. Ils doivent de ce fait, reconstruire et redéfinir les lieux de leur défaite face à l'impérialisme occidental dont les causes se situent aux niveaux religieux ou spirituel ; scientifique ou éducatif et dans les institutions. C'est donc dire que toute la culture africaine a été galvaudée au profit de l'autre qui a imposé à toute l'humanité, ses modes de pensée. Et pour réussir dans cette entreprise, l'Occident a utilisé toutes les méthodes, tant dissuasive que persuasive. Allant de l'éducation, l'évangélisation à la coercition ; question d'assujettir les peuples dominés qui devaient se plier à ses exigences en assimilant tous ses enseignements. Il n'y a qu'à observer aussi toutes les batteries mises en marche pour discréditer la plupart des œuvres produites visant à promouvoir et valoriser la culture africaine dans plusieurs domaines de compétence. Et pour le penseur camerounais : « *Malheureusement, la terre africaine reste dépendante des prétentions débordantes du mode d'être du cartésianisme. L'école, la religion, l'administration, les institutions, tout y passe.* »<sup>376</sup>

Il est plus qu'urgent de réhabiliter nos savoirs ancestraux restés longtemps marginalisés pour des raisons de colonisation culturelle. Il est prouvé que la raison n'a jamais quitté la terre africaine. En faisant écho à un principe d'ordre universel qui serait indépassable par la rationalité humaine, la pensée africaine a formalisé un mode d'accès à son ontologie et sur le plan organisationnel des différents phénomènes de la création. Il est question de refonder une nouvelle théorie épistémologique qui devrait viser l'essor, le salut de l'Afrique et de l'humanité tout entière. Ce qui a fait et continue de faire défaut, c'est que le savoir africain dans l'expression métaphysique, représente un parcours initiatique dans la maîtrise de son Être vécu de façon intuitive, mais reste incontrôlé rationnellement, philosophiquement et même scientifiquement, lorsqu'on se situe en dehors des canons de la rationalité africaine. A y regarder de près, il se dégage que la philosophie africaine est davantage une sagesse qui oscille entre la science et la philosophie. Elle est fondée sur la cosmologie, laquelle tire ses

---

<sup>376</sup> Mbog Bassong, *Les fondements de la philosophie africaine*, P. 24.

origines des mythes. Et les mythes africains sont conformes à la réalité et ainsi à la vérité scientifique. Ils disent l'essentiel de la vérité. Car, pour l'Africain, il y a bel et bien des liens étroits tissés entre la nature et la culture ; entre l'homme et son environnement. C'est pourquoi, pour Mbog Bassong : « *il est souhaitable de savoir ce qu'est la Vérité générale inscrite dans l'ordre dynamique de l'Univers, somme toute indépassable par la rationalité humaine. Il s'agit par conséquent, d'organiser cette rationalité humaine en la rendant conforme à cette vérité* »<sup>377</sup>.

Cet ordre dynamique de l'Univers intègre à la fois, le sensible et le rationnel, et il s'exprime sous la forme du symbolisme. Ainsi, l'ontologie africaine induit une philosophie de l'invisible où la connaissance intuitive libère l'esprit. Et c'est alors que l'Être sera appréhendé dans toute sa totalité, en tant que source originelle de toute existence. L'homme africain reconnaît un accroissement de l'Être ainsi que toutes ses influences ontologiques. C'est pourquoi, il tient compte des lois générales qui régissent la nature intime des êtres. Cette nature intime des êtres n'est pas perçue physiquement, mieux, n'est pas observable par les sens humains. Il faut plutôt une certaine initiation pour pouvoir les appréhender. Dans ce sens, l'initiation n'est rien d'autre que l'apaisement de la raison dans la compréhension. Elle s'intéresse à l'ontologie et à l'épistémologie. C'est une forme de science, mieux, une forme de rationalité scientifique du moment où elle comporte une méthode analysant la connaissance objective de ce qui existe, mais vise tout de même la vérité. Elle apparaît comme un mode de contact métaphysique, de façon intuitive avec le réel. L'enjeu de la science étant de connaître le visible et l'invisible, les Africains ont organisé leurs savoirs dans l'ordre de l'Univers indépassable.

Cela dit, l'Africain formalise sa pensée. Avec l'idée que tous les éléments de l'Univers sont interconnectés grâce à la même énergie, et communiquant entre eux, il va sans dire que la méthode initiatique, en tant que processus conduisant à la plénitude de l'Être ne concerne pas uniquement l'individu singulier, mais mobilise tout le groupe qui prend ainsi sa destinée en charge pour permettre la continuité de l'Être dans le cadre de la succession des générations. Dans l'Antiquité africaine, l'initiation a été le point de départ dans la conception d'une science efficace, progressive et surtout responsable à travers ses techniques et ses savoirs déployés. Elle constituait une valeur symbolique, scientifique et éthique. Avec tous les

---

<sup>377</sup> *Ibid*, P.7.

phénomènes qui se sont produits dans l'histoire, occasionnant ainsi la coupure radicale avec le modèle ancestral africain, pourquoi ne pas réhabiliter cette instance de formation de l'homme intégral ? Face à cette interrogation, Robert Ndébi Biya ne manque pas de mots pour préciser que « *Le sort de la philosophie africaine est lié à la survie de la pensée non-africaine. La méthode, en pensée africaine, ne viendra pas du dehors. Ce ne sera jamais une méthode étrangère appliquée à la réalité africaine. Elle germera plutôt du terroir africain, riche de ses vertus propres, favorable à la vie de la plante philosophique africaine* »<sup>378</sup>.

Si nous sommes conscients des limites qui se dégagent sur le fonctionnement de la science moderne, si elle-même a pu émerger suite aux défaillances observées dans la science classique, alors, il nous semble judicieux et logique que l'essor de la science contemporaine devrait aussi se manifester, en tenant compte des dérivées observées de nos jours dans le déploiement de cette science moderne. La méthode simple, incapable de satisfaire toutes les angoisses existentielles de l'homme doit céder la place à la méthode complexe, même si nous savons tous les succès indéniables que la science moderne a connus sur le plan de la transformation de la matière. Nous savons avec Mbog Bassong que « *Les grandes avancées de la philosophie ont été produites à l'occasion des changements de paradigme scientifique. Celui de la science de la complexité offre désormais des arguments de nature à rendre compte de la méthode philosophique africaine et de sa pertinence* »<sup>379</sup>.

## **II- La philosophie africaine : une pensée de la science complexe**

Lorsqu'on examine le fonctionnement des substances de l'Être dans la pensée classique occidentale, il se dégage une distinction entre elles. Cette distinction ou séparation entre ces substances donne la primauté à l'âme, en tant que substance au-dessus du corps, disposant des potentialités ou qualités lui permettant de se mouvoir. Seule, l'âme est capable de penser, ce qui lui confère une certaine supériorité par rapport au corps, considéré par Platon comme une « *prison de l'âme* », l'empêchant de s'élever vers le « *Monde Intelligible* » pour pouvoir contempler les « *Idées éternelles* ». Voilà pourquoi, il faudra s'en écarter, du moins, en ce qui concerne l'exercice de l'ascèse.<sup>380</sup> C'est également la même idée défendue par Descartes qui démontre qu'il n'y a pas de rapport étroit entre la substance corps et la substance âme. Dans

---

<sup>378</sup> Robert Ndébi Biya, *L'être comme génération*, P. 45.

<sup>379</sup> Mbog, Bassong, *La méthode de la philosophie africaine*, P. 73.

<sup>380</sup> L'allégorie de la caverne illustre fort à propos cet exercice dans le *Livre VII de La République*.

les *Méditations métaphysiques*<sup>381</sup>, il y expose clairement cette distinction entre le corps et l'âme. Et cela est fonction de la conception anthropologique qui fait de l'homme un être essentiellement composé de deux instances ou substances dont l'une est matérielle et l'autre immatérielle.

Cependant, il est évident que les penseurs dualistes occidentaux ont connu des difficultés et l'embarras à expliquer la cohabitation et l'harmonie de deux substances aussi différentes et distinctes, ayant des vocations qui sont diamétralement opposées, pourtant réunies en l'homme vivant. Par exemple, pour Platon, l'union de l'âme et du corps est accidentelle à travers la « *théorie de la chute* ». Ce qui a pour conséquence, une certaine haine ou mépris du corps, qui a laissé penser que le corps, dans l'union des deux instances est une souillure de l'esprit et un « *tombeau pour l'âme* »<sup>382</sup>. A ce stade, le corps est considéré comme un simple objet de manipulation, rabaissé à la plus simple expression chosiste. C'est ce que démontre le penseur camerounais : « *L'opposition cartésienne du corps à l'âme, de la nature à la raison a pour aboutissement la théorie de l'animal-machine* »<sup>383</sup>.

Pour Descartes, l'âme peut vivre sans tenir compte des pesanteurs du corps sensible, parce qu'elle est une substance complète, spirituelle et immortelle. Elle est la lumière qui éclaire le corps. L'essence de l'âme ou du moi n'est que de penser, alors que l'essence du corps est l'étendue douée de mouvement. L'âme est cause du mouvement du corps de manière purement seconde, c'est uniquement dans sa relation avec le corps qu'elle le meut. Dans la perspective cartésienne, le corps revêt une connotation péjorative parce qu'il est le siège des sens qui sont susceptibles de nous tromper, et, par conséquent, ne peuvent pas nous donner des résultats fiables ou des connaissances certaines et vraies. C'est dans ce sens qu'il affirme que « *Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens ; or j'ai quelques fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés* »<sup>384</sup>.

Or, dans la pensée négro-africaine, toutes les substances de l'être humain participent dans son fonctionnement total et effectif. Ici, il y a union entre les différentes substances chez l'Africain qui les considère ainsi parentées. La matière corporelle est ce dont les choses sont

---

<sup>381</sup> Ouvrage paru en 1642.

<sup>382</sup> Terme emprunté à Platon.

<sup>383</sup> Ernest Menyomo, *Op. Cit.*, P. 38.

<sup>384</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, P. 30.

faites, y compris celles spirituelles. C'est pourquoi, les Africains doivent éviter d'escamoter, de nier ou même d'occulter désespérément, au nom du rationalisme cartésien, du moins, étriqué, ce qu'ils ont taxé de phénomènes « *irrationnels* ». Pour cet auteur, « *la parenté des substances constitue le comble de l'irrationalité chez Descartes* »<sup>385</sup>.

Pourtant, avec la métaphysique africaine, grâce à l'union des substances, certaines situations parues difficiles, voire insolubles par la science classique, ont pu trouver une explication assez approfondie par la pensée africaine. Il n'y a qu'à observer le cas de quelques maladies dites « *paranormales* » qui n'ont pas encore pu être guéries par les soins médicamenteux de la médecine cliniquement établie. Or, dans le cas de la médecine traditionnelle africaine qui, manipule les dimensions du monde visible et du monde invisible, certaines maladies sont traitées « *efficacement* »<sup>386</sup>. Mais, il faut noter que ces maladies apparaissent mystérieuses au médecin et à tous ceux qui n'imaginent pas que des forces invisibles puissent agir sur le monde visible. C'est pourquoi, nous pouvons dire à propos des problèmes philosophiques ou des sujets complexes, qu'il ne faut pas chercher, d'un acte unique, la vérité toute faite, plutôt, il est question d'utiliser une méthode holistique, faisant appel ou recours à plusieurs compétences, afin de cerner le réel dans sa totalité.

D'ailleurs, admettre l'existence du monde invisible et l'influence des forces occultes sur le monde visible, ne signifie pas faire preuve d'esprit illogique, encore moins irrationnel. C'est plutôt, la preuve du caractère inachevé des théories explicatives de notre raison. Pour donc comprendre certains phénomènes qui dépassent notre entendement, il faut faire preuve d'un rationalisme ouvert, puisque la raison, en tant qu'outil par lequel l'homme appréhende les choses, n'a pas réponse à tout et à tout moment. Il est donc temps de se mettre dans une posture d'ouverture. La philosophie et la science sont toutes animées par un même esprit, celui de dévoiler la vérité, laquelle les situe dans une perspective de progrès indéfini, puisque cette vérité n'est pas et ne saurait être acquise de façon définitive. Etant conscients de la difficulté d'appréhender le réel de façon totale, grâce à la seule faculté pensante, les Africains n'ont pas manqué d'invoquer d'autres compétences susceptibles d'apporter des éclairages sur certains phénomènes étranges qui gênent leur existence paisible. Devant chaque « *obstacle*

---

<sup>385</sup> Ernest Menyomo, *Op. Cit.*, P. 35.

<sup>386</sup> Certes, nous nous prononçons ici avec quelques réserves, du fait que nous ne disposons pas toujours tous les éléments scientifiques nous permettant de parler avec toute l'assurance et la certitude.

épistémologique »<sup>387</sup>, l'homme est appelé à envisager des possibilités pour pouvoir apporter des solutions adéquates aux différentes angoisses existentielles.

Or, relayer certains phénomènes ou faits qui ne sont pas toujours ou qui ne sont pas encore expliqués de façon scientifique<sup>388</sup> dans le registre de l'irrationnel est, manifester la faiblesse d'un esprit qui brille par une impatience devant la réalité qui reste et demeure dans une possibilité d'être analysée. C'est ce qui anime Bachelard lorsqu'il pense que la connaissance doit être ouverte. Elle n'est pas figée à la raison qui la complète et lui suggère de nouveaux horizons dans le processus de connaissance. C'est dire que l'ouverture des savoirs, avec le souci de les perfectionner, est liée à la structure même de l'esprit humain, que Bachelard décrit comme « *essentiellement une rectification du savoir un élargissement des cadres de la connaissance* »<sup>389</sup>. L'ouverture des savoirs est le signe marquant que la science ne se complaît plus dans le mythe, mieux dans l'illusion des certitudes absolues et éternitaires. La demande insistante d'une connaissance ouverte suppose que celle-ci soit à l'écoute des mutations faites au niveau de la pensée scientifique, et non aux évidences qui donneraient au savoir, l'illusion et la fausse impression d'être achevé. Sans ouverture d'esprit, une partie du réel échapperait à notre appréhension, et l'on aurait à cet effet, à faire à une connaissance partielle et même parcellaire.

La pensée négro-africaine confirmant que les objets de la nature que nous observons ont tous, un arrière-fond qui nous échappe, on ne saurait donc pour cela, se fier à un modèle unique comme seule voie d'explication sous peine d'être toujours confronté aux difficultés insurmontables, ou comme le dit Descartes, des « *questions insolubles* » auxquelles, il faut s'abstenir. Et pour pallier cette difficulté, il est judicieux de manifester toute l'humilité qui est une vertu cardinale, en tant qu'elle est une propédeutique au dialogue et surtout à la coopération entre la science et les autres domaines du savoir, surtout la métaphysique, sans négliger la religion. C'est ce que martèle Jean Rostand : « *Aucune vérité ne doit être préférée à toutes les vérités possibles* »<sup>390</sup>. Dans cette perspective, le savoir devient le produit complet d'une entreprise avec des recherches partenariales, où il n'y a, ni sous-estimation, ni même exclusion, mais, plutôt, acceptation réciproque, respect mutuel entre toutes les parties

---

<sup>387</sup> Terme emprunté à Gaston Bachelard.

<sup>388</sup> Et il faut bien préciser, la science telle qu'elle est appréhendée selon les canons de la rationalité occidentale, surtout qui fait la lecture de l'homme et de la nature dans une perspective binaire ou dualiste, qui, à terme, se projette dans un monisme étriqué.

<sup>389</sup> Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, P.U.F, 1992, P. 117.

<sup>390</sup> Jean Rostand, *Esquisse d'une histoire de la biologie*, P. 99.

prenantes. Mais, nous savons que cette posture collégiale et pluraliste est décevante du scientisme abusivement triomphant et dominant. Dans cette posture d'ouverture, l'homme développe une attitude lui permettant d'éviter les excès dont nous parlait Pascal, à savoir ; « *Exclure la raison, n'admettre que la raison* ».

La pensée négro-africaine, loin d'être originale, encore moins, authentique, déploie en son sein, une méthode assez efficace et pertinente dans la prise en charge du réel dans sa plénitude avec un souci ardent, celui de l'appréhender dans sa totalité. Face aux angoisses existentielles, auxquelles l'homme reste confronté, et qui échappent encore à la maîtrise de la science dite moderne, il y a une lueur d'espoir dans la posture que suggère cette forme de rationalité. Car, si l'homme continue de s'étonner devant les réalités dont il n'a pas la connaissance, c'est que la raison ne lui a pas encore procuré tout ce dont il a besoin pour reculer les bornes de son ignorance, jusqu'à la frontière de l'insaisissable. Voilà pourquoi, la raison est appelée à dialoguer avec les autres facultés, y compris avec son autre que certains ont désigné d'irrationnel. Pourtant, Edgar Morin pense que « *la raison se définit par le type de dialogue qu'elle entretient avec un monde extérieur qui lui résiste ; finalement, la vraie rationalité reconnaît l'irrationalité et dialogue avec l'irrationalisable* »<sup>391</sup>.

Lorsque nous parlons de la pensée philosophique africaine comme étant complexe, nous ne voulons pas dire qu'elle est d'essence complexe, encore moins dire que le monde lui-même aurait une essence complexe et non simple. Mais, il est plutôt question de démontrer que l'essence du monde reste parfois inconcevable, surtout, lorsque nous savons que l'origine du monde s'inscrit dans une logique d'antagonisme entre deux forces démiurgiques contraires. Et l'ontologie africaine admet même l'existence d'un Univers avant celui actuel, elle parle de l'apparition successive de la Matière primordiale et l'Œuf cosmique, lequel donnera naissance au cosmos, contenant des êtres minéraux, végétaux, animaux et enfin, l'homme. Pour mieux comprendre une telle pensée symbolique, il faut nécessairement faire recours à plusieurs sources d'analyse. La théorie de la complexité s'inscrit donc dans une dialectique permanente entre le principe d'ordre et du désordre ; entre le scientifique et le non-scientifique ; entre le simple et le complexe. Elle est un principe qui régule. Tout ce qui existe, n'est pas toujours maîtrisé par la science, et comme nous le disions plus haut, la raison qui juge certains phénomènes d'irrationnels, manifeste par-là même, son impuissance à

---

<sup>391</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1974, Pp. 155-156.

pouvoir tout expliquer. C'est la raison pour laquelle, elle a intérêt à dialoguer avec l'irrationnel qui est son moteur. Comme le dit cet auteur : « *Opposer rationnel et irrationnel nous apparaît particulièrement absurde, car nous ne jugeons irrationnel que ce dont nous ignorons encore les lois [...] L'univers de notre ignorance est effroyable, comparé à la plage étroite de nos connaissances* »<sup>392</sup>.

Cela veut tout simplement dire que l'irrationnel ne saurait entrer en contradiction catégorique avec le rationnel. Bien au contraire, ce qui est irrationnel par la raison à un moment donné, ne l'est pas forcément à un autre moment, surtout lorsque l'homme essaye de prendre en compte d'autres voies indispensables pour accéder à la connaissance du réel. D'ailleurs, nous pouvons nous poser ces questions : n'est-il pas irrationnel d'enfermer la raison dans des carcans fixistes et dogmatiques et la nourrir de haine et de mépris, comme l'ont fait les théoriciens de l'impérialisme métaphysique ? La philosophie de l'exclusion n'est-elle pas une pensée fermée en érigeant ses principes en norme universelle ? La rationalité qui ne dialogue pas avec l'autre ne crée-t-elle pas l'irrationnel ? Toutes ces interrogations nous plongent dans la problématique de la nature de la rationalité. Est-elle une ou plurielle ?<sup>393</sup> D'après Edgar Morin : « *la complexité scientifique, c'est la présence du non-scientifique dans le scientifique qui n'annule pas le scientifique mais au contraire lui permet de s'exprimer.* »<sup>394</sup> C'est dire que le rationnel, pour reprendre Hegel, ne se réalise qu'en s'opposant. Et pour progresser, il faut pouvoir affronter les « *obstacles épistémologiques* », les surmonter pour une meilleure compréhension. Donc, l'irrationnel, en tant que « *limite permanente à l'intelligibilité* » a rapport aux sciences et, il est ce sans quoi, le rationnel ne saurait être conforme à lui-même, ce sans quoi, le rationnel serait condamné à sombrer dans l'inertie et l'obscurantisme. L'irrationnel apparaît donc comme le moteur, la raison d'être du rationnel, le principe de possibilité de celui-ci.

A la lumière de ce qui précède, il semble évident que le rationnel n'existerait pas sans l'irrationnel. Il ne saurait de ce fait y avoir de rationnel en soi qui serait immuable, identique à soi, n'ayant besoin de rien d'autre qui lui permette d'exister. La raison n'a donc pas intérêt à abdiquer devant l'irrationnel : elle doit plutôt entrer en dialogue avec lui et se développer à

---

<sup>392</sup> Henri Laborit, « Les aventures de la raison dans la pensée et les sciences contemporaines », in *Le monde aujourd'hui*, 29-30 juillet 1984, P. XIII.

<sup>393</sup> Cette question est le titre de l'ouvrage des Actes du Colloque international organisé à Porto Novo, du 18 au 21 septembre 2002 « Rencontre des rationalités », dont le titre est *La rationalité, une ou plurielle ?* Paulin, Hountondji Jidenu, (Sld), Dakar, CODESRIA, 2007.

<sup>394</sup> Edgar Morin, *Op. Cit.*, P. 139.

son contact. C'est dans cette lancée que le penseur martèle que « *la vraie rationalité est profondément tolérante à l'égard des mystères. La fausse rationalité a toujours traité de « primitifs », d' « infantiles », de « pré-logiques » des populations où il y avait une complexité de pensée, pas seulement dans la technique, dans la connaissance de la nature mais dans les mythes.* »<sup>395</sup> Face à la complexité des faits auxquels l'homme est confronté dans la société, il est impératif de prôner un système ouvert. En analysant par exemple la rationalité mise en œuvre dans le déferlement exponentiel de la technoscience, Pius Ondoua affirme que « *La rationalité spécifique en jeu dans la puissance technoscientifique pose le problème de sa rationalité ou alors, de son irrationalité* »<sup>396</sup>. Plutôt que de s'en tenir exclusivement aux normes d'une certaine rationalité, et déclarer *ipso facto* tout ce qui serait contraire à ces normes d'irrationnel, il faudrait adapter la raison à ces nouveaux paradigmes afin d'appréhender des faits non encore élucidés rationnellement. Car, ce qui aurait été déclaré irrationnel hier, ne l'est plus forcément aujourd'hui, mais, au contraire, constitue le *summum* de la raison, à savoir, cette raison qui accepte comme explication rationnelle, des modèles comportant des éléments multiples et divers. La raison étant considérée comme le propre de l'homme et de l'humanité, elle porte en elle-même, son propre envers. Or, faire de la raison, la seule faculté, capable de fournir des connaissances à l'homme est une forme d'impérialisme de celle-ci sur les autres potentialités dont dispose l'homme, pouvant lui apporter des éclairages vis-à-vis des faits dont la raison n'a pas encore pu apporter des précisions. Comme le mentionne Dominique Janicaud : « *Il n'y a pas une essence de la rationalité qui s'étalerait dans l'histoire et conduirait à notre monde technicien.* »<sup>397</sup>

Au vu de ce qui précède, force est donc de constater qu'il n'y a pas de rationnel en soi, et réciproquement, il ne saurait y avoir d'irrationnel en soi, tout est rationalisable. Si le rationnel prend en compte l'irrationnel pour améliorer ses méthodes, et progresser, alors, les limites de l'irrationnel deviennent de plus en plus amoindries. Quelque chose n'est déclaré rationnel ou irrationnel que par rapport aux circonstances historiques. A cet effet, nous pouvons évoquer le changement d'attitude qui caractérise la pensée contemporaine, par rapport aux attitudes dites « *primitives* ». On assiste désormais là et de façon raisonnable, au déclin de tout réductionnisme de la part de la science dite moderne, au détriment de l'Absolu de la raison, considérée comme seule faculté capable de saisir le réel, dans un champ vaste et

---

<sup>395</sup> *Ibid*, P. 156.

<sup>396</sup> Pius Ondoua Olinga, *Existence et valeurs...* T. II, P. 176.

<sup>397</sup> Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, *Op. Cit.*, P. 27.

très complexe, qui exige dès lors, l'ouverture et la synergie dans un effort sempiternel. Le système d'ouverture et de synergie rejette toute pratique d'exclusion réciproque que la science classique a prônée entre le rationnel et l'irrationnel. Cette nouvelle approche sonne ainsi le glas au monologue, mieux au monisme épistémologique visé par la science instrumentale moderne ; elle consacre l'ère de la solidarité, de la synergie, de la collaboration, de la complémentarité. La multidimensionnalité de l'homme, la diversité de ses talents interdisent et abolissent l'approche uniangulaire de la connaissance. Toutes les facultés doivent coopérer. Ce qui est de plus en plus attendu de la science, c'est qu'elle ne soit plus absolue, qu'elle n'exprime plus un sentiment d'autosuffisance, une attitude impérialiste et ségrégationniste, mais plutôt, qu'elle manifeste la conscience de sa relativité et de sa collaboration dans la recherche collégiale, dans l'expression pluraliste et pluralisante de la vérité. Dans le nouveau contexte des mutations des savoirs, de la fédération des compétences, d'harmonisation des talents, la science aujourd'hui, doit adopter un nouveau statut, celui de se considérer et d'être une simple participante dans la quête permanente et perpétuelle de la connaissance, et dans l'expression de la vérité qui est complexe. Cette ouverture de la science accorde même le droit de cité à l'irrationalisme, du fait des limites du rationalisme. C'est dans cette perspective que Paul Feyerabend a pu dire : « *Une fois la science donnée, le rationnel ne peut être universel, et l'irrationnel ne peut être exclu* »<sup>398</sup>.

La saisie du réel étant complexe, du fait que ce dernier apparaît à la fois comme légalité et déviance, régularité et irrégularité ou même turbulence, normalité et paranormalité, la conscience de la complexité du réel apparaît aussi nécessaire. Sa nécessité est fonction du mystère inépuisable de la vie. La complexité de l'être et du mystère de la vie va s'adosser à une transcendance divine, en tant que source de la valeur de la vie et par conséquent, de la personne humaine. Dans ces conditions, il faut éviter d'amalgamer. Il est question d'admettre une science non dogmatique qui n'enfermerait pas le sujet dans un instrumentalisme, nourrissant l'illusion d'un déploiement translucide de la vérité et de l'être ; de même, il faut professer une foi qui ne ferait pas l'anathème à la science. L'existence est une tension croissante qui tend vers la pression du sens qui implique une quête permanente de compréhension de l'origine et de la destinée. Il faut donc éviter toute sorte de triomphalisme et mettre en lumière la nécessité du dialogue des cultures dans la quête permanente de la vérité, face à la pression du sens. Les problèmes actuels de l'homme étant pluriels, il faut

---

<sup>398</sup> Paul Feyerabend, *Contre la méthode...*, Op. Cit., P. 7.

promouvoir une forme de rationalité neuve qui est ouverte et intégrative. La philosophie est donc appelée à coopérer avec la science, la religion et les autres domaines du savoir. Le savant et le religieux par exemple, doivent faire chemin ensemble pour dire la vérité. Si tel n'est pas le cas, chacune de ces disciplines s'enfermera dans son domaine de compétence et s'arrogera unilatéralement le monopole de la vérité. Or, il convient de dire que c'est l'homme qui est au cœur de tout cela. Et Gaston Bachelard n'ira pas loin de cette logique lorsqu'il affirme : « *il faut désormais se placer au centre où l'esprit connaissant est déterminé par l'objet précis de la connaissance et où, en échange, il détermine avec plus de précisions son expérience. C'est précisément dans cette position centrale que la dialectique de la raison et de la technique trouve son efficacité* »<sup>399</sup>.

De cette affirmation, l'articulation de la philosophie et de la science s'avère indispensable dans un monde en proie aux vicissitudes auxquelles l'homme fait face. La science doit procurer au philosophe, les aptitudes à fonctionner suivant une méthode, tout comme la philosophie doit amener le scientifique à soumettre sa recherche à la rectification permanente, pour qu'il en sorte un savoir travaillé, ouvert à la dimension de l'interdisciplinarité. Comme réflexion centrée sur l'homme, réflexion profondément humanisante et humaniste, la philosophie enseigne à toutes les sciences dont elle est génitrice, à s'enraciner dans la vie, en poursuivant le vrai et le juste en vue du bien. Si elle est recherche de la sagesse, c'est bien dans le but de combler le vide préexistant, de corriger les imperfections, de promouvoir l'humanité dans sa multidimensionnalité. La science cognitivo-instrumentale considère l'homme aujourd'hui comme un objet de laboratoire. Or, la science d'aujourd'hui, avec le concours de la philosophie doit fonctionner dans la perspective humaniste afin de ne pas conduire par des dérapages, l'humanité à la dérive, à la catastrophe ou au péril. Socrate dans le *Théétète*, laisse entendre que savants et médecins reconnaissent tous, qu'il n'est pas possible de connaître la médecine sans connaître l'être humain. Et cette connaissance est nécessaire pour juger à chaque étape de la recherche, la valeur humaine des résultats auxquels on est parvenu. Cette remise en cause permanente aura pour effet bénéfique, de doubler le savoir du savoir-être, ou du moins, du souci très ajusté du confort de l'homme. C'est pourquoi, nous pouvons dire que l'existence de l'homme se déploie selon le sens, sens pris ici comme direction à suivre ; aussi comme signification ou orientation à donner.

---

<sup>399</sup> Gaston Bachelard, (1949), *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F, 12<sup>e</sup> édition, 1994, P. 4.

A cet effet, Pierre Meinrad Hebga pense que la philosophie consiste à « *donner sens à la vie et à donner vie au sens* ». C'est ainsi qu'il s'est évertué à examiner certains phénomènes qui causent beaucoup d'angoisses dans la vie de l'homme afin de lui permettre de se réaliser dans son milieu. Et sa culture pluridisciplinaire et multidimensionnelle a été un grand atout remarquable lui permettant d'étudier l'homme dans tous ses aspects, tant physique, intellectuel, psychologique que mystique. Il ne manque pas de prouver que la philosophie combine bien avec les autres sciences dans le but de trouver des solutions aux multiples maux qui jonchent l'humanité. En se basant par exemple sur les pensées de Plotin, de Saint Augustin, de Saint Thomas d'Aquin entre autres, il nous fait comprendre que « *foi et raison peuvent aller de pair* »<sup>400</sup>. Par-là, il démontre l'articulation entre la philosophie et la religion. Devant la complexité du réel et par rapport à la multidimensionnalité de l'être humain, il semble important que le recours à la transcendance soit fait. Ce recours à la transcendance, pour donner le sens en termes d'origine et de destination de la vie, peut évacuer l'athéisme germé par la raison architectonique et absolue, déployée dans le positivisme. Cette raison ne permet en aucun cas de saisir le déploiement total du réel.

Donc, plus qu'une métaphysique savante, ou qu'une spéculation, la religion a la puissance et le mérite de conduire l'homme au cœur même de la vérité. Et dans ce cas, le savant doit se renseigner auprès du religieux, et inversement, le religieux doit trouver des preuves, des illustrations auprès du savant. Pour Hebga, il est impossible pour la science d'éteindre la foi comme le prétendait le scientisme dogmatique qui se trouve sclérosé. L'existence étant une tension croissante vers la pression du sens, qui implique une quête permanente de compréhension de l'origine et la destinée, aussi, est-il illogique de récuser la foi au nom de la raison scientifique ou philosophique. Pour lui, comme pour certains autres hommes de science de renom : « *l'hypothèse Dieu n'est pas nécessairement à écarter au nom de la science ; ou plus précisément que la théorie évolutionniste n'est pas incompatible avec l'idée d'un Dieu créateur* »<sup>401</sup>.

Malheureusement, l'enfermement à l'intérieur d'une rationalité qui fonde la connaissance sur un monisme absolutiste de l'objet en érigeant sa méthodologie en modèle exclusiviste qui fait du positivisme le seul moyen valable pour toute science qui se veut fiable, nous comprenons très bien que la rationalité classique occidentale induit à travers le

---

<sup>400</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 141.

<sup>401</sup> *Idem*.

déploiement de la technoscience, une désacralisation, voire, une « détranscendantalisation »<sup>402</sup> du fonctionnement de l'univers et de la marche de l'histoire. C'est ce que Pius Ondoua exprime dans l'avant-propos de son ouvrage en ces termes :

*L'enfermement à l'intérieur d'une rationalité instrumentale absolutisée crée l'assomption idéologique de cette source de puissance, posée désormais en tant que condition transcendantale de la contre-puissance en vue de la libération, alors même que la nature arraisonnable et potentiellement déshumanisante de cette rationalité est connue, critiquée, remise en cause, au nom de la valeur absolue de l'Homme, de l'être humain que nous considérons comme d'essence divine.*<sup>403</sup>

La culture contemporaine sortant de l'usine de la technoscience est une culture de la « classe dominante », de l'élite intellectuelle, politique et surtout économique, et à dessein, c'est la culture de la domination qui phagocyte les valeurs traditionnelles. Et dans cet environnement, note Antoine Manga Bihina : « *L'univers de l'homme est vidé de toute éthique, de toute religiosité et de toute référence à la transcendance* »<sup>404</sup>. La technoscience dans son déploiement exponentiel dé-structure donc les cultures, en remettant en question, aux plans théorique et pratique, l'autorité de la tradition et ses garanties en dévaluant les différentes formes de langage avec lesquelles, cette tradition faisait corps, en jetant le doute sur les normes reçues, en relativisant toutes les croyances et valeurs. Voilà pourquoi, cette technoscience a besoin d'une réappropriation de l'éthique. Car, si la métaphysique et la religion sont la lumière de la science, l'éthique en est le sel. Et seule l'éthique peut humaniser la science en lui donnant un goût agréable, une saveur intéressante. Comme le dit Pius Ondoua : « *l'homme, auteur simultanément de l'ordre symbolique et de l'ordre technique, est un homme ontologiquement éthique et potentiellement humaniste, et par là, vecteur et orienteur de la production autant que de la croissance de la technoscience.* »<sup>405</sup>

Face à la raison dogmatique, absolutisée, instrumentale et même tyrannique<sup>406</sup>, une raison enfermée dans une logique de la puissance technoscientifique, où l'homme a le statut de « *l'Homme-Dieu* », il convient de relever que cette « *volonté de puissance* » de la raison entraîne inéluctablement un dérapage que Pius Ondoua, reprenant la pensée de Jean Marie

---

<sup>402</sup> Terme emprunté à Pius Ondoua.

<sup>403</sup> Pius, Ondoua, *Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, Op., Cit., P. 16.

<sup>404</sup> Antoine Manga Bihina, « La mondialisation : l'ouverture des technosciences et des perspectives pour une humanité de l'avenir », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Op., Cit.

<sup>405</sup> Pius Ondoua, cité par Jean Bertrand Amougou, « Existence et sens : plaidoyer pour une philosophie interculturelle et intercritique », in *Annales de la FALSH*, UYI, vol. 1, N° 5, Nouvelle série, 2<sup>e</sup> semestre, 2006, P. 103.

<sup>406</sup> Lire Jean Marie Benoist, *La tyrannie du logos*, Paris, Minuit, 1975.

Benoist, considère comme la « *déraison de la puissance* ». C'est pourquoi, pour soigner cette déraison et sortir d'elle, il importe de faire un dépassement, une dialectique de la raison univoque et puissante. Ce dépassement doit l'amener à fonctionner de façon plurielle, à la fois, dans l'axe éthique, l'axe de l'axiologie, de la normativité transcendante, en tant que voie pouvant permettre l'affirmation de l'humanisme authentique, où le pari de la raison engage l'humanité dans une aventure prometteuse, parce que bienfaisante, où les rêves de la raison, ayant renoncé à l'anti-raison, engrange une plus-value philanthropique ou humanistique. La nouvelle éducation scientifique doit ainsi liquider le dogmatisme et imprégner les esprits de la modestie, de l'humilité, de la souplesse, de l'honnêteté. Il convient d'adosser à la formation scientifique, une solide culture épistémologique par laquelle, les jeunes esprits possèdent des informations de base, utiles à la fois pour les orienter et pour inhiber ou même censurer les aventures ignorantes. La position intermédiaire entre le clos et l'ouvert, à la frontière du fini et de l'infini, du visible et de l'invisible est un atout majeur pour l'esprit humain d'être toujours inscrit comme un projet dynamique et progressif.

L'interdisciplinarité permet pour cela, de quitter des œillères du rationalisme uniangulaire impérialiste des perceptions de la raison, pour appréhender tout objet, le saisir à travers un pluralisme philosophique qui n'est rien d'autre que le dialogue des facultés et des différentes disciplines qu'elle fonde. Suite à la grande dissémination des différentes disciplines survenue dans l'histoire de la philosophie où chacune veut s'affirmer de manière autonome, Janvier Za'Abé n'a pas manqué de se demander : « *Que devient l'épistémologie dans cette perspective qui privilégie l'éclatement et la dissémination ?* »<sup>407</sup> Malgré cette dissémination, la quintessence philosophique reste, en ce sens, une exigence de réflexivité de l'intelligence sur les autres sciences constituées. Ce qui appelle à une méthodologie qui se veut intégrante, et donc, ouverte à toutes les approches susceptibles de satisfaire la curiosité intellectuelle du chercheur qui ne cesse de s'étonner devant les réalités qui échappent à son entendement et donc il n'a pas encore des réponses.

Pour Paul Feyerabend, les transformations et mutations subies en science n'obéissent plus à aucune structure méthodologique qui comporte des règles fixes. C'est la raison pour laquelle, il prône l'épistémologie ouverte qui contribue au développement et au progrès en science. Pour lui, la science est considérée comme un vaste océan. Cette image métaphorique

---

<sup>407</sup> Janvier Za'Abé, *Le statut épistémologique de la philosophie*, Yaoundé, P.U.Y, 2003, P. 13.

utilisée par le penseur consiste à montrer que le chemin à parcourir est une somme des labyrinthes qu'il faudrait traverser et découvrir. Lesquels labyrinthes sont constitués des mythes, des traditions, des religions et toutes les autres formes d'expression et de dévoilement du réel. En parcourant tous ces labyrinthes, en analysant toutes ces formes d'expression du réel, le philosophe devient ainsi, selon la pensée d'Aristote : « *celui qui possède la totalité du savoir dans la mesure du possible* »<sup>408</sup>. C'est pourquoi, il est nécessaire de rapprocher la philosophie de la forme scientifique, c'est-à-dire, non plus seulement expérimentale, mais de sa forme démonstrative, théorique, positive, logique, cohérente et objective. Le savoir vrai n'est pas uniquement de caractère expérimental, aussi et surtout, de l'ordre de l'expérientiel. Il est donc temps de questionner le statut de la raison mise en œuvre dans l'acquisition des connaissances, surtout à partir des différentes ouvertures qui s'imposent.

### **III- La raison plurielle comme thérapie de la complexité**

La raison est la faculté par laquelle l'humanité de l'homme s'affirme et se distingue des autres êtres de la nature. A partir de ce constat, on a tôt fait de la considérer comme unique à son genre et l'ériger comme seule capable de saisir le réel dans sa totalité, donnant à l'homme des connaissances « *vraies* » et « *certaines* ». André Lalande la définit comme étant une « *faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des propositions* »<sup>409</sup>. La philosophie, en tant qu'activité essentiellement rationnelle considère cette faculté comme moyen efficace pour découvrir la vérité. A partir de Socrate, l'homme dans sa dimension intellectuelle se trouve donc au centre de toute réflexion, cette considération a connu une grande ampleur avec le courant rationaliste qui l'a érigée en puissance. Platon n'avait-il pas classifié la société, où les hommes dont l'âme est gouvernée par la raison doivent commander et gouverner la cité ? Bacon pour sa part affirmait que « *Knowledge is power* », c'est-à-dire, « *le savoir, c'est le pouvoir* ». Et c'est cette puissance rationnelle qui a abouti à l'expression de la technoscience, comme véritable effet de cette raison absolutisée, instrumentaliste, autosuffisante et législatrice. A partir de cet instant, l'homme s'est arrogé le pouvoir de domination sur les autres créatures, prétendant avoir le pouvoir de connaître. Or, face à certains phénomènes, l'homme se trouve limité pour pouvoir apporter des explications rationnelles. Voilà pourquoi, il faudrait la disposer dans une posture ouverte et plurielle.

---

<sup>408</sup> *Métaphysique*, Traduction de J. Barthélémy, Paris, Presse Paket, 1981.

<sup>409</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1968, P. 878.

Toute raison qui se veut unique dans son genre est une forme de mutilation de l'être. Et dans cette perspective, nous nous installons dans le règne d'une imposition d'une forme unique de la rationalité. La vigilance épistémologique et critique marque une opposition essentielle au mimétisme dogmatique et aveuglant. La raison est une production historique en fonction des préoccupations. La démarche rationnelle n'exclut pas la remise en question de la raison elle-même en vue de l'émancipation audacieuse et courageuse, où le souci est de pouvoir juger par elle-même, en sorte de minorité intellectuelle, telle que le recommandait Emmanuel Kant. Point n'est plus besoin de s'enliser dans un enfermement en soi, au point de ne plus vouloir s'ouvrir aux autres. Comme le souligne fort à propos le philosophe camerounais Robert Ndébi Biya : « *L'empire de la raison installe le fanatisme, l'intolérance et le despotisme de l'apparence dans tous les domaines religieux, intellectuel et politique, ce qui a pour effet d'annuler tout esprit de créativité.* »<sup>410</sup>

Loin de s'enliser dans une situation sclérosante qui empêche l'esprit à regarder dans d'autres domaines ou faire appel à d'autres compétences, il est judicieux d'envisager un autre mode de pensée qui nous installerait dans une position où la raison pourrait dialoguer avec son « *autre* ». C'est la promotion de la raison dialectique pour ne pas fonctionner dans un monolithisme qui a des tentacules despotiques et dogmatiques. C'est ce que soutient Manga Bihina, pour qui, tout enfermement dans la monotonie vise à « *asphyxier la pensée et empêcher de voir plus loin dans la production scientifique* »<sup>411</sup>.

Parler de la « *raison plurielle* » n'est rien d'autre que l'affirmation d'une humanité qui s'exprime de façon multiforme et dans un monde qui est aussi en évolution constante. Edgar Morin n'a-t-il pas raison d'affirmer que « *La conscience de la multidimensionnalité nous conduit à l'idée que toute vision unidimensionnelle, toute vision parcellaire est pauvre. Il faut qu'elle soit reliée aux autres* »<sup>412</sup>. Mais, une chose est sûre, la raison a le souci de la cohérence, de la logique, de la certitude et surtout de la vérité. Mais lorsqu'elle est confrontée à certaines réalités, elle ne dispose pas toujours tous les leviers, capables de cerner la profondeur de ces réalités. Donc, dans son entreprise de dialogue avec le réel, lorsqu'il n'y a pas cohérence ou concordance entre le monde avec le système logique, il faut admettre que notre système logique est insuffisant. Et là, la rationalité ne pourrait et ne devrait donc pas

---

<sup>410</sup> Robert Ndébi Biya, *L'être comme génération...*, Pp. 23-24.

<sup>411</sup> Antoine Manga Bihina, « L'idée éclatée de Feyerabend », in *Patrimoine*, N° 0022, janvier 2002, P. 13.

<sup>412</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, P. 93.

avoir la prétention d'épuiser la totalité du réel. Il lui faut juste continuer de dialoguer avec tout ce qui se trouve hors de son système logique, afin d'y déceler la logique y contenue. L'Univers est tellement si complexe et immense que les structures du cerveau humain ne peuvent tout saisir. Et le penseur poursuit : « *Nous devons sans cesse lutter contre la déification de la Raison qui est pourtant notre seul instrument de connaissance fiable, à condition d'être non seulement critique mais autocritique* »<sup>413</sup>. Aussi, renchérit-il : « *Nous avons donc besoin d'une rationalité autocritique* »<sup>414</sup>. Soumettre la raison à sa propre critique est, examiner ses aspects formels ainsi que le contenu de ses expressions. L'une de ses expressions matérielles est le déploiement technoscientifique qui est la forme actuelle la plus dominante. Dans le contexte technoscientifique, la raison, au-delà de toutes les prouesses, présente tout de même une opérationnalité arraisonnable, non seulement, pour l'existence de l'homme, mais aussi, pour la planète dans son ensemble. Malgré ses dérives, la philosophie de la période actuelle, articulée sur l'expression technocratique consiste à idéaliser la puissance de la rationalité, laquelle doit être intensifiée, développée et universalisée pour l'avenir de l'humanité. L'ère technoscientifique voue ainsi un culte au scientisme. Et c'est grâce à ce scientisme qui a abouti à la technoscience, que le monde connaît une transformation exponentielle qui va toujours grandissante.

Cependant, le temps du scientisme triomphant cache une certaine ambivalence, balançant entre la face positive la plus en vue et celle négative, qu'il faut aussi questionner, surtout que celle-ci est devenue de plus en plus, inquiétante par rapport à l'harmonie et l'équilibre du monde. C'est ainsi que le scientisme triomphant est contesté aux plans épistémologique, politique, éthique et même ontologique. La rationalité est aujourd'hui confrontée et examinée par rapport à ses visées ou projets, ses stratégies mises en jeu, son articulation au réel et aussi par rapport à elle-même. Malgré que la raison soit un attribut essentiel et distinctif de l'humanité, son absolutisation ne devrait occulter sa propre interrogation ou son autocritique. Avec « *le rationalisme classique, la valorisation a priori de la raison allait de pair avec sa position comme **modèle universel**, son extension à l'ensemble de la réalité en faisant aussi une **norme suprême*** »<sup>415</sup> Et fort de ce constat, l'auteur ne manque pas de se poser une question : « *Mais peut-on prendre la raison seulement dans ce sens ? Peut-on célébrer unilatéralement la raison, la valoriser et l'idéaliser, c'est-à-dire en*

---

<sup>413</sup> *Ibid*, P. 96.

<sup>414</sup> *Ibid*, P. 97.

<sup>415</sup> Pius Ondoua, *Op. Cit.*, P. 180. C'est l'auteur lui-même qui souligne le texte dans ces formes en gras.

*faire un absolu qui n'aurait rien ni au-dessus, ni au-delà d'elle ?* »<sup>416</sup> Et dans cette logique, la raison est sujette à caution, du fait qu'elle est érigée comme le seul mode d'expression permettant à l'homme de s'affirmer. Il est clair dans la posture de Pius Ondoua que : « *Ce qui est en question, en cause, c'est l'auto-institution/auto-légitimation de la rationalité, et l'unification du rationnel autour de l'opérativité* »<sup>417</sup>.

Manifester une telle prise de conscience, nécessite l'autocritique qui doit être stimulée par la critique elle-même. Malheureusement, il se dégage dans l'univers scientifique, un certain conformisme qui masque très souvent les dérives de la raison qui y est déployée. C'est ce qui motive le questionnement formulé dans l'examen du déploiement de ladite raison qui émerge dans une humanité elle-même, plurielle et diversifiée à travers les différentes civilisations et les multiples cultures dans le temps et l'espace. Ces interrogations formulées au sujet de la raison supposent que cette raison comprise comme une faculté s'érige en capacité supérieure et transcendante, à partir de quoi, l'homme norme sa pensée et sa vie. Et dans ces conditions, la raison est prise comme un instrument. Par son instrumentalisation, la raison est mise au service d'une idéologie matérialiste et impérialiste dont le seul but est de l'ériger en norme universelle. Par cette lecture, elle se trouve dans un système de principes qui la ramènerait à une illimitation de la connaissance.

Pourtant, la même raison, devant certains phénomènes, ne parvient pas encore à donner une explication rationnelle, tendant à clarifier les mécanismes qui sous-tendent lesdits phénomènes. Faire donc de cette raison, une faculté capable de tout connaître, n'est rien d'autre que manifester un état d'ignorance ou d'aveuglement quant à ses propres limites. C'est ce qui pousse Edgar Morin à dire que « *Nous nous rendons compte désormais que l'inconscience de la connaissance était la plus grande limite de la connaissance. L'idée que notre connaissance est illimitée est une idée bornée. L'idée que notre connaissance est limitée a des conséquences illimitées.* »<sup>418</sup> Face aux limites de la connaissance, la raison doit toujours s'affirmer dans une lancée volontariste de continuer à scruter la réalité en vue d'avoir une vision logique de toutes les manifestations de l'Univers. C'est dans cette perspective que Morin définit la rationalisation. D'après lui : « *La rationalisation consiste à vouloir enfermer la réalité dans un système cohérent. Et tout ce qui, dans la réalité, contredit ce système*

---

<sup>416</sup> *Idem.*

<sup>417</sup> *Ibid.*, P. 181.

<sup>418</sup> Edgar Morin, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion. Champs. L'essentiel, 1994, P. 342.

cohérent est écarté, oublié, mis de côté, vu comme illusion ou apparence. »<sup>419</sup>Cependant, il fait bien un *distinguo* net entre la rationalisation et la rationalité, en ce sens que

*La rationalité c'est le jeu, c'est le dialogue incessant entre notre esprit qui crée des structures logiques, qui les applique sur le monde et qui dialogue avec ce monde réel. Quand ce monde n'est pas d'accord avec notre système logique, il faut admettre que notre système logique est insuffisant, qu'il ne rencontre qu'une partie du réel. La rationalité, en quelque sorte, n'a jamais la prétention d'épuiser dans un système logique la totalité du réel, mais elle a la volonté de dialoguer avec ce qui lui résiste.*<sup>420</sup>

Le principe dialogique situe l'homme, mieux, la raison dans une posture d'ouverture face à certains phénomènes qui ne cadrent pas encore avec son système, mais, qui, à force de réfléchir, à force de composer avec d'autres compétences, peuvent finalement s'appréhender rationnellement. En convoquant une fois de plus la pensée de Menyomo, le penseur nous fait comprendre que « *Le négro-africain pense en effet que derrière toute chose se cache toujours quelque chose d'autre.* »<sup>421</sup>C'est dire qu'il existe des profondeurs voilées dans chaque manifestation du réel qu'il faudrait découvrir, dévoiler et démystifier. Et pour le faire, une lecture linéaire à la donne cartésienne s'avère insuffisante du moment où le concept nous donne juste une idée claire et précise sur un fait en le simplifiant.

Or, cette simplification débouche très souvent sur une vision univoque et parcellaire qui pourrait entraîner une confusion avec la réalité elle-même complexe. Il faut préciser que la connaissance du réel ne relève pas uniquement du phénomène visible, elle est aussi de l'ordre du « *noumène* » qui s'avère invisible. C'est dire qu'il faut combiner de méthode. C'est tout le sens accordé au langage symbolique qui n'est pas opposé au concept. Dans son souci de définir des idées « *claires* » et « *certaines* », le concept se trouve buté face au domaine mystérieux, invisible et angoissant, domaine où se dévoile la finitude de notre connaissance matérielle faisant ainsi l'expérience de sa propre limite. C'est ce qui a poussé le monde occidental, constatant cette finitude de la connaissance rationnelle à reléguer certains phénomènes dans le registre du fétichisme ou de l'irrationnel. Prenant donc acte de ses réalisations scientifiques et surtout technologiques, l'Occident a pensé le monde uniquement sous le prisme matériel, constitué à cet effet d'objets qui sont catégorisables, opposables, mesurables, quantifiables et hiérarchisables. Cette vision cadre bien avec les idées rationnelles

---

<sup>419</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, P. 94.

<sup>420</sup> *Idem.*

<sup>421</sup> Ernest Menyomo, *Op. Cit.*, P. 7.

du monde occidental. Toute abstraction logique n'est-elle pas une abstraction anthropologique, traduisant ainsi, la nature des idées et l'esprit d'un peuple ?

Oui ! Une chose est sûre, chaque peuple a une vision du monde qui le caractérise, pas au sens de la scission totale avec les autres peuples. Et le cas de la rationalité africaine en est une parfaite illustration qui combine entre le langage symbolique et le concept pour saisir les profondeurs du réel. Comme le dit Mbog Bassong : « *La rationalité africaine montre par son symbolisme que les mots à eux seuls ne suffisent pas à exprimer toute la réalité.* »<sup>422</sup> Elle est donc aux antipodes de la rationalité occidentale qui présente une analyse linéaire de la réalité. Pour l'auteur

*la pensée africaine cumule langage symbolique et concept dans la visée pénétrante de la réalité (...). En effet, le concept seul n'y parviendrait pas en ce qu'il s'agit d'une perception première qui requiert une approche plus profonde que la saisie première. C'est dans la saisie seconde que se manifeste en effet l'esprit philosophique (...) Le concept trouve pour ainsi dire son soubassement logique dans la symbolique et permet à la pensée philosophique d'opérer dans deux registres, conceptuels et symboliques.*<sup>423</sup>

Cela constitue une preuve palpable qui démontre à suffisance que la philosophie, dans son fonctionnement s'inscrit dans une perspective réflexive qui tient compte de la diversité et de la pluralité, gardant sa caractéristique critique, en vue de mieux appréhender le réel. Il ne faut pas penser que certains sujets sont *a priori* hétérogènes à la pensée philosophique. Quand bien même ce serait le cas, le philosophe est davantage interpellé afin d'y apporter sa réflexion critique. Pour Pierre Meinrad Hebga : « *La philosophie se situe dans un effort caractéristique de réflexion critique sur toute expérience humaine* »<sup>424</sup>. Nous ne devons pas, sous quelque prétexte, croire que, certains sujets ne peuvent pas sous-tendre la réflexion philosophique. C'est pourquoi, pour Hebga, il faut militer pour une philosophie pluridisciplinaire qui fait appel à plusieurs domaines de compétence. Il est important de prôner l'esprit d'ouverture, encore qu'une telle ouverture sur les autres domaines de la science, est une richesse incomparable, qui justifie que la philosophie demeure la mère des autres sciences. « *Si l'on a pris l'habitude dans notre monde moderne de disqualifier de « normal », et donc de rationnel, ce que la science parvient aujourd'hui à expliquer, cela n'autorise logiquement personne à disqualifier de « hors norme », et donc d'irrationnel pour*

---

<sup>422</sup> Mbog Bassong, *La méthode de la philosophie africaine*, P. 82.

<sup>423</sup> *Ibid.*, P. 86.

<sup>424</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 128.

*certain, ce qui fait partie de ce terrain non encore conquis par la science.* »<sup>425</sup> En dépit des divisions observées des autres spécialités, la philosophie demeure dans cette âme réflexive, cette source abreuviante. Vue dans cette posture d'ouverture, le texte philosophique est dorénavant assimilé à une toile d'araignée, une discipline qui accepte une « *intertextualité* », c'est un corpus de toutes les autres connaissances ; bref, la somme des connaissances humaines, fondées sur les analyses faites qui puisent leur fondement dans les phénomènes de la nature. Le philosophe doit avoir de l'admiration pour la pensée d'une autre discipline. L'acte philosophique regorge une force qui l'amène à analyser toutes les réalités qui s'imposent à l'homme. C'est dans cette logique que Hebga affirme que « *la philosophie est un effort de lucidité embrassant toutes les situations de l'homme sans exception, y compris sa confrontation avec ce que beaucoup appellent l'irrationnel.* »<sup>426</sup> A partir de là, il faut savoir que la science classique a beaucoup apporté dans le souci de compréhension des phénomènes. Mais, il faut tout aussi reconnaître qu'elle n'a pas tout dit, et jusqu'à l'heure actuelle, la raison n'a pas encore pu expliquer tous ces phénomènes. Voilà pourquoi, elle est toujours interpellée. Comme le dit encore le penseur : « *à l'occasion d'un problème bien défini, on expose le plus objectivement possible le point de vue de la science, que l'homme soumettra à la critique, avant de proposer une analyse proprement métaphysique de la question considérée.* »<sup>427</sup> Toute méthode scientifique doit se soumettre au devenir, c'est-à-dire, il n'y a pas de méthode d'investigation scientifique qui vaille une fois pour toute. Car, chaque fois que les conditions d'expérimentation sont modifiées, il y a lieu de réhabiliter la trajectoire de l'analyse. L'exigence de mobilité doit être inscrite au cœur de toute activité scientifique, en quête de pertinence. Pour Gaston Bachelard : « *Un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance, il ne décrira pas une constitution définitive de l'esprit scientifique.* »<sup>428</sup>

Bien plus, nous ne le dirions jamais assez, la science, malgré la certitude de ses résultats et la rigueur de sa méthode ne saurait à elle seule, apporter toutes les solutions aux différents maux de l'humanité. Comme le confirme Jean-Marc Ela : « *on ne peut demander à la science seule de répondre à toutes les interrogations de l'être humain.* »<sup>429</sup> Voilà pourquoi, en examinant la science avec sa résultante technologique, l'on doit un tant soit peu, s'interroger

---

<sup>425</sup> Ludovic Lado, « Ethnographie africaine et philosophie : Marcien Towa a-t-il compris Hebga ? », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, P.U.Y, 2006, P. 368.

<sup>426</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 10.

<sup>427</sup> *Ibid*, P. 20.

<sup>428</sup> Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, P. 139.

<sup>429</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, P. 138.

sur son impact sur l'homme qui est englouti par toutes ses actions, mais sans forcément trouver satisfaction face à toutes les angoisses qui rongent son existence. Or, en refusant d'admettre ses propres limites, la raison mise en œuvre, surtout la « *raison physicienne* »<sup>430</sup> se trouve en situation de crise. Et pour pallier cette difficulté majeure, Jean Bertrand Amougou affirme que « *l'avenir de la rationalité scientifique et technologique dépend de sa capacité à transformer ses limites internes et externes en autant de possibilités.* »<sup>431</sup>

Or, le Cercle de Vienne à travers le positivisme logique fait du savoir scientifique, le seul savoir possible, et posé comme absolu, stéréotypé par les causes logiques, où les principes d'identité, de non-contradiction et de tiers-exclu sont posés comme des critères statiques et irréductibles. Les caractères de la vérité y relative sont donc l'universalité, la stabilité et la permanence dans une science elle-même monolithique, statiquement sclérosante, et où l'être se reproduit sans cesse, mais sans jamais changer. Il convient donc d'invalider et de récuser la manière dogmatique de penser qui, dans l'optique du savoir ou de la recherche philosophique véhicule vicieusement que le vrai est tributaire d'une proposition dont le résultat est fixe. Alors que c'est la remise en question permanente qui constitue le moyen par lequel, on parvient à la vérité philosophique. Et Georges Gusdorf fait cette précision : « *Le destin de la science ne se joue pas au niveau de la science, mais au niveau de la philosophie.* »<sup>432</sup>

Cette remise en question permet de renouveler permanemment et d'entrer en dialogue avec les autres sources d'information, d'autres compétences. Et la science à ce niveau doit adopter des attitudes assez humbles et souples dans la composition et la conjugaison avec d'autres disciplines. Comme le dit Edgar Morin :

*Pour qu'il y ait véritable interdisciplinarité, il faut des disciplines articulées et ouvertes sur les phénomènes complexes, et, bien entendu, une méthodologie ad hoc (...) Il s'agit donc, non seulement de faire naître la science de l'homme, mais de faire naître une nouvelle conception de la science, qui conteste et bouleverse, non seulement les frontières établies, mais les pierres angulaires des paradigmes, et, dans un sens, l'institution scientifique elle-même.*<sup>433</sup>

A partir des dérives observées dans la rationalité scientifique à travers le déferlement de la technoscience en ce qui concerne bien évidemment ses méfaits, il est urgent de repenser le

---

<sup>430</sup> Pour emprunter à Jean-Marc Ela, *idem*.

<sup>431</sup> Jean Bertrand Amougou, « Existence et sens... », P. 110.

<sup>432</sup> Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, P. 500.

<sup>433</sup> Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, Pp. 227-228.

monde, en lui impulsant de nouvelles valeurs où l'homme pourra réaliser sa pleine humanité. Que la précision soit claire, il n'est pas question de rejeter la rationalité scientifique, encore moins sous-estimer la rationalité occidentale, mais nous devons nous munir d'une méthode critique, posséder un esprit critique face au développement vertigineux des sciences. Face à l'angoisse métaphysique à laquelle l'homme d'aujourd'hui reste confronté et où la science ne lui apporte pas encore toutes les réponses satisfaisantes, le rôle de la philosophie demeure capital. Jean-Marc Ela, parlant de Cheikh Anta Diop affirme que « *Pour le scientifique africain, cette crise oblige à réhabiliter le rôle de la philosophie afin de réconcilier l'homme à lui-même en prenant en compte les rapports qu'il entretient avec la nature environnante.* »<sup>434</sup>

Cette réhabilitation de la philosophie doit également tenir compte des nouvelles exigences de la nouvelle science qui voudrait que la raison ne soit pas présentée dans des facettes fixistes et absolues faisant de la science, le seul savoir possible. Comme le dit le sociologue Camerounais : « *Quand la raison s'affirme avec une telle prétention, elle devient déraisonnable.* »<sup>435</sup> Dans un contexte où la réalité se présente de façon complexe, « *La tâche est d'élargir notre raison pour la rendre capable de comprendre ce qui, en nous et dans les autres, précède et excède la raison.* »<sup>436</sup> En insistant sur l'ouverture de la raison, le penseur voudrait nous faire comprendre qu'aucun domaine de la réalité n'est à exclure du champ de la réflexion philosophique. Car, dit-il : « *Seule une raison ouverte peut et doit reconnaître l'irrationnel. La raison ouverte peut et doit reconnaître l'a-rationnel (...). Elle peut et doit reconnaître le sur-rationnel.* »<sup>437</sup> Cette nouvelle exigence scientifique témoigne de l'appauvrissement, de la faillite du modèle de la raison close qui s'avère incapable de répondre efficacement aux demandes scientifiques de l'heure.

D'où la nécessité de penser autrement, de déployer une réflexion autour d'une autre intelligibilité. Et les Africains sont interpellés dans cette nouvelle donne. Ils doivent prendre la pleine mesure des nouvelles exigences qui s'imposent dans le vaste champ d'exploration scientifique qui ne devrait plus fonctionner avec des bornes qui constituent des barrières infranchissables par telle discipline, au nom de leurs différentes spécialisations. C'est dire que dans une société où le principe de l'interdisciplinarité est de règle, le nouvel horizon des

---

<sup>434</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique...*, P. 140.

<sup>435</sup> *Ibid.*, P. 139.

<sup>436</sup> Edgar Morin, « Pour une raison ouverte », in *Science avec conscience*, P. 156.

<sup>437</sup> *Ibid.*, P. 155.

sciences est ainsi largement ouvert. Le dialogue interdisciplinaire permet qu'il y ait une certaine mobilité des savoirs, où la philosophie aura par exemple, besoin du discours ethnologique, où la religion et la science peuvent converger, où la science fait recours à la philosophie... La science contemporaine demande de dialoguer avec les autres domaines de la connaissance pour que l'homme soit mieux informé de ce qui se passe dans son milieu. Car, beaucoup de données se présentent à l'homme, mais devant lesquelles, il ne parvient pas toujours à apporter des réponses. Pour Ela

*en rupture avec la position du discours scientifique comme position de discours du maître, on prend conscience de la nécessité de remodeler le visage de la rationalité scientifique elle-même (...) Il faut donc quitter le terrain des discours institués pour revoir les idées reçues et s'ouvrir à l'inédit qui doit surgir à partir d'un nouveau commencement qui résulte de la révolution paradigmatique.*<sup>438</sup>

Il faut sortir du cadre d'une pensée mutilante qui occulte certaines réalités et épouser l'esprit d'accueil le plus rationnel possible. La pensée, dans son exercice est appelée, voire condamnée à affronter des contradictions sans jamais pouvoir les liquider totalement. Certes, il faudrait à la fois respecter les exigences de vérification et d'investigation qui sont propres à la connaissance scientifique et aussi les exigences de réflexion proposées à la connaissance philosophique. C'est la preuve du vrai dialogue entre la science et la philosophie. Dans cette marche d'ensemble, il est question de « *défricher un cheminement où il serait possible qu'il y ait une réorganisation et un développement de la connaissance.* »<sup>439</sup> Et le chercheur africain est appelé à participer à l'émergence de cette nouvelle science pour faire entendre la voix de l'Afrique dans le débat sur la science contemporaine. Ici, le recours à la volonté de refondation est fondamental. Pour Ela

*Il importe de souligner la pertinence des analyses qui obligent à repenser la science en prenant conscience des limites de la rationalité dominante et de la crise du paradigme d'Occident (...) dire que la rationalité est aujourd'hui en crise, c'est reconnaître une exigence de la rationalité elle-même. La rupture critique au sein de sa propre histoire lui est toujours salutaire.*<sup>440</sup>

Faisant le constat de la crise qui secoue la rationalité occidentale, Jean-Marc Ela ne manque pas de marteler qu'un travail critique de la science s'impose pour que cette rationalité puisse s'affirmer de façon multiple et plurielle. Les chercheurs africains ont intérêt à s'interroger profondément et sérieusement sur l'impact du savoir occidental vis-à-vis de leurs

---

<sup>438</sup> Jean-Marc Ela, *Op. Cit.*, P. 145.

<sup>439</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, P. 133.

<sup>440</sup> Jean-Marc Ela, *Op. Cit.*, P. 145.

recherches. Car précise-t-il : « *il ne s'agit pas d'africaniser le savoir occidental. La bonne question qui se pose est celle qui porte sur la responsabilité et le rôle des chercheurs africains dans la réinvention de la science.* »<sup>441</sup> Il faut promouvoir l'émergence du nouvel âge de la raison avec la refonte des structures de la pensée qui ont marqué l'esprit scientifique depuis l'époque moderne. Il faut remodeler le visage de la science à partir des préjugés du scientisme. Pour s'affirmer en science, l'on n'est pas obligé de suivre uniquement la voie du maître en refusant d'interroger ou questionner la crédibilité du modèle qu'il diffuse et veut à tout prix imposer dans toute la planète. Il est question de faire la science en la contextualisant dans les réalités socio-culturelles de son terroir. Léopold Sédar Senghor, percevant une emprise ontologique et anthropologique de la réalité saisie par les sens laisse entendre que « *Pour le négro-africain, la réalité d'un être, voire d'une chose est toujours complexe puisqu'elle est un nœud de rapport avec les réalités des autres êtres, des autres choses.* »<sup>442</sup>

La science telle qu'elle se fait est un produit culturel comme tout autre, et le continent a aussi son mot à dire dans cette arène. Il revient donc aux Africains de prendre le taureau par les cornes. La vigueur de la raison est ainsi liée à la renaissance d'un sens philosophique, qui justifie l'expression scientifique du monde. L'homme de science est appelé à s'armer de la critique philosophique pour se remettre en cause dans ses opérations et ses résultats, tout comme le philosophe est convié à savoir ce que dit la science sur tel ou tel phénomène, grâce à ses procédés de vérification. Et Cheikh Anta Diop pense que le « *nouveau philosophe intégrera dans sa pensée toutes les promesses qui pointent à peine à l'horizon scientifique, pour aider l'homme à se réconcilier avec lui-même* »<sup>443</sup>.

Interpellant les penseurs africains, l'auteur laisse entendre que « *les philosophes africains devront participer à cette nouvelle théorie de la connaissance, la plus avancée et la plus passionnante de notre temps (...) Toutes les conditions semblent réunies pour une révolution épistémologique sans précédent, pour un changement complet de notre paradigme de l'univers.* »<sup>444</sup> Nous sommes là à l'ère d'une révolution scientifique qui met fin à un paradigme déjà dépassé au vu des nouvelles exigences qui s'imposent dans une étape dans la production des savoirs. Donc, dans cette perspective, l'Occident avec sa rationalité cognitivo-

---

<sup>441</sup> *Idem.*

<sup>442</sup> Léopold Sédar Senghor, *Œuvre poétique*, 5<sup>e</sup> édition, Paris, Seuil, 1990, P. 390.

<sup>443</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, P. 476.

<sup>444</sup> Cheikh Anta Diop, « Crise de la raison et perspective d'une nouvelle épistémologie en sciences exactes », in *Revue de philosophie*, Dakar, 1985. P. 216.

instrumentale est loin d'avoir dit le dernier mot de la science telle qu'elle devrait se faire aujourd'hui pour l'avenir de celle-ci. Et à ce propos, Ilya Prigogine affirme avec force

*Je crois que nous sommes seulement au début de l'aventure. Nous assistons à l'émergence d'une science qui n'est plus limitée à des situations simplifiées, idéalisées, mais nous met en face de la complexité du monde. Nous sommes au point de départ d'une nouvelle rationalité. Nous ne sommes qu'au début de ce nouveau chapitre de notre dialogue avec la nature.*<sup>445</sup>

Malgré le contexte global dont le concept de mondialisation est le principe, il n'est pas question de mondialiser ou universaliser un savoir qui ne saurait nullement être l'apogée du savoir humain. Et Jean-Marc Ela attire justement notre attention dans ces propos

*Dans la mesure où l'humanité est en quête des savoirs de toutes les cultures, il faut s'interroger sur le modèle de mondialisation des savoirs à construire en faisant une place aux acteurs de la science située dans les contextes culturels différents. En même temps, il convient de montrer les risques auxquels l'humanité s'expose lorsque la science qui tend à se globaliser, c'est une science en crise et, en fin de compte, les paradigmes dont la pertinence est remise en question dans l'espace de leur apparition.*<sup>446</sup>

Les nouvelles générations de chercheurs africains doivent être animées par le projet de réinventer la science pour participer à la construction des sociétés où l'être africain pourra s'épanouir. Il faut donc remettre en œuvre une « science sans fétiche » afin de renouveler le regard sur l'Afrique. La renaissance africaine est donc une révolution culturelle et surtout intellectuelle, touchant par la suite tous les autres aspects de la vie. Du fait que la culture est au début et à la fin de tout, elle doit en conséquence être l'essentiel de notre esprit et tous les domaines de la vie : culture de la discipline et du travail comme base de tout progrès ; culture de la transparence et de la bonne gouvernance pour redorer le blason de la crédibilité sur la scène internationale ; culture de la croyance en la science et de l'esprit scientifique pour combler son gap technoscientifique ; culture de la créativité et de l'entrepreneuriat pour libérer toutes les imaginations innovatrices et constructives afin d'accélérer sa course vers le progrès.

A comprendre la pensée de Jean-Marc Ela, l'absence de l'Afrique dans la scène scientifique et la production des savoirs, la crise de la rationalité sont la cause qui justifie la plupart des maux que connaît le peuple africain. C'est pour cette raison que les Africains ont un grand défi à relever consistant en la visibilité de l'Afrique dans le monde scientifique en amorçant le programme de décentrement des lieux de production des connaissances. Car, le

---

<sup>445</sup> Ilya Prigogine, *La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1999, Pp. 15-16.

<sup>446</sup> Jean-Marc Ela, *Op. Cit.*, PP. 147-148.

continent est encore une zone en friche, riche de ses potentialités à promouvoir et à valoriser. Il faut éradiquer tout obscurantisme dans lequel les sociétés africaines sont plongées. Il nous faut repenser les principes de la science en la pratiquant autrement, au vu des dérives observées dans la rationalité de la science dominante. Car dit-il : « *la maîtrise des connaissances nécessite donc une véritable révolution culturelle* »<sup>447</sup>. Cette révolution culturelle engage beaucoup de rupture et de renversement des attitudes et comportements qui peuvent obstruer l'avènement d'un esprit scientifique. Et c'est là tout l'enjeu avec certains aspects de la culture africaine. Certes, le débat sur la science est devenu aujourd'hui incontournable, mais, il faut que la science, à travers ses pratiquants accepte de se redéfinir et repenser ses tâches qui sont au service de la société. Une question fondamentale résume succinctement cette préoccupation : « *la science pour qui et pour quoi faire ?* »<sup>448</sup>

Au moment où l'Afrique recherche les voies et moyens de son émergence<sup>449</sup>, les différentes disciplines scientifiques devraient se frayer des espaces de convergence et de complémentarité à travers un dialogue qui leur permettrait de trouver du compromis, par rapport aux oppositions historiques qui les ont caractérisées, créant de ce fait, des frontières qui, du reste, étaient artificielles. C'est tout le sens accordé à la méthode interdisciplinaire qui devrait être considéré comme le fil conducteur de la recherche. Et la philosophie, en tant que discipline scientifique est mieux placée pour favoriser une telle marche. Elle peut se concevoir comme une pharmacopée contre l'ignorance. Cette pensée critique épouse le caractère d'ouverture sur la compréhension de la diffraction de l'être en une gamme d'êtres pluriels, c'est-à-dire, une compréhension du problème catégoriel, problème des grandes classes ou des genres de l'être que pose cette diffraction.

Être philosophe aujourd'hui, c'est prendre en charge l'être, le réel et l'histoire, en termes de valeur du sujet et de la transcendance. La philosophie s'inscrit dans la quête du savoir, de la sagesse qui permettra à l'homme de retrouver sa dimension absolue en tant qu'être de valeur. Cet homme est appelé à gérer la vie à la fois individuelle et collective. Il faut le préciser, la vie de l'homme émerge par hasard, du moins sans son consentement et elle se dissout malgré lui. Mais, entre le début et la fin, cette vie est appelée à se déployer au

---

<sup>447</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, P. 120.

<sup>448</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique...*, P. 117. Nous pouvons également nous référer à Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technique aux cultures*, Montréal, Liber, 2002.

<sup>449</sup> Il faut bien faire le *distinguo* entre l'émergence proclamée par les politiciens et celle intellectuelle dont nous promouvoir l'urgence, même si les deux concepts peuvent viser les mêmes objectifs.

maximum, lequel déploiement n'est possible qu'avec le concours des autres qui l'accompagnent.

La nouvelle science, telle que nous l'entrevoions doit nécessairement tenir compte des particularités qui participent dans la construction du collectif. Ce collectif n'est pas un effet d'étouffement ou d'écrasement de ces particularités, mais crée un espace de convivialité et de discussion où chaque partie prenante a son mot à dire, sa contribution à apporter. Et pour cela, aucun sujet n'est occulté. Comme le préconisent Prigogine et Stengers, la nouvelle science doit s'ouvrir « *au dialogue avec la nature qui ne peut être dominée d'un seul coup d'œil théorique mais seulement explorée, avec un monde ouvert auquel nous appartenons, à la construction duquel nous participons.* »<sup>450</sup> Cette posture d'ouverture s'applique dans tous les domaines de la vie humaine. Il n'y a qu'à observer l'existence de l'homme qui se déploie dans un processus dialectique qui évolue, non pas de façon linéaire, mais avec des hauts et des bas qui concourent à la pleine réalisation de celui-ci. Comme le confirme Pius Ondoua : « *Dans cette optique, l'on voit bien que la personne, loin d'être une réalité figée, reste toujours à faire, ouverte.* »<sup>451</sup>

---

<sup>450</sup> Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphoses de la science*, Paris, Gallimard, 1986, P. 363.

<sup>451</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs...*, T. 2, P. 157.

**TROISIEME PARTIE**

**LA RATIONALITE AFRICAINE ET LA  
COMPLEXITE DU REEL**

## Introduction partielle

Dans son aspect global, l'Afrique a été taxée et reste toujours considérée comme un continent sous-développé sur tous les plans. Ceci en référence aux indices de perception du développement élaborés par l'Occident, à partir des canons de sa rationalité qui est répandue et imposée à travers le monde. L'Afrique apparaît comme un continent de blocage dû aux multiples maux qui la jonchent, mais aussi et surtout, aux attitudes et pratiques orchestrées ça et là, qui constituent de véritables angoisses et obstacles majeurs à son réel décollage. C'est le continent de la pauvreté matérielle et spirituelle. Il semble que sa grave maladie réside dans sa dimension spirituelle avec résurgence du mysticisme, de la magie, de la sorcellerie, toutes les attitudes irrationnelles et traditionnelles contraires à la croissance et au développement. Pour le philosophe Camerounais Ebénézer Njoh Mouellé : « *L'homme de l'Afrique sous-développée est aujourd'hui malade, [...] nous ne parlons pas de maladie physique, nous voulons plutôt évoquer cette désorientation culturelle et mentale qui entraîne ce qu'il est convenu d'appeler dépersonnalisation.* »<sup>452</sup> C'est dire que la définition de l'Afrique, en termes d'évaluation dans le monde tient à une note en deçà de la moyenne.

Cependant, au vu de tous ces aspects qui ne permettent pas à l'Afrique de décoller, ce qu'on occulte le plus souvent, c'est de dire ou reconnaître que sa faible participation à fournir un postulat convainquant dans le concert mondial porte des séquelles de sa rencontre avec l'Occident, laquelle rencontre a désorienté la sérénité de la recherche cognitive des Africains, aujourd'hui encore, avec l'avènement de la technoscience, l'Afrique est reléguée au rang de simple consommatrice. Pourtant, il convient de signaler que cette lecture faite sur le continent africain est la conséquence logique du système de soumission et d'exploitation auquel il a longtemps été confronté, dont il faut absolument sortir pour son affirmation et sa détermination. En principe, chaque rencontre entre les hommes devrait être un moment propice d'échange d'expériences complémentaires des idées. Mais, celle de l'Afrique et l'Occident a été une imposture illusoire. Car, se faisant passer dépositaires d'une culture ou civilisation supérieure, les Occidentaux ont imposé aux Africains leur vision du monde, outrepassant la leur. Chose qui a entraîné une situation de crise chez l'Africain qui s'exprime sous forme d'ignorance de soi. Or, pour Hebga : « *comme toute pensée du même genre, la*

---

<sup>452</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence...*, P. 34.

*pensée africaine repose sur un certain savoir, sur une certaine connaissance de la nature, et ce savoir évolue avec le progrès des sciences. »*<sup>453</sup>

Pour lui, les hommes sont différents, non pas par nature, mais, par culture, c'est-à-dire, ils connaissent les mêmes problèmes, mais les résolvent de manières différentes. Si la nature humaine est identique, il s'agit tout simplement de se communiquer les modalités de résolution des problèmes rencontrés. Et pour cela, il faut accepter la base minimale qui est la différence des cultures et leur équivalence. Le sentiment d'appartenir à un groupe, à notre être-au-monde, peut être positif ou négatif. En effet, on a beau voulu échapper à la culture, par le biais de l'autre, on se voit toujours rattrapé par elle. La perspective d'ouverture à une autre culture présuppose la maîtrise parfaite de sa propre culture et l'envie de reconnaître l'autre. Elle nous évite de verser dans un ethnocentrisme consistant à coup de force, à brandir ses valeurs culturelles, et à l'isolationnisme qui consiste à plâtrer une différence de nature. Dans cette dialectique, il convient de critiquer deux attitudes qui peuvent compromettre un dialogue interculturel : un cartésianisme hautain comme caractéristique d'une culture et un ésotérisme obscurantiste caractérisant l'autre. Il faut se mettre à l'écoute et l'examen de la rationalité qui sous-tend chaque culture.

---

<sup>453</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 22.

## CHAPITRE VII

### L'ONTOLOGIE AFRICAINE ET SES ENJEUX HUMANISTES

Parler d'humanisme dans la pensée africaine est reconnaître la place que l'homme occupe dans ses préoccupations. En effet, il convient de rappeler que les mœurs reposent sur le respect de la dignité humaine. Il y a donc au fond de la tradition africaine, un sens indéracinable d'humanité, de respect de l'homme, bref de la vie. Il y a une sacralisation de la vie, laquelle doit être en harmonie avec l'environnement, non pas au sens passéiste où aucun moindre effort n'est fait, mais plutôt dans le cadre d'un souci ardent de préserver tout ce qui est si cher à la vie pour son épanouissement total. Ici, le développement de la richesse humaine exclut toute discrimination, il est contre toute exclusion et rejette tout infanticide. Car chez l'Africain, l'enfant est inconditionnellement, un don merveilleux et doit être entouré de tous les meilleurs soins possibles, il doit bénéficier de l'affectation parentale, familiale et de toute la société. Alors, porter atteinte à la respectabilité humaine, c'est offenser la nature, voire l'être suprême. C'est commettre ce que Vladimir Jankélévitch appelait le double crime : « *ontologique* » et « *métaphysique* ». C'est dans ce sens qu'Alain Didier Olinga abonde lorsqu'il affirme que « *La dignité fondamentale de l'homme devra en tout temps être préservée, car elle est la dignité du Dieu vivant à l'image duquel l'homme a été créé.* »<sup>454</sup>

Contrairement donc à la rationalité cognitivo-instrumentale et positiviste qui érige les barrières au-delà desquelles, l'homme ne peut accéder, la tradition africaine d'humanité est tolérante, hospitalière et solidaire. Son combat culturel demande donc une étude approfondie de la mentalité et de la tradition africaines, en faisant ressortir tous les éclairages qui pourraient aider l'homme à comprendre son environnement. Car, d'après Hebga : « *Le dogme du canon unique, du prototype adéquat et universel de la civilisation et de la culture perd tous les jours des adeptes.* »<sup>455</sup> L'Afrique a donc aujourd'hui besoin d'une bonne base pour retrouver sa sérénité politique, économique, socio-culturelle et surtout spirituelle pour pouvoir s'affirmer dans le domaine scientifique. Pendant longtemps, la pensée philosophique africaine a été ignorée, voire occultée dont le devoir de reconnaissance permettrait de la redécouvrir

---

<sup>454</sup> Alain Didier Olinga, « Dignité humaine en Afrique », in *Cahiers de l'UCAC*, hommage à Henri Decker, 1996, P. 2400.

<sup>455</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Plaidoyer pour les logiques d'Afrique noire », in *Recherches et débats*, Paris, Fayard, 1958, P. 104.

comme un miroir pour l’Afrique et même l’humanité future, comme une propédeutique théorique et pratique à la fois. La rationalité occidentale, axant la science dans l’industrialisation de la société, rendant les hommes, d’après Descartes, « *maîtres et possesseurs de la nature* » a débouché sur un véritable irrationalisme froidement et excessivement matérialiste qui ne semble pas prendre suffisamment en compte la nécessaire dimension spirituelle et surtout morale de tout progrès véritable pour ne pas compromettre le bonheur humain. A partir de cet instant, la vision industrielle et matérielle de l’Occident représente une menace pour la paix mondiale. Car sous l’impulsion technoscientifique moderne, le développement occidental industriel a laissé l’homme en cours de route, ce qui est la cause de la crise profonde des valeurs à laquelle sont en proie les sociétés contemporaines. Et la culture africaine foncièrement humaniste semble pouvoir apporter une contribution tout à fait décisive. Cette lueur d’espoir qui jaillit de l’humanisme inhérent à la culture africaine indique quelques pistes d’analyse qui sont des issues de sortie de crise. Malgré la forte répression et la longue exploitation dont le continent africain fait face, un fond culturel est demeuré presque intact pour animer sa joie de vivre. Et pour Engelbert Mveng, l’art négro-africain, en tant que fruit d’une civilisation qui se veut optimiste exprime à suffisance cette joie de vivre. C’est ce qu’il affirme dans ces propos.

*la grande chance de l’art négro-africain, c’est qu’il est appelé à chanter la nouvelle destinée africaine de l’homme en un langage de signes qui, par définition, sont signes de vie. A cause même de sa visée, la victoire de la vie sur la mort, cet art dispose d’un dynamisme pratiquement inépuisable. Parce qu’il est l’art de la liberté créatrice et de la pérennité de l’homme, il doit fournir à l’Afrique actuelle, les fondements de son authenticité et de ses ambitions face à la modernité.*<sup>456</sup>

C’est dire ici que l’art africain est d’essence, porteur d’un humanisme. Et ceci par le fait que les Africains ont fondé leur pensée sur la notion de Maât, qui est le principe capital de la philosophie pharaonique, impliquant l’ordre, l’équilibre du monde, l’ordonnement cosmique. Bref, *Maât* est applicable à tous les domaines de la connaissance. Comme le souligne Mbog Bassong, dans la philosophie africaine : « *L’existence est pensée et conçue d’après une modalité cosmologique qui humanise l’existence individuelle, la société et le cosmos tout entier, visible et invisible.* »<sup>457</sup>

---

<sup>456</sup> Engelbert Mveng, « Les problèmes de l’esthétique négro-africaine », in *Colloque sur la littérature et l’esthétique négro-africaine*, Abidjan/Dakar, NEA, 1979, P. 47.

<sup>457</sup> Mbog Bassong, *La méthode...*, PP. 71-72.

## I- Le principe d'harmonie artistique dans la rationalité africaine

Evoquer la notion d'art reflète immédiatement la question du beau, de l'esthétique, de l'harmonie. Elle est l'expression d'une cohésion, d'une sensation et permet à l'homme de s'élever vers le monde merveilleux, utopique. Evoquer cette notion dans la rationalité est le fait que l'art est exprimé rationnellement à travers des règles qui codifient sa pleine réalisation. Lorsqu'on l'analyse à partir de la rationalité africaine, il en ressort que la lecture que l'on en fait sur la cohésion de l'Univers où le principe d'ordre s'exprime par le jeu des différences organisées, il y a à travers cette ambivalence, l'expression d'une certaine harmonie en ce sens que l'Univers entier est considéré comme un Tout, dans un rapport harmonieux. Et cela se traduit dans les faits sociaux. Pour illustrer cette analyse, il se trouve que dans la culture africaine, entre les éléments qui composent l'Univers, il peut y avoir communication entre eux. C'est ainsi que l'homme peut entrer en communication avec les oiseaux, animaux, le vent, les ancêtres et par-delà, les dieux. Et la notion de *Maât* constitue le principe de l'ordre au travers d'une intuition rationnelle qui perçoit alors la totalité énergétique universelle. C'est dans ce sens que Théophile Obenga laisse entendre que « *Les anciens Egyptiens affirmaient l'existence d'ordre supérieur, vivant et éternel : Maât, soit la justice-vérité, c'est-à-dire l'ordre cosmique déifié. Dès lors, la vie intérieure, son approfondissement, sa perfection, sera l'exercice même de l'intelligence* »<sup>458</sup>.

Dans la pensée africaine, *Maât* apparaît comme le principe de la dialectique organisationnelle de l'ordre et du désordre. A partir de là, il s'agit d'une connaissance, d'une méthode permettant d'accéder à la vérité scientifique dans le but de la pérennisation de l'harmonie universelle. Ici, il faut relever que c'est l'esprit qui est à l'œuvre, raisonnant et pensant la philosophie. La notion de *Maât* est un tout qui est à la fois connaissance et méthode ; principe de la Justice-Vérité ; la loi de la valeur tant morale qu'éthique. C'est toujours elle qui garantit la pérennité ou l'éternité sociale. C'est dans cette logique que Georges Posener, spécialiste de la pensée égyptienne affirme que « *Maât, c'est donc à la fois l'ordre universel, et l'éthique qui consiste à agir, en toute circonstance, en accord avec la conscience de cet ordre universel* »<sup>459</sup>. C'est justement dans le sens de l'harmonie de l'Univers malgré toutes les spécificités et les différences des éléments de la création, que le principe artistique s'exprime le mieux dans l'ordre qui a vaincu toutes les forces du désordre.

---

<sup>458</sup> Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique...*, P. 179.

<sup>459</sup> Georges Posener, en collaboration avec Jean Yoyotte et Serge Sauneron, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1988, P. 156.

Tous les éléments qui participent dans cette dialectique s'expriment en améliorant leur solidarité, mais gardent toujours leurs intégrités respectives. Voilà pourquoi, nous pensons fortement que la pensée africaine s'affirme dans une méthode holiste qui intègre la logique systémique de l'Univers. Ainsi, toutes les forces procèdent d'une pensée totalisante et globalisante en interaction et interdépendance. Dans ce sens, l'homme en tant que produit de l'Univers, ne saurait prétendre dépasser l'intelligibilité naturelle, contrairement à la pensée occidentale qui érige l'homme en maître-possesseur de la nature. Ici, l'homme appartient à la nature, il fait partie de l'ensemble de l'Univers entier, ce n'est pas la nature qui est assujettie à la raison de l'homme. Cet homme devrait jouer un rôle, certes, particulier, mais cela ne le prédispose pas à soumettre tous les autres éléments de la nature à la simple exploitation sauvage.

C'est donc dire que, de par sa faculté, il devrait rationaliser tous ses actes qu'il pose, en vue d'assurer l'harmonie totale de l'Univers. C'est ce que résume le penseur camerounais : « *L'homme, historiquement situé, y saisit sa responsabilité, à savoir appréhender le Sens, puis l'intégrer dans la vie, y pérenniser l'esprit du divin.* »<sup>460</sup> Dans la logique où *Maât* est considérée comme le principe totalisant, alors, la philosophie maâtiste intègre toutes les autres branches de la connaissance qu'on pourra assimiler à l'arbre philosophique cartésien. Mais dans ce système globalisant, l'homme occupe une place de choix dans son rôle à jouer. C'est à lui que revient le devoir de saisir le sens de l'Univers pour mieux l'appréhender et pouvoir le comprendre. Et cette compréhension de la totalité du monde s'avère urgente et nécessaire. C'est du moins ce qu'affirme le philosophe camerounais : « *l'explication de la totalité du réel/univers est une urgence, la nécessité s'imposant d'articuler la phénoménalité à sa causalité.* »<sup>461</sup>

Cela suppose que la pensée africaine dans la quête de la vérité maâtiste affiche l'esprit de la méthode qui se trouve prolongé dans l'organisation de la société globale. C'est toute une somme de question et de proposition construites à travers une chaîne de raisons qui sont capables de réaliser l'harmonie entre les idéalités matérielles et immatérielles. L'enjeu ici est de lier tous les effets pour produire un ordre qui soit conforme à la vérité et ceci dans un système de participation, de complémentarité et d'équilibre du Tout. C'est dans cette logique que dans la pensée égyptienne, l'ordre initiatique renvoyait à la fois, à la connaissance des

<sup>460</sup> Mbog Bassong, *La méthode...*, P. 51.

<sup>461</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs III. Avenirs pluriels*, Paris, L'Harmattan, 2009, P. 102.

vérités scientifiques, expérimentables, mais aussi aux vérités invisibles ou occultes qui relèvent de l'ordre de l'expérientiel. Et cet ordre, pour pouvoir s'imposer devrait faire que la société organisée parvienne à conjurer les déséquilibres sociaux. Car pour le penseur : « *L'ordre social est volontairement suivi, parce que connaissable par les initiés, mais aussi par tout esprit logique et lucide, d'un point de vue intuitionnel et rationnel.* »<sup>462</sup> C'est la preuve évidente que la philosophie est centrée sur l'homme, en tant qu'être doué de raison et capable de restituer la vérité dans sa vie. C'est dire que toute philosophie n'a de sens que parce que l'existence humaine se l'approprie.

Mais cette appropriation humaine ne saurait signifier une activité ontologiquement individualiste sans rapport à la collectivité, dans la mesure où le savoir appartient à tous et à chacun. Une autre façon de dire que le savoir philosophique a pour finalité de satisfaire, non pas un seul individu, quoi qu'il soit à son service, mais sert les intérêts de toute une communauté, voire tout le monde entier. Dans ce savoir global et recherchant le bien de tous, toute discrimination est abolie, tout au moins, aux plans théorique et formel. La totalité du réel ne peut s'appréhender si certaines restrictions ou exclusions s'observent. Dans cette logique, nous pouvons constater que la raison analytique ou expérimentale n'absorbe pas celle analogique ou expérientielle. Les deux fonctionnent de façon concomitante. Il ne saurait donc y avoir de clôture d'un volet d'une forme de rationalité. L'itinéraire négro-africain place Dieu comme la source génératrice et garante des vivants qui prennent conscience de la limitation de leur existence. C'est donc dire que le maximum d'être est possédé par l'Être suprême. Or, en reconnaissant que l'homme est le seul être doué de raison, l'on a tenté de le déifier, prétendant qu'il serait maître de tout.

Cette analyse n'est pas partagée par Basile Juléat Fouda qui pense que la philosophie occidentale a mis l'accent sur l'essence de l'Être, dans un souci d'explication et de domestication, tandis que la philosophie africaine s'appesantit sur l'existence dans le souci de compréhension et de signification. Dans cette logique, il saute donc à nos yeux que la pensée africaine embrasse la réalité dans sa totalité pour pouvoir la saisir et la comprendre. Elle procède donc par une méthode assez holiste et plurielle qui tient compte de beaucoup de paramètres. Car, sur le plan analytique, la méthode holiste est systémique préconise des relations qui unissent les éléments d'un ensemble entre eux. Par conséquent, c'est l'ensemble

---

<sup>462</sup> Mbog Bassong, *Op. Cit.*, P. 55.

du système qu'il convient de saisir dans sa finalité globale, et ainsi, comprendre la façon dont chacune des parties de cet ensemble fonctionne dans son articulation avec le Tout. Voilà pourquoi, la recherche actuelle privilégie une analyse holiste et systémique dans un registre multidisciplinaire pour saisir la complexité de réel. C'est là le rétablissement de la rationalité traditionnelle de la philosophie qui considère la participation, l'intégration, la complémentarité. Ici, l'enjeu de la science est la maîtrise de la complexité, c'est-à-dire l'appréhension des lois qui transforment le désordre en ordre, des formes discriminées et interdépendantes dans un Tout, de la dynamique instable des éléments structurellement stables.

A partir de là, la science rejoint toute l'ontologie africaine à partir de la pensée égyptienne incarnée en la *Maât*. C'est dans ce sens que Mbog Bassong affirme que « *La philosophie n'est donc pas celle d'un individu rationnel au sens occidental du terme, mais celle des rapports aux choses et aux autres êtres, conçus pour l'équilibre du système vivant tout entier.* »<sup>463</sup> Pas de protocole individuel de production de la métascience : ici, l'individualisme méthodologique cède ainsi le pas à la rationalité communautaire. Nous vivons désormais une nouvelle ère de l'émergence d'un nouvel ordre scientifique en édification, c'est-à-dire, la science de la complexité. Et dans cette science de la complexité, le désordre devient une catégorie scientifique de la réalité phénoménale qui supplante celle de l'ordre qui a longtemps été considéré comme immuable dans la science classique.

De là, il nous faut dire que tous les systèmes nés du culte de la raison souveraine et juge de toute chose, ont assez subi un coup. Aujourd'hui, le paradigme dominant formalisé par Descartes, est dépassé par l'évolution des méthodes autant que par la complexité croissante des problèmes. Et cette approche de la science par le désordre organisateur nous donne l'occasion de mettre en évidence, la cohérence et la pertinence des modes d'investigation de l'Être, de la vérité et des moyens d'action mis en œuvre en Afrique. Et pour cela, nous sommes fondés de dire qu'il est grand temps de réhabiliter les savoirs restés longtemps marginalisés pour des raisons culturelles. La philosophie africaine doit donc prendre en compte toute l'histoire de l'Afrique depuis l'Égypte pharaonique.

---

<sup>463</sup> *Ibid*, P. 117.

Lorsqu'on analyse la pensée africaine dans sa rationalité communautaire, il se dégage qu'elle promeut des valeurs de solidarité, d'esprit de groupe et de ce qu'il convient d'appeler du « *vivre-ensemble* »<sup>464</sup>. En faisant un rapprochement entre l'Égypte pharaonique et l'Afrique noire, il se dégage une parenté culturelle sur plusieurs points. Cette parenté s'observe au niveau de la conception de Dieu et de l'au-delà. En effet, pour les Égyptiens tout comme chez les Négro-africains, Dieu n'est pas un être transcendant, c'est-à-dire, il n'existe pas hors du monde qu'il a lui-même créé. Il est l'émanation de la matière, produit de ce monde. Comme « *Râ* » émerge du « *Noun* », de même les ancêtres sont nés de l'évolution de la matière. Voilà pourquoi, l'ancêtre, par sa progéniture, participe ainsi de l'action créatrice. Ces ancêtres sont des organisateurs de la vie sociale, créateurs de la vie. Ce sont eux qui ont engendré les vivants de façon directe ou indirecte. Ils ont institué l'ordre social, les coutumes et les mœurs qui sont indispensables au bon fonctionnement de la société.

Bien plus, la culture négro-africaine, rejoint celle égyptienne au niveau du culte des morts à travers la pratique de l'inhumation des cadavres. Nous pouvons convoquer la pensée de Nkolo Foé, qui, s'appuyant sur les travaux de Séverin Cécile Abéga, parle de la présence de trois tambours, symbolisant également trois personnages principaux : le petit tambour qui fait parler le mort, car ne supportant pas le sort à lui réservé convoque les vivants à son secours ; le grand tambour qui est l'accusateur public et représentant la communauté qui demande au défunt d'assumer ses actes suite à son comportement reprochable ; enfin le tambour vertical faisant office de juge impartial qui donne la sentence finale. Malgré ces différences de rôles joués par ces tambours, il se dégage une certaine harmonie et convivialité non seulement dans la cadence rythmique, mais aussi dans la finalité du rite. Et tous participent du même objet, question d'exprimer leur solidarité quant au sort réservé au défunt. En parcourant l'article de Marcien Towa, intitulé *Tradition et Révolution*<sup>465</sup>, l'auteur insiste sur la notion de « *solidarité* » en relevant son importance dans le comportement des Africains à travers une étude comparative qu'il fait entre deux jeux à savoir : le jeu de Dames et le Songo<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> Notion de plus en plus évoquée dans la plupart des discours avec une bonne dose politicienne dans notre pays.

<sup>465</sup> Publié dans *Zéen*.

<sup>466</sup> A travers ces deux jeux, l'auteur relève que dans celui de Dames, le point de départ est l'élément singulier tandis que dans la pratique du Songo, chaque case contient au départ cinq pions. Par conséquent, le point de départ du Songo est le groupe, l'ensemble, alors que le Dame est l'individu. Conclusion, la solidarité fortifie le groupe et le rend invulnérable ; par contre, l'individualité ou la solitude entraîne la vulnérabilité et l'impuissance.

Au travers du principe androgynique cosmique ou ontologique exprimé par le principe femelle qui se trouve symbolisé par l'Œuf cosmique en Egypte tout comme en Afrique noire, il se dégage une valeur commune : celle de l'égalité des sexes. Et Nkolo Foé le martèle fort à propos : « *A vrai dire, l'androgynie ne peut apparaître que là où il y a, comme en Egypte et le reste de l'Afrique noire, une éthique de parité, d'égalité sexuelle.* »<sup>467</sup> Or, avec certaines doctrines, à l'instar du postmodernisme, l'on se retrouve dans le règne de la fragmentation de la communauté humaine où il y a division de la race humaine en genres spécifiques et irréductibles les uns aux autres. Et cette stratégie de différence est une manière d'affirmer la primauté et l'irréductibilité de l'un. Généralement, dans cette situation de différence, c'est la femme qui en paye le prix de la marginalisation, victime du « *racisme sexiste* », lui-même, générateur de « *ghetto* ». Comme le souligne l'auteur

*Le ghetto exclut par nature une souveraineté partagée, alors que tout pouvoir raisonnable, au service de l'humanité, doit être fondé sur la convivialité. Les hommes de notre époque ont oublié ce qui faisait la force des grandes époques culturelles de l'humanité, à savoir la convivialité politique ; tout pouvoir exclusif, non partagé, non convivial, étant par essence tyrannique.*<sup>468</sup>

Toujours dans la même lancée, l'Egypte et l'Afrique noire se rejoignent encore au niveau du sens accordé à la famille avec le souci ardent de laisser une progéniture afin d'assurer la reproduction de l'espèce, la pérennité de la famille et pour avoir un certain prestige au plan social. C'est pourquoi, on assigne une valeur à l'Homme. Ainsi, aucune pratique dévalorisant l'être humain n'est acceptée, elle est considérée comme anti-humaniste et doit être bannie de la société. Et à ce niveau, l'acte de fécondation revêt une certaine valeur et doit se faire dans le seul but de donner naissance. Les autres valeurs communes aux deux peuples ne sont pas négligées. On pourrait de ce fait évoquer le travail qui est valorisé ; l'amour de la sagesse qui s'exprime ici à travers le phénomène de l'arbre à palabre, en tant que lieu de déploiement de la dialectique où l'on confronte les arguments dans une discussion afin de rechercher la vérité. Car, nul ne détient la vérité absolue. Elle se doit d'être recherchée ensemble. Et c'est la pensée qui est à l'œuvre en tant que guide de l'homme dans ses réflexions et lui garantit le succès dans ses entreprises.

Cependant, au regard de tout ce qui précède, l'on pourrait se demander pourquoi toutes ces valeurs ne sont plus de règles de nos jours ? Et face à cette préoccupation, la réponse

---

<sup>467</sup> Nkolo Foé, *Actes du Colloque National sur le Veuvage*, MINASCOF, 1988, P. 16.

<sup>468</sup> Nkolo Foé, *Le sexe de l'Etat*, Yaoundé, P.U.Y, 2002, P. 197.

évidente se dégage dans cette pensée de Marcien Towa qui reconnaît que « *Notre univers culturel est un univers éclaté, compartimenté, pulvérisé même.* »<sup>469</sup> Donc, la crise actuelle de l'homme africain n'est rien d'autre qu'une crise culturelle, bien qu'elle ne se limite pas simplement à cet aspect. Il lui faut une réforme générale de la vie sur tous les plans et dans tous les domaines. Il est question de scruter froidement et objectivement les faiblesses de la culture africaine, de peur de réhabiliter n'importe quelle valeur traditionnelle. Car, un peuple sans conscience culturelle est voué à la disparition, c'est un peuple en ballottage défavorable, prêt à céder à n'importe quel chant de sirène, vulnérable et manipulable à souhait. C'est pourquoi, il nous faut revenir sur l'étude de la personnalité africaine à partir de l'Égypte pharaonique, sans faire un retour total, mais un recours qui nous permette de comprendre la réconciliation avec nous-mêmes et la culture. Car, la société égyptienne s'est édifiée sur la base d'un certain nombre de valeurs qui sont propices à une existence sociale harmonieuse.

#### **A- La construction des savoirs en Afrique : une exigence rationnelle**

Après le constat froid observé sur la scène mondiale où l'Afrique se trouve la grande absente, quand elle n'est pas reléguée en arrière-plan, il est impératif que ce continent se réveille et prenne d'assaut la marche. Et pour cela, il lui faut faire une autopsie approfondie, lui permettant de se réévaluer et se projeter vers l'avenir. Et tous les domaines de la vie doivent être explorés afin de ressortir la substantielle moelle susceptible de participer à l'émergence de la science africaine. Il est grand temps que la recherche en Afrique sorte de sa torpeur sociologique. L'Afrique a grand intérêt à s'investir dans la recherche scientifique et inventer, grâce à la science, un nouvel être-au-monde. Promouvoir le développement de la science en Afrique revêt un intérêt capital, un véritable défi et un enjeu du troisième millénaire.

Seulement, il convient de noter que cette science qui s'impose doit impérativement tenir compte des réalités sociologiques des cultures africaines sans les traiter avec préjugés qui sont le fruit de la grande et forte influence des présupposés épistémologiques de la rationalité dominante. C'est dans cette logique que Prince Dika-Akwa Nya Bonambela laisse entendre qu'

*Aujourd'hui, le chercheur africain, le chercheur occidental de l'époque de la décolonisation ne sauraient avoir la prétention d'avancer la science dans la connaissance de l'Afrique, les racines socio-épistémologiques de son savoir*

---

<sup>469</sup> Marcien Towa, « Principes de l'éducation coloniale », in *Abbia*, N°3, 1963, P. 34.

*spécifique, la logique interne qui sous-tend le développement de ses sociétés et l'indissociabilité des phases « traditionnelle » et « moderne » de celle-ci.*<sup>470</sup>

Pour cela, pour que l'Afrique présente un nouveau visage, il faut résolument mettre en œuvre une « *science sans fétiche* ». Il faut briser toutes les barrières épistémologiques qui ont constitué des frontières quoi qu'artificielles entre des disciplines, empêchant de ce fait, de créer des espaces de convergence et de complémentarité pour une meilleure analyse de la réalité qui se présente de façon complexe. Et pour mieux s'en sortir, l'interdisciplinarité devrait être le fil conducteur de la recherche, dans la mesure où toutes les sciences tendent vers l'intelligibilité de la vie sociale. Et Jean François Chaulat ne manque pas de mots pour reconnaître que « [...] *les sciences sociales sont toutes les sciences qui s'attachent à rendre intelligible la vie sociale dans un de ses aspects particuliers ou dans sa totalité.* »<sup>471</sup>

Pour produire des connaissances scientifiques, il faut au préalable, élaborer une théorie ; et l'absence d'une théorie sociologique débouche sur des contradictions du moment où la raison butte sur un enchaînement complexe des faits sociaux. De nos jours, l'on constate que la sociologie africaine n'a d'intérêt que pour elle-même. Car elle a perdu toute influence sur la marche de nos sociétés et a sapé la relation avec la réalité anthropologique des peuples sous prétexte de l'universalité du modèle dominant. Ainsi, beaucoup de ses pratiques ont tôt fait d'être taxés d'irrationnels, inaptés à l'analyse scientifique. Voilà pourquoi, pour construire une sociologie africaine digne de ce nom, ayant une coloration scientifique, il faut réexaminer ses fondations ontologiques et épistémologiques. Ce réexamen nécessite le dépassement des oppositions classiques opérées entre le rationnel et l'irrationnel ; le visible et l'invisible ; le corps et l'esprit, etc. C'est à ce prix que la théorie sociologique pourrait permettre d'interpréter des faits sociaux et les phénomènes qu'elle étudie pourraient avoir une signification sociale et rationnelle, c'est-à-dire, scientifique.

Pour Jean-Marc Ela, il faut « *produire les savoirs dont l'Afrique a besoin pour se nourrir et retrouver la confiance en elle-même.* »<sup>472</sup> Et pour satisfaire cette insuffisance scientifique, le penseur Camerounais propose ce qu'il appelle la « *Science d'En-Bas* », en tant

---

<sup>470</sup> Prince Dika-Akwa Nya Bonambela, *Problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaines*, Yaoundé, Clé, 1982, P. 362.

<sup>471</sup> Jean François Chaulat, *Sciences sociales et ménagement : plaidoyer pour une anthropologie générale*, Québec, Presses Universitaires de Laval/Paris, édition ESKA, 1998, P. 25.

<sup>472</sup> Jean-Marc Ela, *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, Livre III, Paris, L'Harmattan, 2007, P. 389.

que modèle nouveau de la connaissance qui permettra à l’Afrique de répondre aux requêtes des sociétés et assurer ses réalités. Cette nouvelle approche permet au continent de se recréer et d’assurer un nouvel être-au-monde qui est plus souverain et humaniste. Ceci traduit un optimisme épistémologique qui est chargé de prendre en compte les savoirs endogènes. Pour le sociologue Camerounais, « *il est indispensable de repenser le rapport au savoir et de réexaminer les principes de base qui orientent le fonctionnement de la science elle-même.* »<sup>473</sup>

A partir de cette notion de « *Science d’En Bas* », Jean-Marc Ela nous projette vers une nouvelle orientation de la sociologie qui se veut ouverte à toutes les possibilités où les mythes, les paradigmes et les idées se retrouvent. Donc, parler de rationalité universelle n’est rien d’autre que l’expression d’une idéologie hégémonique et dominante. La donne actuelle voudrait que l’universel soit une construction permanente des particuliers où chaque culture exprime ses réalités. D’ailleurs, la science se fait en tenant compte des conditions socioculturelles de chaque peuple. Donc, nous pouvons dire sans frayeur : adieu l’universalité des catégories d’être et de penser qui sont entretenues par des illusions fantasmagoriques des peuples situés, au nom de la volonté de domination. C’est dans ce sens que Jean-Marc Lévy-Leblond affirme que « *La rationalité, semble-t-il, ne peut être que locale ; il n’y a pas une rationalité universelle, pas de science universelle, ni de formalisme universel.* »<sup>474</sup> La notion de rationalité locale est une reconnaissance du pluralisme culturel dans un monde qui, lui-même est divers et ouvert en même temps, et constitue une richesse pour l’humanité.

Mais, il se trouve que ce pluralisme est menacé par la tendance idéologique et impérialiste de la pensée dominante qui veut à tout prix, arrimer l’univers entier à une seule culture mondiale. N’est-ce pas là la preuve d’une phagocytose programmée de la diversité ? Assurément, surtout lorsqu’on sait que cet arrimage à une uniformisation passe par l’acceptation et l’adoption des systèmes de pensée de la culture dominante avec tout ce qu’elle comporte comme cohorte. Il saute clair à nos yeux : l’uniformisation de la pensée débouche sur la raison close de la mondialisation telle qu’envisagée par l’Occident, laquelle raison exprime un formalisme déductif, occultant ainsi la structure violente de la mondialisation qui présente la société libérale comme le référentiel normatif, avec son projet de la technoscientification du monde, malheureusement, excluant de ce fait, toute autre forme

---

<sup>473</sup> *Ibid*, P. 388.

<sup>474</sup> Jean-Marc Lévy-Leblond, Entretien avec Ruth Scheps, « *Savoir et prévoir* », in *Les sciences de la prévision*, Paris, Seuil, 1996, P. 43.

de rapport au réel, quand bien même celle-ci serait porteuse de sens. Il est donc question que cela change. D'ailleurs, cela ne s'exprime plus simplement comme un simple slogan, encore moins comme un vœu pieux. C'est ce qui s'impose dans un monde en mutation, surtout que l'émergence d'une raison ouverte et partant plurielle, promeut plus d'humanisme. Et on le voit, la pensée africaine, pour mieux exprimer la réalité fait recours à plusieurs compétences pour saisir le réel dans sa complexité dans le désir humain d'intelligibilité totale. Car, il faut lier l'analyse purement expérimentaliste à la perspective expérientielle. Pius Ondoua, dans son analyse de la situation pose cette question : « *La grandeur d'une pensée n'est-elle pas d'ailleurs liée à sa possibilité d'ouverture à la critique et non à celle de servir de support idéologique clos à des adeptes renonçant à la véritable critique philosophique ?* »<sup>475</sup>

Pour produire des savoirs, les chercheurs africains doivent s'investir à scruter des domaines non encore explorés ou qui auraient été négligés, voire exclus de la recherche scientifique. C'est le cas des penseurs comme Pierre Meinrad Hebga qui a eu le courage et l'audace d'engager des recherches sur les phénomènes dits « paranormaux », pour tenter d'apporter un éclairage philosophique et scientifique, en se basant sur certaines théories déjà élaborées dans la science. Et pour y parvenir, le penseur appelle à une ouverture philosophique ; car elle devrait se renoncer à penser qu'elle a un objet spécifique de réflexion. C'est ce qu'il affirme en ces termes : « [...] *je reste ouvert à toutes les approches sociologiques et parapsychologiques des phénomènes paranormaux, pourvu que ceux qui y recourent prennent la précaution d'éviter tout réductionnisme étriqué, et ne prétendent pas chacun que leurs disciplines respectives détiennent la clé de tous ces faux mystères.* »<sup>476</sup>

Ceci démontre à suffisance que le principe d'ouverture est fondamental et assez fécond dans le monde intellectuel. Il demande donc assez de courage et surtout de maturité personnelle dans la mesure où les différents savoirs tendent souvent à réduire toutes les connaissances à des sciences appliquées. Ce principe d'ouverture intègre les connaissances dans leur pertinence et les difficultés à les déceler à travers un dialogue raisonnable d'échange d'arguments. C'est dire que le principe d'ouverture consiste à prendre en charge toutes les situations existentielles de l'homme. A partir de cet instant, rien n'est rationnel ou irrationnel en soi, tout est rationalisable. Et d'ailleurs, l'idée d'ouverture prônée par Hebga cherche à bouter celle d'irrationnel, car, parler de l'irrationnel, c'est aussi faire preuve d'ignorance et

---

<sup>475</sup> Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »*..., P. 148.

<sup>476</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 109.

c'est une fuite en avant, ou alors la manifestation d'une incapacité, voire, d'une impuissance de l'homme à pouvoir analyser tel fait ou phénomène.

Le savoir aujourd'hui s'acquiert dans une perspective d'ouverture et le chercheur doit faire preuve d'humilité en reconnaissant les limites de sa propre discipline pour épouser les apports des autres disciplines qui participent dans la saisie du réel. Il est question de conduire la raison à un stade d'éclairage complet où le paranormal et l'irrationnel ne constituent pas des bornes infranchissables, mais participent plutôt dans le processus de déploiement de ladite raison dans une dialectique qui signifie d'après Guillaume Bwellé « *remonter le cours d'eau* ». L'Africain a donc intérêt à étudier sa culture restée longtemps sur les ornières du rejet et de l'absorption de la culture dominante occidentale. Il gagnerait à exploiter toutes les ressources susceptibles de lui apporter un éclairage face aux multiples phénomènes qui se produisent dans sa vie et dont il n'a pas toujours la maîtrise parfaite. Surtout que certains de ces phénomènes constituent de véritables angoisses qui perturbent l'harmonie vitale. Et le mérite de la philosophie réside dans le fait qu'elle n'a pas un objet d'étude spécifique, par conséquent, peut comprendre et expliquer le langage de toutes les autres disciplines. Le savoir est donc l'expression de la libération de l'homme face à l'ignorance et la philosophie, dans sa quête de la vérité situe cet homme dans ce processus permanent. Comme le signifie Laburthe Tolra

*[...] on peut ne pas oublier que la raison n'est pas l'existence, et éviter l'impasse où s'est trouvée engagée la pensée occidentale, l'hypertrophie d'une raison trop coupée du vécu. Les misères d'un rationalisme abstrait et naïf peuvent enseigner à l'Afrique ce qu'elle doit faire et ne pas faire ; l'urgence et la nécessité du rationalisme ne doivent pas l'empêcher de se critiquer lui-même. Le philosophe demeure un homme qui cherche à désigner toujours plus exactement sans jamais prétendre épuiser la plénitude des existences.*<sup>477</sup>

La raison philosophique dans son fonctionnement doit s'accepter comme une incessante conquête de soumission au réel dont elle cherche toujours à dévoiler les secrets. Elle doit toujours conduire l'homme au vrai et à l'assurance. Elle est donc un idéal promettant à l'homme qu'elle lui permettrait d'atteindre l'évidence des choses, leur certitude ou leur vérité. Dans son dynamisme, elle nous fait savoir qu'il y a des constantes, des normes de la pensée. C'est dans cette logique qu'elle s'efforce à construire des cadres susceptibles de répondre de la logique interne ainsi que de la réalité des choses. Ainsi, elle est appelée à porter des

---

<sup>477</sup> Philippe Laburthe Tolra, *Initiation africaine supplément de philosophie et de sociologie*, Yaoundé, Clé, 1984, P. 14.

jugements de valeur. C'est dire que l'idée de raison est intimement liée à celle de vérité. Et la vérité est donc appréhendée au terme d'une vérification. La recherche philosophique se doit donc d'éviter deux grands écueils : le fanatisme et le dogmatisme. C'est que la philosophie amène l'homme à aiguïser ou éveiller son esprit face à tout ce qui est essentiel et important dans sa vie. Le chercheur africain est donc appelé à réfléchir sur tous les savoirs qu'il doit soumettre à une analyse critique afin de dégager la substantielle moelle lui permettant d'être en osmose avec la nature et surtout avec lui-même. Ici, la connaissance se cherche à travers plusieurs moyens possibles pour atteindre la vérité, qui, elle-même, est toujours à construire, car étant partielle par rapport à la grande immensité de la réalité. C'est pourquoi, l'universel ne saurait plus être une référence à une certaine rationalité située géographiquement et culturellement, mais il reste l'échange des rationalités à travers un dialogue qui aide l'homme à se comprendre, comprendre son milieu et enfin comprendre l'Univers entier. Autant, la rationalité occidentale n'a pas pu donner toutes les explications au vécu quotidien des Africains, autant elle les a rendus hybrides en matière de connaissance. La rationalité africaine doit donc permettre aux Africains de faire face aux multiples phénomènes réels qu'ils rencontrent dans leur vécu quotidien.

On le voit, la pensée complexe vient ruiner tout l'édifice du sociologiquement et du philosophiquement correct, reposant sur la division ou répartition des sociétés humaines, les distinguant par catégories, les unes étant « *civilisées* » et les autres « *primitives* ». Par le même coup, les savoirs ont été hiérarchisés, où certains sont dits rationnels et donc scientifiques, tandis que d'autres sont relayés dans l'irrationnel. Cette hiérarchisation est l'œuvre d'une réduction froide faite d'un calcul des traditions capitalistes. Et c'est à dessein que le monde noir africain a été exclu du domaine de production des savoirs dits scientifiques, avec pour stratégie de le soumettre à l'idéologie impérialiste qui était chargée de lui apporter la « *civilisation* » nécessaire. Comme le dit si bien Louis Althusser : « *Tout le monde sait que sans théorie scientifique correspondante, il ne peut exister de pratique scientifique, c'est-à-dire de pratique produisant des connaissances scientifiques nouvelles. Toute science repose donc sur sa théorie propre.* »<sup>478</sup> Faisant le constat que l'homme du Sud est encore adossé sur ses traditions qui sont proches de la nature et restent sous exploitées pour des raisons culturelles, il convient de relever que la sociologie africaine a un rôle à jouer pour le renouvellement de la pensée.

---

<sup>478</sup> Louis Althusser, *Avertissement au capital*, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, PP. 9-10.

Certes, la science dans sa visée, a pour objet d'expliquer tous les phénomènes perceptibles, mais, elle ne parvient pas à épuiser la réalité, du fait que même l'objet perceptible apparaît de plus en plus complexe à des échelles qui sont infiniment petites et sont en interconnexion avec d'autres objets. C'est la raison pour laquelle, il faut noter que les phénomènes qui sont saisissables par nos sens, sont dits scientifiques, mais, ils ne constituent qu'une infime partie de la réalité elle-même, dont toute la nature échappe toujours à l'être humain. C'est dans ce sens qu'Edgar Morin pense qu'« *Il n'y a pas que les conditions bio-anthropologiques de la connaissance. Il y a corrélativement, les conditions socioculturelles [...], y compris scientifiques.* »<sup>479</sup>

Alors, pour mener des recherches en Afrique, il faut intégrer l'ensemble des facteurs permettant de forger un territoire d'appartenance civilisationnelle. C'est dire que la pensée africaine évolue dans un cadre super-structurel englobant les idées, les représentations sociales, les images, les croyances, les facteurs ontologique, mythologique et idéologique sans oublier les valeurs culturelles. Car, l'Afrique dispose d'une réalité éthique dans sa culture et qui a marqué toute son histoire. Cette réalité éthique a été désignée *Maât* par les anciens Egyptiens. *Maât* est le principe d'Ordre universel, mais surtout l'éthique de vie, en tant que volonté humaine et sociale, consistant ainsi à agir, en toute circonstance, y compris dans le domaine scientifique, par rapport à la conscience qui est conforme à cet Ordre.

Voilà pourquoi, *Maât* était considéré comme l'Être-Valeur, incarnant les valeurs du bien, de la paix, de la justice, de l'ordre, de la vérité. Et c'est ce discours sur l'être et la Valeur qui situe aussi l'enjeu d'une restauration de l'intégrité axiologique de la culture africaine. Cette intégrité axiologique se fait dans ce que Pius Ondoua appelle une « *symbiose planétaire* », qui tient compte de l'homme, de la société, de l'écosystème, bref de tout le réel, mettant la vie de l'homme au centre, en tant que sujet pensant, qui est à la recherche de la sagesse, vivant dans une société, elle-même dans une quête permanente de la paix, dans un monde en proie à beaucoup d'apprivoisements qui obstruent l'harmonie, la nécessité de philosopher s'impose.

---

<sup>479</sup> Edgar Morin, *L'intelligence de la complexité*, P. 69.

## **B. La méthode dans la construction des savoirs africains**

De par son étymologie « *Methodos* », entendue comme chemin, voie, la méthode s'appréhende comme le moyen par lequel un résultat est atteint. C'est l'élément important pour parvenir à atteindre un objectif escompté. Elle s'avère donc un outil indispensable dans le domaine de la recherche scientifique. C'est la raison pour laquelle, aucun résultat n'est fiable s'il ne découle d'une méthode bien définie, élaborée de façon efficiente et ordonnée, de telle manière qu'à la fin, l'on accède à une connaissance authentique. Et dans le cadre de la recherche en Afrique, il s'agit au préalable d'acquérir des outils et des techniques de base pour une compréhension à la fois cohérente et objective de la culture africaine. Dans la contribution de ses ressources en vue de maîtriser les domaines de la pensée, des sciences et techniques sociales matérielles qui sont en cours de développement, ces domaines doivent être compatibles avec la vision africaine des moyens et des fins, des valeurs, et en même temps, une exigence fondamentale face aux enjeux de l'heure auxquels l'Afrique est confrontée.

A cet effet, une réappropriation de l'idéologie maâtiste doit être envisagée comme le paradigme devant émerger des catégories scientifiques. Car, le paradigme maâtiste se justifie ici comme une théorie féconde de recherche scientifique, une méthode éthique consistant à rendre conforme l'ordre social à l'Univers. Il est le principe d'Ordre universel, de la vérité que la raison peut atteindre en s'appliquant simplement aux réalités, sociale, culturelle et civilisationnelle. C'est à travers le décryptage des mythes africains que l'on parvient à déceler ce « *Principe d'Ordre universel* ». Ceci passe par la conjuration des forces protagonistes de la création où l'Ordre et le Désordre s'affrontent et au terme de cette confrontation, l'Univers s'organise. Cette organisation est la manifestation de la victoire de l'ordre sur les forces du désordre afin de maintenir l'ordre préexistant. A partir de cette dialectique, l'on parvient à découvrir l'ordre « *caché* », le paradigme, la théorie, la valeur, la loi et puis, l'on pourra maîtriser leur contenu cognitif.

Et pour parvenir à ce niveau, il faut faire usage de la méthode herméneutique rationnelle sur les phénomènes sociaux et des éléments structurels d'épistémologie, d'ontologie, d'esthétique et d'éthique, en vue de penser le monde. Pour bien cerner *Maât* dans toutes les dimensions, il faudrait au préalable saisir l'enjeu du sacré qui a malheureusement été évacué par la sociologie classique, et qui a tout fait pour ne pas le considérer dans la logique

rationnelle, ignorant même sa finalité qui consiste à donner sens à la réalité. D'ailleurs, pour une meilleure connaissance des phénomènes naturels et sociaux, il faut noter que leur connaissance pourrait aider à augmenter le pouvoir d'action conformément à la création organisationnelle du divin. C'est dans ce sens que Pius Ondoua, s'appuyant sur la pensée de Pierre Meinrad Hebga relève leurs convergences de points de vues

*Je parlais des convergences possibles entre philosophie et religion, soucieuses toutes les deux, à partir du rappel de la condition humaine (émergence – existence – dégénérescence – dissolution), de trouver une réponse aux défis, interrogations, incertitudes. Je montrais aussi la possibilité de réponses ne se situant pas sur le plan de l'anthropocentrisme absolu seulement, mais pouvant opérer une référence à la transcendance.*<sup>480</sup>

Pourtant, la pensée dominante à travers sa sociologie, est restée accrochée au diktat des normes qui organisent le discours sur la science à travers des mécanismes rationnels ayant des facettes fixistes, sans ouverture à d'autres compétences autres que la raison analytique. Or, pour pouvoir sortir des sentiers battus et émerger des cendres de la sociologie dite « classique », la sociologie africaine doit effectuer une mue salvatrice, consistant à sortir de l'enfermement du cadre exclusif expérimental qui lui a été imposé depuis près de cinq siècles maintenant. La connaissance n'est pas uniquement de l'ordre expérimental, elle relève également de la perspective expérientielle. Et dans cette logique, Pierre Meinrad Hebga différencie ce qu'il appelle la « *vérité objective* » relevant de la science, de la « *vérité formelle* » qui est la visée de la philosophie et est porteuse de sens. Et Pius Ondoua précise à sa suite que « *Les horizons de réalité non susceptibles de vérité objective peuvent être susceptibles de vérité formelle, philosophique, et faire l'objet de recherches « rationnelles » dans le cadre du besoin de compréhension (herméneutique) et de signification d'une existence qui n'a ni par elle-même, ni en elle-même sa signification, son sens.* »<sup>481</sup>

Il faut donc éviter de sombrer dans un « *dogmatisme antispiritualiste* »<sup>482</sup>. Car, nous savons que toute réalité existante, structurant la vie est objet de l'examen philosophique sans préjugés préalables. Soucieux donc de comprendre les phénomènes paranormaux dans leur fonctionnement, Hebga laisse entendre que « *Pour voir un peu clair dans ce monde spécial, que même la société cartésienne et technologique ne semble pas avoir complètement dépassé,*

---

<sup>480</sup> Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »...*, P. 169.

<sup>481</sup> *Idem*, P. 175.

<sup>482</sup> Terme emprunté chez Pierre Meinrad Hebga.

*il faut braquer sur lui les éclairages disponibles, ceux de la science et ceux de la métaphysique. »*<sup>483</sup>

Ce qu'il faut noter ici, est qu'il est question de ne rien négliger, encore moins, rejeter, dans le cadre de l'explication desdits phénomènes qui ne répondent pas encore des mécanismes de la méthode scientifique de la pensée dominante jusqu'ici. Toutes les compétences sont sollicitées en vue d'avoir une vision plus large et approfondie. C'est pourquoi il affirme que « *Le savant et le philosophe sont tous deux fondés à rechercher et à dire, dans leurs langages respectifs, la réalité physique ou la relation de vérité. Ces deux approches du monde extérieur ne s'excluent pas l'une l'autre, pas plus qu'elles n'excluent celle de l'expérience vulgaire non soumise à l'analyse et à la critique. »*<sup>484</sup>

A travers la nouvelle épistémologie qui se veut ouverte, il n'existe aucun domaine de la connaissance qui ne soit concerné par ce revirement épistémologique. La science de la complexité remet les pendules à l'heure. Aucun spécialiste ne pourrait encore s'installer dans une tour d'ivoire d'érudition et prétendre être le seul à disposer le savoir sans partage avec les autres. Toutes les cultures et civilisations doivent désormais s'atteler à résoudre les problèmes auxquels notre humanité se trouve confrontée. Il faut désormais développer la convergence épistémologique avec les différentes sphères des savoirs pour pouvoir transcender tous les particularismes civilisationnels dans la mesure du possible. Comme le signale ce penseur

*Cela veut dire qu'il faut multiplier les foyers de réflexion sur l'avenir et que, plutôt que chacun bétonne autour de sa chapelle, il convient de favoriser les échanges entre ces individus, échanges qui sont après tout le lot normal de tout intellectuel confrontant son point de vue avec celui des autres et qui s'enrichit du savoir d'experts appartenant à d'autres disciplines et d'autres pays, qui s'instruit des analyses issues d'autres aires culturelles.*<sup>485</sup>

C'est donc là, le vrai sens à donner à ce concept de mondialisation qui doit nous amener à élaborer les normes d'une nouvelle sociologie de la connaissance qui intègre désormais toutes les dimensions, à la fois, sociétale, culturelle, physique, affective, scientifique, etc., et l'homme se trouve donc chargé d'assumer ses responsabilités, non sans considérer les autres éléments qui partagent son univers. Il doit se doter d'une sagesse qui lui permette de prendre en charge l'être, le réel et l'histoire.

---

<sup>483</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 19.

<sup>484</sup> *Ibid.*, P. 16.

<sup>485</sup> Ruth, Scheps, *Les sciences de la précision*, Paris, Seuil, 1996, P. 20.

## II- La rationalité paradigmatique des savoirs africains

En analysant la pensée africaine dans le domaine des savoirs, elle se présente fragmentée par des disciplines développant des méthodes et des objectifs assez divers. C'est dire que la structure organisationnelle desdites disciplines est une forme de cloison qui nécessite une méthode herméneutique indispensable à la compréhension tant objective que cohérente de l'ensemble des phénomènes sociaux. Ayant relevé plus haut, à partir de l'Égypte que *Maât* apparaît comme le Principe d'Ordre universel qui incarne l'éthique de vie, englobant ainsi la volonté tant humaine que sociale, et qui consiste à vivre en conformité à la rationalité qui l'anime, il nous semble judicieux de restaurer ce paradigme maâtiste dans toutes les circonstances de la vie, y compris en science.

*Maât* se définit comme l'Être-Valeur, le paradigme ainsi formalisé dans les mythes, traduisant la victoire des forces du bien, de la paix, de l'ordre, de la justice, dont Horus est le héros, sur les forces du mal, de la guerre, du désordre, de l'injustice symbolisées par Seth. Notre monde est en proie à toutes sortes de maux qui minent l'existence. Et pour Leibniz, ces maux se résument à trois types principaux à savoir : le « *mal métaphysique* » lié à l'imperfection humaine ; le « *mal physique* » qui se manifeste à travers la douleur et la souffrance ; le « *mal moral* » se manifestant dans le péché. C'est pourquoi, il faut à tout prix instaurer ce paradigme qui mime l'ordre mondial, sans cesse perturbé. Les savoirs africains doivent donc contribuer dans la transformation du monde. En se référant au maâtisme, la société fait également partie du cosmos et alors, son image se doit d'être stable, harmonieuse, équilibrée et paisible. Et Mbog Bassong l'affirme en ces termes

*C'est donc le système culturel (transcendant les pensées prises individuellement) qui produit la connaissance en conférant aux symboles partagés une valeur. C'est cette valeur qui agit sur le milieu social et l'individu en les transformant ceux-ci transforment en retour le système culturel. Pas de protocole individuel de production de la métascience : l'individualisme méthodologique cède le pas à la rationalité communautaire.*<sup>486</sup>

Au regard du modèle africain, la connaissance s'acquiert à travers toute une chaîne intégrant plusieurs niveaux d'apprentissage. Ici, l'intelligence se développe dans un système intersubjectif et communautaire, suivant une procédure méthodologique se fondant sur les mythes et l'apprentissage, laquelle procédure s'identifie et se contrôle à partir des différentes échelles de l'organisation sociale. Ici, la construction des savoirs obéit à une méthodologie

---

<sup>486</sup> Mbog Bassong, *Sociologie africaine. Paradigme, valeur et communication*, P. 59.

assez dynamique dans un système formalisé et traduisant un équilibre mais qui est instable. Car, nous nous situons à l'ère de l'émergence d'un nouvel ordre scientifique qui intègre désormais le désordre comme une catégorie scientifique de la réalité phénoménale et supplantant de ce fait, l'ordre de la science « classique » qui a longtemps été considéré comme étant une catégorie immuable. Or, avec la complexité des problèmes sociaux auxquels l'humanité fait face, il convient nécessairement de changer de paradigme. Avec la méthode complexe, plusieurs phénomènes sont analysés, permettant aussi de résoudre les problèmes et incertitudes aux plans cognitif ou logique et expérimental ou empirique. Il est désormais question de développer de nouvelles théories scientifiques et cerner leur champ d'application pour enfin démontrer qu'une autre interprétation scientifique est possible pour saisir le réel. C'est donc là, l'occasion idoine que l'Afrique doit saisir pour mettre en œuvre la pertinence ainsi que la cohérence d'une théorie sociologique africaine qui présente des nouveaux modes d'investigation de la vérité et des moyens d'action permettant de cerner l'Être.

En effet, il est évident que la méthode de la complexité promeut une alternative à l'édification des nouveaux modes d'être de la culture. Et en ce qui concerne le continent africain, il est démontré que le savoir africain représente un parcours dans la maîtrise de l'Être, et ce parcours est souvent orchestré par les soins de l'initiation, malheureusement, cette initiation n'est pas donnée à tout le monde d'en connaître les mécanismes. Voilà pourquoi, il est établi que le savoir africain est resté assez hermétique à l'ensemble de la population. L'Africain moderne ne pourrait donc pas avoir conscience que son modèle de création est conforme à la loi du cosmos, parce qu'ignorant les lois qui régissent, non seulement l'Univers, mais aussi et surtout les cercles initiatiques, pourtant institués comme de grandes écoles philosophiques. Il y a donc urgence et nécessité de réhabiliter les savoirs africains, restés assez marginalisés pour cause des raisons culturelles. Se rendant compte que *Maât*, en tant que Principe d'Ordre Universel est perçu dans la rationalité africaine comme étant de l'ordre des idéalités, il est indépassable à l'esprit humain. Ce principe est pensé comme un référentiel scientifique et organisationnel de la vie où l'harmonie doit toujours être poursuivie de façon dynamique. Car, la pensée dans ce cadre évolue dans la dialectique Ordre – Désordre – Organisation, faisant recours aux normes cognitives comme ressources méthodologiques qu'il faut appliquer dans la science.

Contrairement au système clos de la rationalité occidentale qui présente des facettes fixistes, la rationalité africaine enracine ses savoirs multiformes dans le substrat de l'épistémologie complexe dont les facettes sont ouvertes à plusieurs connaissances, et par-là, elle s'affirme porteuse d'un saut qualificatif plein de sens. Depuis l'avènement de la pensée complexe, considérant la société comme un Tout où la réalité est analysée dans un système énergétique à l'aide de plusieurs disciples, beaucoup de phénomènes jadis excommuniés de l'arène scientifique, sont réinsérés et font l'objet de grandes curiosités intellectuelles. Et à ce propos, Aurelien Barrau affirme que « *Pour la première fois je crois, c'est la rationalité qui semble conduire à l'existence des mondes indivisibles. Autrement dit, cette proposition, que je considère comme scientifique au sens le plus orthodoxe du terme, mène à l'existence d'objets qui dépassent le strict cadre de cette pensée scientifique.* »<sup>487</sup> Avec cet avènement de la pensée complexe, la science marque là une révolution importante, et par cette révolution, l'on parvient à atteindre un palier supérieur dans la performance, la cohérence et la pertinence dans la pensée et l'action de l'homme.

Ainsi, l'on pourrait avoir une meilleure lisibilité de la marche du monde qui intègre les différentes déterminations universelles. Et les Africains sont donc interpellés dans la refonte des connaissances scientifiques de tous les savoirs pour le bénéfice des générations actuelles et surtout futures. Alors, ces derniers doivent sortir de la torpeur qui les anime depuis fort longtemps. Ils doivent finir avec ce que Hebga appelle le « *rationalisme de la honte* »<sup>488</sup>, lequel rationalisme d'après Dominique Folscheid « *conduit à éliminer des sujets récusés par des esprits qui se croient forts* »<sup>489</sup>.

Or, il est avéré que la construction de la rationalité dans l'histoire des sciences, et même dans celle du monde n'est pas figée, mais toujours ouverte. Elle doit, non seulement, prendre corps en élargissant son champ du savoir, notamment, dans l'étude d'autres disciplines, mais encore en approfondissant les logiques propres aux autres univers de signification. Autrement dit, la connaissance scientifique n'est pas une sorte de système logique fermé, lié aux catégories elles-mêmes déjà fixées, mais plutôt, elle bouge, évolue à travers la variété des disciplines, l'hétérogénéité des systèmes de savoirs appliqués dans les différentes civilisations

---

<sup>487</sup> Aurelien Barrau, propos recueillis par Hélène Le Meur, « Notre univers est-il unique ? L'hypothèse des mondes parallèles », in *La recherche*, N° 433, sept. 2009, P. 53.

<sup>488</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 201.

<sup>489</sup> Dominique Folscheid, « L'esprit de l'anthropologie et l'anthropologie de l'esprit », in *Pierre Meinrad Hebga. Philosophie et anthropologie*, Paris, L' harmattan, 2010, Pp. 17-18.

et diverses époques. C'est donc dire que l'avenir de la science d'aujourd'hui n'est assuré que si elle est capable d'élargir le champ de sa rationalité et de l'approfondir. Voilà pourquoi, l'histoire des connaissances et des savoirs s'est constituée dans une sorte de « *rencontres des rationalités* » où ces savoirs et connaissances s'inventent, se modifient, s'appliquent, se réfléchissent sur eux-mêmes, grâce à la pensée philosophique qui se veut critique et par l'interpénétration avec les autres instances culturelles. Car, les savoirs venant d'autres espaces géographiques et culturels sont capables de renouveler les débats scientifiques ainsi que les différentes approches du réel. L'activité scientifique se nourrit et s'enrichit au contact des cultures dont elle se déploie. Et pour cela, il faudrait au préalable modifier et transformer les représentations mentales, les structures, les paradigmes d'analyse et d'explication, chercher à comprendre pourquoi et comment ce qui était jadis impensable en science, fait désormais sens et constitue une catégorie scientifique, en ce sens que la science a pour objectif de montrer que tout est intelligible, mieux tout est raisonnable.

Revenant dans l'analyse de la pensée africaine, nous constatons que la liaison entre l'Ordre – le Désordre et l'Organisation traduit une certaine dialectique, qui, au plan humain démontre que l'esprit est toujours en mouvement, lequel mouvement ne peut être possible que si l'ouverture d'une posture à une autre est permise. Et c'est le sens même de la création qui se fait dans un processus dynamique pour rechercher l'équilibre de l'Univers sans cesse menacé par des forces destructrices qui sont à la fois naturelles et sociales. Et cet équilibre se fait à l'aide d'un combat entre les forces antagonistes en présence. Et c'est l'homme qui se trouve acteur où ce dernier devient le re-créateur de l'Ordre de l'Univers, une sorte de régulateur, chargé de reproduire l'acte divin de création au quotidien. Ceci se manifeste à travers la vie. Car, l'objet de l'organisation humaine et la finalité du savoir mis en équation consistent à produire la vie. Et depuis les anciens Egyptiens, cela a toujours été considéré comme une obsession qui se trouve transmise à toutes les échelles de l'ordre social. C'est ce que démontre Bernadette Menu dans cette assertion

*Les documents des origines, la mythologie et l'idéologie coïncident sur une idée essentielle : la vie est un combat et le combat pour la vie est la vie. La création n'est pas une œuvre achevée, elle doit, par la lutte perpétuelle, à laquelle se livrent les dieux et les pharaons, défendre sans cesse les acquis, procéder à une mise en ordre toujours plus poussée de l'univers entier.*<sup>490</sup>

---

<sup>490</sup> Bernadette Menu, *Egypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Egypte*, Paris, L'Harmattan, 2004, P. 34.

Il est question de déployer une pensée philosophique articulée à la vie c'est ainsi que dans le mythe d'Osiris par exemple, l'on constate qu'il y a conjuration du Désordre aux fins de production de la vie. Ce qui démontre que la société négro-africaine intègre la dimension du maintien de la vie dans ses investigations. C'est dans ce sens que Jean Ziegler dit qu' « *On pourrait dire : grâce aux initiés, l'univers s'éprouve vivant ou, en d'autres termes, la fonction unique de l'action et de la présence des hommes est de maintenir la vie sur terre.* »<sup>491</sup>

Ainsi, la domestication du Désordre devient une philosophie de vie et tout l'enjeu de la culture préfigure l'émergence de la civilisation contre la violence, la barbarie. Si l'homme veut continuer à séjourner sur terre, étant toujours en harmonie avec les autres êtres de la nature, il doit se référer à *Maât* qui est le Principe d'Ordre universel, en tant que référentiel scientifique et organisationnel incontournable.

### **III- Les mobiles humains du savoir actuel**

La problématique du savoir nous amène à nous poser les questions sur les circonstances de sa mise au point. En effet, qu'est-ce que le savoir ? Quel serait son contenu ? Quel rapport l'homme entretient-il avec le savoir ? En désignant l'épistémologie comme une réflexion critique sur l'ensemble des discours de formes qui légitiment l'esprit et les différentes pratiques scientifiques, il nous revient de mener une réflexion sur la capacité de l'esprit à concevoir, à comprendre la logique des savoirs qui lui est destinée.

Tout d'abord, de façon objective, le savoir est conçu par l'homme avec pour objectif de satisfaire la curiosité intellectuelle. C'est dire que l'homme cherche à savoir pour soigner son ignorance. Seulement, ne pouvant pas tout connaître, il développe le désir de perfectionner sa vocation. Et avec l'avènement de la multidisciplinarité qui traduit *ipso facto*, la spécialité, l'éventail des savoirs s'agrandit dans le sens du perfectionnement des instruments, des méthodes et l'objet du savoir. Et la raison, en tant qu'instrument doit pouvoir être ouverte, et cette ouverture est une forme d'humilité, de modestie et même de rajeunissement devant l'objet du savoir. Car, comme le dit si bien Gaston Bachelard, « *Accéder à la science c'est spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui voit contredire un passé* »<sup>492</sup>

---

<sup>491</sup> Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, P. 91.

<sup>492</sup> Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique...*, P. 14.

Cependant, il convient tout de même de dire que le rajeunissement dont parle Bachelard dans l'attitude d'un esprit à accéder à la science ne doit pas être une forme de dilution. Car, il est nécessaire de faire la distinction entre l'esprit qui cherche à comprendre la logique des sciences sans toutefois réduire toute la compréhension à la seule logique scientifique. Nous savons que, le souci que l'homme a, à réduire tout savoir au savoir scientifique, obstrue l'intelligence et même la sagesse. C'est dire que la rationalité à nos yeux, doit se présenter non pas seulement comme le caractère de ce qui est rationnel, mais aussi comme l'état d'esprit d'éveil qui est effectué par la raison et qui cherche, par une volonté, à ne pas être influencé par le savoir, mais à comprendre la logique du savoir et l'effet qu'il produit chez un sujet humain. Dans la logique d'explication et de compréhension du réel qui se présente dans une posture complexe, la raison, en tant que moyen par lequel l'homme acquiert la connaissance doit s'accepter comme une incessante conquête de soumission du réel. Pour parvenir au sens, la raison procède par raisonnement, lequel raisonnement à son tour, dépend de la méthode, en ce sens que le raisonnement est un ensemble d'articulation des idées constitutives de la pensée discursive. La raison se présente alors sous plusieurs casquettes où elle est à la fois une technique, un fait, une valeur.

#### **a) La raison est une technique**

La raison apparaît comme une technique de mesure et de calcul, procédant à la justification par ses principes de base. C'est pourquoi, la connaissance rationnelle se veut vérifiable. Elle repousse donc l'illusion et l'imparfait, s'oppose à l'opinion, à l'immédiateté des sens. Dans son processus de technicisation, elle cherche à appliquer les principes, elle identifie la règle et l'exception qui fonde une dynamique interne de la compréhension. Comme technique conventionnelle, la raison exprime ce qui est indispensable à la consigne des schèmes. Comme technique de la langue, elle représente le terrain sur lequel se déroule cette technique de réflexion et de connaissance. Elle représente les procédés mis en œuvre pour avoir un sens dans la technique d'élaboration desdits sens. Et pour cela, elle se doit d'utiliser le raisonnement. Mais, dans son déploiement en tant que technique, elle doit éviter d'être confondue à l'idéologie puisque ses techniques ne doivent pas être des fins en soi, mais plutôt des moyens qui l'amènent à débusquer l'inconnu et le ramener au connu.

## **b) La raison est un fait**

La raison comme fait s'entend comme la faculté naturelle appartenant à l'homme comme principe essentiel. Par elle, l'homme se distingue des autres êtres de la nature et c'est par elle que l'homme parvient à la connaissance. Elle se présente donc comme une source de toute connaissance qui se veut démonstrative. Et c'est dans l'œuvre de la démonstration de la connaissance scientifique qu'elle apparaît comme un instrument de transformation et d'élaboration de l'expérience. Elle refuse le compromis parce qu'elle cherche à établir l'ordre exact des choses. C'est dans ce sens que Saint Thomas d'Aquin affirme que « *C'est aller d'un objet d'intelligence à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible* »<sup>493</sup> que la raison parvient à la vérité. Ici, l'idée de vérité se trouve étroitement liée à celle de la raison. Pour mettre sur pied la vérité, la raison procède par plusieurs rapprochements. Pour Henri Bergson, la vérité est définie comme ce qui a été vérifié. C'est donc dire que la vérité est antérieure à la vérification et ce n'est qu'au terme de la vérification qu'on parvient à ladite vérité. Pour Thomas Blau : « *Une idée s'accorde avec la réalité quand elle nous conduit tout droit à la réalité ou dans son entourage, quand elle nous permet de mieux opérer sur la réalité, soit sur ses tenants et aboutissants, que s'il y avait désaccord.* »<sup>494</sup>

## **c) La raison est une valeur**

En tant que faculté par laquelle nous parvenons à la connaissance, c'est le moyen d'acquérir le savoir et comme tel, elle est une valeur. C'est par elle que nous comprenons que la vérité est accessible. Pour atteindre la réalité, la raison doit construire des cadres susceptibles de répondre à la réalité des choses et leur logique interne qui confère leur vérité. Elle est le principe qui peut conduire à l'évidence des choses, à leur certitude et dans ce cadre, elle apparaît comme un idéal. Ici, l'idéal de la raison de façon dynamique nous fait savoir qu'il existe des constantes, des normes de pensée définissant la raison comme faculté. C'est pourquoi, un homme raisonnable n'est pas seulement un homme qui enchaîne correctement des propositions ; c'est un homme qui fait preuve de bon jugement, grâce à son sens moral et à son expérience de la vie, et ayant de bonnes intuitions. Et la philosophie surplombe tout le savoir grâce à une poussée de la réflexion qu'elle se donne comme principe. Comme le dit Paul Foulquié, la métaphysique « *détermine la nature intime de la connaissance, à remonter à l'origine du dynamisme de la vie de l'esprit ; ensuite à déterminer la valeur de la*

---

<sup>493</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I A, Paris, Desclée, 1936, P. 25.

<sup>494</sup> Thomas Blau, *William James, sa théorie de la connaissance et de la vérité*, Jouve, 1933, P. 185.

*connaissance c'est-à-dire à savoir dans quelle mesure l'esprit humain peut connaître le réel.* »<sup>495</sup> La vérité étant toujours à construire, elle est toujours partielle par rapport à la vaste immensité du réel. Et dans cette logique, la philosophie se conçoit comme une réflexion sur tout ce qui est essentiel dans la vie de l'homme. Elle doit pour cela, se refuser le statut du savoir accompli pour éviter de tomber dans les pièges du dogme et du fanatisme. C'est dans cette logique que Pierre Meinrad Hebga conçoit la raison comme une fonction permettant à l'homme de conceptualiser la réalité pour pouvoir la comprendre. Pour lui, la connaissance se cherche avec plusieurs voies possibles pour atteindre la vérité. Cette explication de Hebga n'est plus à démontrer ; elle appelle à l'ouverture philosophique qui devrait se renoncer à penser qu'il existerait un objet spécifique de la réflexion philosophique. Car, la philosophie doit toujours être à l'écoute des autres savoirs et doit pouvoir les systématiser pour permettre à l'homme de pouvoir s'orienter.

Aussi, faut-il le noter, la réalité de la connaissance se pose tantôt du côté de l'incertitude et du chaos, tantôt du côté de la complexité. Et pour maîtriser le Réel, la raison se doit d'être attentive. Car, un rationalisme étriqué conduit le savoir au mutisme face à certains phénomènes qui ne font pas partie du domaine ou de l'objet dudit rationalisme. Pour Rosi Braidoti : « [...] *le contexte social détermine la production scientifique de manière essentielle, surtout à notre époque où l'ampleur des travaux de recherche nécessite des investissements financiers et humains considérables.* »<sup>496</sup> C'est donc dire que l'environnement dans lequel la raison se déploie a toujours un impact sur la production du savoir, en ce sens que l'attitude de l'esprit est originaire à tout savoir, c'est-à-dire, une sorte de plate-forme des modalités à connaître, un principe à toute connaissance et la connaissance des finalités pour lesquelles le savoir est destiné. C'est sans doute ce qui pousse Ebénézer Njoh Mouellé à affirmer que « *La raison permet de comprendre l'univers, par la connaissance de ses causes premières et la mise en évidence des lois qui régissent son fonctionnement.* »<sup>497</sup> Appréhendée ainsi, la raison est auréolée d'une puissance normative qui ne manque pas tout de même de susciter quelques interrogations. Et s'agissant de son déploiement, il convient de dire qu'elle est un attribut essentiel de l'homme qui lui confère un statut et une dignité. Mais, les interrogations qu'elle suscite se dégagent à partir de tout ce qu'elle crée, provoque, permet ou promet. C'est dans cette perspective que Pius Ondoua ne manque pas de se demander :

---

<sup>495</sup> Paul Foulquié, *Traité de philosophie III métaphysique*, Paris, édition de l'école, 1951, P. 15.

<sup>496</sup> Rosi Braidoti, « Des organes sans corps », in *De la parenté à l'eugénisme*, Cahier du Grif, N° 36, Paris, Edition Tierce, 1987, P. 11.

<sup>497</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *La philosophie est-elle inutile ? ...*, P. 17.

« *cette normativité de la raison peut-elle suffire à expliquer la totalité du monde, la totalité du réel ?* »<sup>498</sup> A coup sûr, il est évident que rien ne saurait déterminer avec exactitude ce qu'il faut à la raison pour se déployer de façon précise afin d'expliquer la totalité du monde sans se tromper. Etant une faculté de l'esprit humain susceptible de faillir, il faut l'accompagner de certains éléments lui permettant de produire du savoir qui soit vrai. Mais, la vérité à déterminer reste un idéal auquel l'on parvient avec quelques réserves qui concourent à prouver que la raison est un attribut qui suscite quelques débats. A ce niveau, il est question de se mettre en état de veille rationnel pour ne pas sombrer dans un scepticisme tous azimuts. Dans l'arène scientifique, la raison est l'outil fondamental à partir duquel tout est défini est c'est elle qui analyse la réalité. Alors, s'il est clair que la pensée est particulière en fonction des individus, peut-on de ce fait admettre que la raison serait aussi plurielle ? Si oui, quelles seraient les différentes pistes d'analyse de cette idée du pluralisme rationnel ?

---

<sup>498</sup> Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »* ..., P. 27.

## CHAPITRES VIII

### LA RATIONALITE SCIENTIFIQUE ET SES IMPLICATIONS DANS L'ANTHROPOLOGIE AFRICAINE

Conscient du fait que le questionnement sur la raison en tant qu'attribut de l'homme suscite des débats au sujet de son statut, son rôle à jouer ainsi que sa finalité, il nous semble pertinent de la réexaminer de fond en comble. En effet, le concept de « *pluralisme rationnel* » naît de la mise en question de la raison unique, suite à la critique de l'idéologie positiviste de la raison qui se veut fixiste, essentialiste et éternitaire. La raison unique s'est dotée d'une puissance qui l'a amenée à déboucher sur la rationalité scientifique et technique et s'est aussitôt orientée vers la rentabilité économique répandue à travers le monde. De là est né le concept de mondialisation qui n'est rien d'autre qu'une universalisation théorique et pratique de la rationalité occidentale et partant, dominante. Cette mondialisation pose la société libérale comme le seul mode référentiel qui norme et codifie l'évolution de l'histoire. De plus, elle fait de l'homme, un sujet installé dans la posture de la transcendance, capable de tout expliquer à travers la raison.

Or, il est évident que l'Univers entier se présente dans une complexité que la raison seule ne saurait appréhender. Car, comme le confirme Pierre Meinrad Hebga : « *L'univers de notre ignorance est effroyable, comparé à la plage étroite de nos connaissances.* »<sup>499</sup> C'est pourquoi, conscient de la complexité du réel et des difficultés qu'éprouve la raison analytique à tout expliquer, le penseur appelle à l'ouverture philosophique qui voudrait voir l'apport de toutes les disciplines, mieux, de toutes les compétences susceptibles de fournir des explications à l'homme. Et Gaston Bachelard renchérit en ces termes : « *Le philosophe doit infléchir son langage pour traduire la pensée contemporaine dans sa souplesse et sa mobilité.* »<sup>500</sup> A partir de cet instant, il est clair que la philosophie se lance dans une nouvelle aventure qui la plonge dans l'arène de la « *raison ouverte* », consistant à retrouver avec l'apport d'autres disciplines, le sens complet d'un phénomène donné. La raison « *plurielle* » engage la science dans l'univers de la multidisciplinarité ou de l'interdisciplinarité. Mais, il ne faut pas perdre de vue que la philosophie aura un grand rôle à jouer dans ce vaste champ

---

<sup>499</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 11.

<sup>500</sup> Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P. 7.

disciplinaire dans la mesure où elle est seule capable d'identifier la nature, le rôle et la finalité du savoir. Le savoir en lui-même reste et demeure une énigme à toujours déchiffrer. Voilà pourquoi, le principe d'ouverture précède la raison qui fonde le savoir général. Pour Hebga : « *la philosophie n'est pas définie par son objet, la matière qu'elle étudie et qui serait son domaine exclusif. Elle se situe dans son effort caractéristique de réflexion critique sur toute expérience humaine.* »<sup>501</sup> Par cette affirmation, nous pouvons dire que la philosophie, dans son effort réflexif ne doit pas se réduire exclusivement en matière par plaisir, voire même par pertinence. Elle ne doit non plus être un fourre-tout sans examen critique et approfondi sur des sujets à traiter. C'est donc dire que le principe d'ouverture obéit à une procédure qui tient compte des règles méthodologiques bien appliquées. La philosophie ne peut garder tout son sens que si elle se détermine comme un effort de rationalité et de rationalisation. Elle doit être une autocréation des méthodes appropriées qui correspondent aux insuffisances des instruments scientifiques jadis mis sur pied et qui ne tiennent pas compte de tous les faits et phénomènes qui ne font pas partie de leur champ d'investigation. Le principe d'ouverture est une sorte de thérapie visant à répondre largement à la question du flambeau de l'intelligence et son essence dans l'homme. Avec la complexité du réel, le principe d'ouverture permet aux hommes de triompher les difficultés à travers un dialogue raisonnable d'arguments. Cette ouverture vise donc à donner à l'homme une valeur susceptible de lui permettre d'avoir une vision du monde plus ou moins claire et large, au lieu de l'enfermer dans les systèmes qui limitent grandement son champ d'action dans le domaine de la réflexion.

Et parmi les théories ayant réduit le champ d'action de l'homme en matière de réflexion, nous avons le positivisme qui réduit la connaissance au seul stade phénoménal. En effet, avec la théorie positiviste, la connaissance est de l'ordre phénoménal, la raison étant incapable d'accéder au monde « *nouménal* ». <sup>502</sup> Ici, il y a répression de la disposition naturelle à rechercher des solutions causales à partir du surnaturel. Car, il faut plutôt rendre compte du naturel qui est observable et expérimentable. Avec le positivisme, l'activité rationnelle se fondant sur l'observation et l'expérience aboutit inéluctablement à la certitude. Alors, chercher la cause, ou l'essence des phénomènes est illusoire puisqu'on plonge nécessairement dans le domaine de l'incertitude. Mais, il convient de relever que l'observation et l'expérience sont définies comme des critères de la scientificité pour les sciences de la nature, encore appelées, sciences physiques, même si elles sont aussi posées, voire imposées par la

---

<sup>501</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 128.

<sup>502</sup> Expression empruntée à Emmanuel Kant.

rationalité dominante comme des paradigmes et des modèles de méthode pour toute connaissance qui se veut scientifique.

A partir de là, l'on peut déceler des réductionnismes : d'abord l'objet de la science devient uniquement observable exprimant de ce fait, un néant d'ontologie ; ensuite, la méthode expérimentale devient le seul critère d'évaluation et est hypostasiée ; enfin, le sujet de la science n'est plus enraciné dans sa pleine humanité et dans la culture. Dès lors, tous les réductionnismes ne sont-ils pas l'expression de l'occultation de la complexité du réel ? Car, comme le démontre Edgar Morin : « [...] *la vérité n'est plus une évidence issue du réel s'imposant absolument, mais est le fruit d'une construction complexe de l'esprit à partir d'une relation dialoguante avec le réel mettant en œuvre perception, mémoire, logique, réflexion critique.* »<sup>503</sup> Ici, la méthode de la complexité va se substituer à la pensée simplifiante qui relève du positivisme. C'est une véritable révolution conceptuelle qui s'opère en science. C'est l'avis de Pius Ondoua qui affirme qu' « *En tout cas, l'exclusivisme méthodologique du positivisme ne saurait triompher définitivement, et le positivisme ne peut appliquer, aux faits humains et sociaux notamment, « les canons méthodologiques des sciences* ». »<sup>504</sup> Récuser ainsi l'exclusivisme méthodologique du positivisme, c'est ne pas admettre le monisme méthodologique de l'objet et du Réel. C'est aussi reconnaître que la connaissance n'est pas seulement et uniquement de l'ordre expérimental, mais relève aussi de l'expérientiel.

## **I- L'émergence de la raison ouverte**

La problématique de la raison ouverte s'impose aujourd'hui dans un contexte de la complexité, non seulement de la réalité de l'Univers, mais aussi et surtout de l'homme. Parler de la raison ouverte, c'est aussi reconnaître qu'elle est plurielle et constitue un défi à la rationalité dominante et ouvre de nouveaux horizons au désir humain d'intelligibilité du réel. Il se trouve que la raison a été considérée comme étant la faculté normative qui définit les règles de conduite, tant au niveau de la pensée que de l'action. C'est encore elle qui discerne et hiérarchise les valeurs dans la société. Traditionnellement vue comme faculté de l'esprit humain, permettant de déterminer les critères du vrai et du faux, du bien et du mal, et ainsi, d'affecter des sens à nos actions, la raison, de plus en plus, connaît de grandes mutations. En effet, la réflexion et les multiples recherches sur les notions de rationnel et d'irrationnel se

---

<sup>503</sup> Edgar, Morin, *La complexité humaine*, P. 254.

<sup>504</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs II...*, PP. 54-55.

multiplient et s'intensifient. Or, on le sait, le rationalisme classique procédait à une valorisation *a priori* de la raison, posée ainsi comme modèle universel et norme suprême. Mais, il n'en demeure pas moins vrai que de nos jours, cet outil qu'est la raison, en tant qu'attribut de l'homme qui lui confère dignité et statut, exige par la même occasion sa propre interrogation, à partir de ce qu'elle est, promeut et permet. Il faut dire que les recherches sur la raison, mieux sur la rationalité et du dépassement d'une conception de la philosophie dans notre continent, héritée d'une vision qui se trouve figée et dérivant de l'adoption de la linéarité idéologique de l'avènement de l'esprit à la positivité par dépassement des différents stades dont nous parle Auguste Comte dans sa théorie des trois états.

En effet, il convient de noter que d'une part, on ne saurait arbitrairement absolutiser la raison dans une perspective attributive, c'est-à-dire à partir de son affirmation comme étant attribut essentiel de l'humanité, et évacuer *ipso facto*, ses limites qui se dégagent à partir de ce que Dominique Janicaud considère comme « *séisme de la rationalité* », en montrant que l'itinéraire de la rationalité vers la seule puissance qui se veut technoscientifique est à la fois, occultation des autres aspects ou volets de la rationalité, qui est en même temps, elle-même et son autre et qui s'avère donc à la fin plurielle.

D'autre part, on ne saurait réduire de façon arbitraire, la philosophie à n'être qu'une activité critique des absolus ou de l'Absolu dans la mesure où cette définition serait réductionniste vis-à-vis de l'objet même de la philosophie. Et il faut savoir que parler de critique de l'Absolu ou même des absolus, ne renvoie pas directement et automatiquement à la critique de toute transcendance. On ne saurait évacuer toute référence à la Transcendance chez un sujet humain qui est en quête de sens d'une existence qui émerge sans raison et qui doit formuler par-là, sa raison d'être, le sens de son déploiement. Il est donc clair que l'unification de la rationalité autour de l'opérativité, dérive d'une auto-institution et autolégitimation de la rationalité. Cette unification produit un positivisme idéologique qui est clôturé de l'esprit et du réel au sein de la forme que lui donne la puissance arraisonnable et uniformisante de la rationalité, sans que l'ouverture de l'avenir et l'illimitation du réel puissent être sauvegardées.

L'objet de réflexion et d'analyse de la philosophie ne saurait être clos, figé, fermé sur lui-même, car, elle demeure cette réflexion nécessaire sur le réel et sur l'Homme, traitant de la subjectivité, la liberté, la transcendance face aux multiples menaces sur l'essence humaine.

Cette réflexion, transcende l'auto-suffisance clôturante de la connaissance technoscientifique, pour évoquer l'apport nécessaire de la métaphysique sur le vécu expérimentiel du sujet dans le réel, au-delà de la seule expérimentalité. Ce projet est l'expression du dépassement de la forme instrumentale de la rationalité, une figure instrumentale qui ne saurait s'universaliser et rendre exclusive de toute autre figure. Il est question de faire une interprétation du réel à partir de ses éléments antagoniques, la rationalité saisie simultanément comme irrationalité, permettant à l'homme expérimentialité et expérimentalité pour pouvoir saisir le réel dans sa multiplicité et lui permettre d'avoir des réponses aux questions diverses se rapportant sur son existence.

Le rôle du philosophe aujourd'hui consiste à prendre en charge l'Être, le réel ainsi que leur histoire, en termes de valeur absolue du sujet humain dans sa tension vers sa transcendance. C'est dire que l'on doive le situer dans la trajectoire de la normativité et des valeurs, au-delà du projet triomphaliste technoscientifique à partir du scientisme positiviste dans le cadre de la recherche d'une sagesse qui tient compte du présent où l'homme retrouve toute sa dimension première de valeur. Comme le souligne fort à propos Pius Ondoua, la philosophie est une réflexion qui se déploie dans l'urgence du présent et de l'avenir. Car, à observer la marche actuelle du monde, notre présent se trouve miné de négativité, de crainte, d'aliénation et dont l'avenir reste opaque, laquelle opacité pourrait bien se décliner sous le mode de la catastrophe. C'est justement cette situation qui confirme encore le rôle capital que doit jouer la philosophie, dans le choix de l'être de l'homme qui se trouve en menace de « *décréation* » tant que la réflexion qui est, à la fois, éthique et axiologique digne de ce nom, ne prend pas efficacement en charge les différentes hypothèques de la science technologique, pour enfin l'orienter dans la réalisation des possibilités du réel qui rendront effective la création d'avenir plus humanisante.

Nous nous retrouvons là face à un plaidoyer pour la pleine humanité, au-delà du néant d'ontologie et de toute mutilation réductionniste de l'humain. Aussi, la philosophie se trouve-t-elle de plus en plus enrichie d'une part des multiples apports de l'ensemble des disciplines qui élargissent son champ plutôt qu'elles ne la rétrécissent. D'où la nécessité d'une collaboration permanente ; et d'autre part, l'ouverture aux autres cultures dans un monde de l'ouverture, où l'accès à l'autre devrait déclencher le redimensionnement de soi et la restructuration globale du réel dans une perspective humanisante. Cette ouverture de la raison

pourrait même mieux prendre en charge les différentes situations auxquelles l'homme fait face en société.

Ici, la problématique de la raison connaît une grande mutation dans la mesure où, traditionnellement, elle était considérée comme la faculté de l'esprit humain, permettant la détermination des critères du vrai et du faux, tout comme ceux du bien et du mal. Bref, c'est elle qui, de façon générale, affecte à nos actions, des sens. A partir de là, cette raison, simultanément indicatrice des normes avec toute sa puissance normative et aussi prescriptive de finalités, ne saurait plus être conçue, comme une raison-essence, qui se situerait au-dessus ou alors au-delà d'une réalité ou d'une histoire qu'on pourrait modifier. Voilà pourquoi, on envisage de plus en plus le dépassement de la raison vers la complexité et l'ouverture. C'est dans ce sens qu'Edgar Morin affirme que « *Ce que je peux et veux envisager, [...] c'est le développement d'une raison ouverte, qui sache dialoguer avec l'irrationalisable.* »<sup>505</sup> C'est dire dans ce contexte que le « *purisme* » rationaliste n'est plus à l'ordre du jour dans le champ philosophique et scientifique. Car, il y a de nombreux mystères qui côtoient l'homme au quotidien, mystères qu'il faudrait élucider. Et pour le faire, il faut s'entourer d'un certain nombre de compétences qui concourent à l'élucidation de la nature. Il s'avère donc impératif de décrypter, et ceci sans préjugés, toutes les réalités, tant visibles qu'invisibles auxquelles l'homme est confronté dans la société.

## **II- La raison philosophique à l'épreuve des phénomènes paranormaux**

En observant les multiples problèmes auxquels l'humanité fait face, et qui échappent à l'explication de la raison analytique commune, il est judicieux pour les chercheurs actuels de s'intéresser ou convoquer la pluridisciplinarité. Et les philosophes ne doivent pas être en marge de cette nouvelle démarche, car elle ne saurait être incompatible avec la méthode qui se veut purement philosophique. Et une chose est sûre, la méthode pluridisciplinaire est à même de mieux scruter le domaine de l'invisible, de l'occulte, bref, du paranormal, qui pour certains, reste encore ancré dans l'irrationnel. Pourtant, rien ne démontre qu'il n'y a aucune rationalité y afférente. D'ailleurs, que de balayer d'un revers de la main tout le domaine du paranormal, il est encore plus profitable pour la science actuelle de s'y pencher résolument, question de déceler les règles ou les lois qui codifient son fonctionnement. Car, la mauvaise habitude qu'on a adopté dans notre monde moderne de qualifier de « *normal* », et partant, de

---

<sup>505</sup> Edgar Morin, *La méthode III. La connaissance de la connaissance*, P. 43.

rationnel, ce que la science parvient aujourd'hui à expliquer, n'autorise logiquement personne à qualifier de « *hors-norme* », et donc d'irrationnel pour certains penseurs, ce qui fait partie de ce terrain non encore conquis par ladite science. C'est sans doute ce qui pousse Pierre Erny, au sujet du paranormal à affirmer qu'« *Il serait pour le moins téméraire, imprudent et prétentieux de rejeter en un tour de main, au nom de notre science actuelle si partielle et si myope en de nombreux domaines, un savoir qui s'est élaboré durant des millénaires en le traitant a priori de superstition sans valeur et sans fondement.* »<sup>506</sup>

Aussi, le fait de s'intéresser aux recherches sur le paranormal est une preuve qu'on devrait se pencher sur la « *philosophie philosophante* » et non uniquement sur la « *philosophie philosophée* »<sup>507</sup>. Le domaine du paranormal fait partie de l'ethnographie qui se retrouve dans toutes les aires culturelles mondiales. Et pour ce qui est de l'Afrique, il faut souligner que bon nombre d'Africains en souffrent assez, ou du moins en sont victimes quand ils n'en périssent pas à cause de certains phénomènes qui s'imposent dans leur existence et constituent de multiples angoisses pour leur épanouissement. Il est donc nécessaire d'analyser les réalités africaines en utilisant les éléments de l'anthropologie et de la métaphysique du terroir. Ce n'est pas parce qu'il faut que les réalités africaines soient analysées à partir des éléments anthropologique et métaphysique que l'on les réduirait à la paranormalité. Mais, il convient tout de même de remarquer que certains phénomènes dits paranormaux font encore le lit du sol africain. C'est la raison pour laquelle certains auteurs tels que Pierre Meinrad Hebga pensent que c'est tout à fait légitime, voire méritoire pour les penseurs africains de philosopher à partir de ce qu'ils sont. Et pour cela, l'ethnographie africaine est bel et bien une matière qui donne à penser au plan philosophique. Et pour s'en convaincre, il faut ainsi recourir à la démarche pluridisciplinaire pour pouvoir analyser et décrypter le domaine du paranormal. Car dit-il

*Refusant catégoriquement de m'enfermer dans une philosophie soi-disant pure de toute science humaine, j'affirme le droit et le devoir de braquer d'autres éclairages sur le discours de la sorcellerie et de la magie : éclairages de la psychopathologie, de la sociologie, de l'analyse statistique, de la biologie, et d'autres disciplines mises à contribution par la psychotronic ou parapsychologie dans son évaluation des phénomènes paranormaux. La métaphysique et la théologie sont consultées à l'occasion.*<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Pierre Erny, *L'homme divers et un. Positions en anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2001, P. 272.

<sup>507</sup> Ces termes sont du philosophe Camerounais Ebénézer Njoh Mouellé.

<sup>508</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Eloge de l'« ethnophilosophie » », Paris, *Présence Africaine*, N°123, 1982, Pp. 37-38.

La démarche pluridisciplinaire apparaît donc plus enrichissante pour toute recherche qui se veut approfondie et plus fournie en termes d'éléments de connaissance. Elle est plus fournie dans la mesure où plusieurs disciplines scientifiques sont convoquées pour apporter des éclairages adéquats par rapport au sujet traité.

Toutefois, il est important de noter que mener des recherches sur les phénomènes paranormaux, ne consiste nullement à faire la promotion d'un quelconque mysticisme, encore que rien n'interdit d'étudier le mysticisme en science. Il n'y a qu'à convoquer tout près de nous, le philosophe Camerounais Emile Kenmogne pour s'en convaincre.<sup>509</sup> Etudier même le mysticisme en science constitue une bonne chose, en ce sens que le but recherché est de démystifier ce qui constitue le mystère. Concernant donc les phénomènes paranormaux, il est évident que bon nombre d'entre eux sont encore non élucidés par la science. Voilà pourquoi, leur étude provoque un bouleversement dans l'arène philosophique. Pourtant, aucun critère objectif n'est établi pour prétendre la quantité de dosage qu'il faudrait attribuer pour la philosophie dans l'étude desdits phénomènes pour que, cette étude soit plus philosophique ou pas. D'ailleurs, selon l'adage « *Nul n'a le monopole du savoir* », il est judicieux de préciser qu'aucune discipline ne pourrait se prévaloir détenir la vérité absolue.

C'est donc dire que, même la philosophie d'après cet auteur « *ne sera plus désormais la voix d'autrefois, celle qui, pour tous proclamait la vérité. Il faut s'y résoudre, le philosophe n'énoncera plus le savoir.* »<sup>510</sup> Mais, il faut dire qu'il n'est pas question de proclamer l'ignorance des phénomènes paranormaux par la raison humaine. Bien au contraire, comme l'affirme ce penseur : « *L'exigence de la raison conduit inévitablement à la découverte d'une vérité.* »<sup>511</sup> Lorsqu'on examine la rationalité des phénomènes dits paranormaux chez certains auteurs, à l'instar d'Einstein, Infeld, Leibniz, Bachelard ou Hebra, l'on se rend compte qu'ils se sont appuyés sur la notion d'énergie, entendue comme une force pour expliquer ou interpréter certains de ces phénomènes.

S'intéresser à un domaine aussi complexe que celui des phénomènes dits paranormaux, n'a rien de maladresse intellectuelle. Du coup, ces phénomènes méritent à bien d'égards, un éclairage philosophique, afin que l'homme puisse en avoir l'idée de ce qui s'y passe. Aussi,

---

<sup>509</sup> Emile, Kenmogne, *La place du mysticisme dans la connaissance du réel chez Henri Bergson*, Thèse de Doctorat en philosophie, (Sld) d'Ebénézer Njoh Mouellé, UYI, 2005.

<sup>510</sup> Desanti, *La philosophie silencieuse*, Paris, Seuil, 1975, P. 7.

<sup>511</sup> Michel Kouam « La perception de l'homme et ses enjeux dans la philosophie de Meinrad Hebra », in *Philosophes du Cameroun*, P. 4.4.

faut-il le mentionner, certains de ces phénomènes non encore élucidés par la science, constituent une épine dans l'existence humaine, en provoquant un « *malaise multidimensionnel* »<sup>512</sup>. C'est pourquoi, la philosophie ne devrait pas s'abstenir de décrypter ce domaine encore obscur. C'est la preuve que la pensée n'a pas de limite, encore moins, ne crée pas ses objets d'analyse, elle les trouve déjà existants et s'y intéresse simplement. C'est dans cette logique que Dominique Folscheid précise que « *pour tout philosophe digne de ce nom, rien de ce qui est humain ne doit être interdit de pensée [...] C'est donc à la pensée, qui est la raison capable de dépasser et critiquer rationnellement toutes les formes de rationalité, qu'il revient de revenir sur un chantier trop souvent enfoui sous le déni et la dénégation.* »<sup>513</sup> A l'analyse de cette assertion, il est évident que le philosophe ne s'intéresse pas fondamentalement sur les phénomènes paranormaux parce qu'ils sont classés « *hors-normes* », mais parce qu'ils sont en étroite relation avec l'homme.

Donc, ce qui intéresse le philosophe, c'est l'homme : « *L'homme en tant qu'il jouit de capacités d'agir comme de pâtir qui sortent du champ de ce que, faute de mieux, on appelle « normalité ».* »<sup>514</sup> La question de la normalité ou celle de la paranormalité pose en filigrane, le problème de l'adéquation et de l'inadéquation de ce que l'homme peut comprendre et analyser dans le vaste champ réflexif et qui cadre avec les canons de la rationalité dans laquelle il baigne. Alors, se pencher sur le domaine du paranormal « *consiste donc à passer d'une anthropologie restreinte à une anthropologie généralisée* ». <sup>515</sup>

D'ailleurs, il est établi que le champ d'investigation scientifique est encore trop vaste pour être appréhendé totalement. Voilà pourquoi, il faut continuer de creuser à travers des recherches. Et l'Afrique nous offre un champ d'observations assez remarquables des troubles qui relèvent de la paranormalité. Seulement, il ne faut pas penser que l'Afrique est le continent de la paranormalité, loin de là, mais, il est clair que beaucoup de domaines y restent encore non explorés par les chercheurs. Comme le confirme encore notre penseur

*Il existe des pathologies rares, d'autres encore inconnues, sans même parler des nouvelles. Il ne faut pas non plus s'arrêter aux maladies ontologiques, traitées comme des entités fixes. Dans tous les pays du monde, quantité de gens sont accablés*

---

<sup>512</sup> Terme tiré du titre de l'œuvre de Paul Christian Kiti, intitulée, *Du paranormal au malaise multidimensionnel de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

<sup>513</sup> Dominique Folscheid, préface de l'œuvre d'Emile Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités. Contribution à l'épistémologie de la santé*, Paris, L'Harmattan, 2016, P. 11.

<sup>514</sup> *Ibid.*, P. 12.

<sup>515</sup> *Idem.*

*de troubles fonctionnels dont les symptômes ne correspondent à aucune étiologie connue, mais où interviennent des facteurs d'ordre psychique, culturel et biographique.*<sup>516</sup>

Alors, pourquoi ne pas s'intéresser à un domaine qui cause tant de troubles aux humains ? L'homme peut-il véritablement éviter ce qui s'impose à lui ? Comment analyser tous ces phénomènes qui défient notre entendement ? Ainsi, ignorer tout le domaine du paranormal, c'est restreindre le champ réflexif de l'homme. Et pour l'élargir, il est impératif de faire recours à d'autres types de rationalités que la rationalité mécaniste et dualiste qui sied très bien au domaine technoscientifique. Comme le mentionne fort à propos l'auteur : « *Ce qui est à remettre sur le chantier, c'est donc cette anthropologie que nous avons réduite aux réquisits et aux acquêts de la technoscience moderne, alors que c'est le ticket qu'il faut payer d'entrée pour profiter des savoirs et des pouvoirs qu'elle a rendus possibles.* »<sup>517</sup> Et pour parvenir à décrypter ce vaste océan qu'est le domaine du paranormal, il nous faut nous armer de courage, de perspicacité, d'audace, de précaution, de patience, de persévérance, et surtout de raison. Mais, cette raison doit épouser les facettes qui sont souples, ouvertes, dynamiques et critiques pour bien cerner certaines réalités qui apparaissent encore complexes à la science expérimentale. Car, les faits constatés dans le paranormal sont des faits réels qui se répètent d'ailleurs. Et donc, leur répétition témoigne qu'ils obéissent à des lois qui ne sont pas encore établies par la science. S'il y a une rationalité expérimentale, ne peut-on pas aussi envisager une autre qui soit expérientielle ?

A cette interrogation, Dominique Folscheid affirme que « *Les maladies paranormales seront donc aussi « para-expérimentales » puisque cette rationalité qui a créé la science expérimentale, avec les résultats que l'on sait, a aussi restreint le champ de l'expérimentable. Pour l'élargir, il faut donc convoquer un autre type de rationalité, car les rationalités sont multiples.* »<sup>518</sup> Pour mieux appréhender les troubles paranormaux, il nous faut nous déconnecter de la vision anthropologique dualiste qui conçoit l'homme comme étant uniquement constitué du corps et de l'esprit. C'est plutôt avec la conception pluraliste triadique que les phénomènes paranormaux seront mieux expliqués. Car, ici, le corps humain n'apparaît pas comme une carapace faite simplement de chair, siège des sens. C'est dans cette perspective que, l'auteur précise : « *Il faut en finir avec la réduction du corps humain à sa*

---

<sup>516</sup> *Ibid*, P. 14.

<sup>517</sup> *Ibid*, P. 17.

<sup>518</sup> *Ibid*, P. 16.

*donne biologique, à ses composantes mécaniques, pour le considérer enfin comme une chair investie par la vie, l'âme, l'esprit. »*<sup>519</sup> Le corps est ainsi saisi comme une fonction de la personne, fonction de la sensibilité et celle de l'ouverture au monde. C'est dire qu'il faut éviter l'écueil du chosisme. Et il se trouve que cette « *déchosification* » concerne avant tout le corps humain. Car, dans l'Univers, les êtres constituent des forces ou même des énergies qui se retrouvent en interaction. C'est dans cette logique que Pierre Meinrad Hebga affirme qu'« *Il y a corps humain lorsque la personne s'offre à la saisie sensible de soi par soi ou par autrui. Il y a corps en général quand une présence est saisissable non seulement actuellement mais potentiellement. »*<sup>520</sup>

En rejetant la conception chosiste du corps qui est admise par le sens commun, l'on pourrait aisément concevoir certains phénomènes paranormaux. Donc, il ressort de cette conception que la croyance auxdits phénomènes n'est pas irrationnelle, dès lors qu'on se situe dans un contexte socioculturel où cette conception est admise. Or, lorsqu'on observe nombre de phénomènes causant des traumatismes, constituant des angoisses dans la vie des humains, il devient anti-scientifique pour un homme qui ignore tous les ravages causés par des pathologies d'un genre particulier. Et Emile Kenmogne laissera entendre que « *L'idéal d'intelligibilité étant que la rationalité subodorée et alléguée, c'est-à-dire la rationalisation, coïncide avec la rationalité interne, toujours cachée, afin de produire une connaissance, un savoir, une science, c'est-à-dire précisément un dévoilement, en vue d'une esquisse d'action thérapeutique de ces maladies. »*<sup>521</sup>

A l'analyse, il est évident de constater que nombre de ces phénomènes paranormaux constituent des troubles dans le comportement des humains. Et pour engager des actions qui tendent à trouver quelques solutions y afférentes, il faudrait au préalable dégager une rationalité qui cadre avec les éléments d'analyse et de compréhension desdits phénomènes. Il s'agit d'après notre auteur de la « *question de la réalité existentielle et de la connaissabilité du domaine de l'occulte par la raison humaine naturelle. »*<sup>522</sup> Cela veut dire que les phénomènes tels que la sorcellerie et toutes les autres pathologies relevant du paranormal, ne devraient nullement être réduits à leur simple dimension symbolique représentative où ils seraient la manifestation épiphénoménale des difficultés qui jonchent l'existence humaine.

---

<sup>519</sup> *Ibid*, P. 18.

<sup>520</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité ...*, PP. 226-227.

<sup>521</sup> Emile Kenmogne, *Maladies paranormales...*, PP. 33-34.

<sup>522</sup> *Ibid*, P. 40.

C'est dans cette logique que Pierre Meinrad Hebga a axé sa réflexion philosophique sur la rationalité de la pensée africaine dans les recherches, afin de dégager la réalité ontologique dont la découverte relève de l'invention créatrice épistémologique. Seulement, nous pouvons nous poser la question de savoir : si les pathologies paranormales ne correspondent pas aux diagnostics de l'institution hospitalière conventionnelle, comment pourrait-on prendre efficacement en charge de telles maladies ? Cette préoccupation assez complexe nécessite, à coup sûr, un approfondissement épistémologique dans la cognitivité des discours qui sont souvent tenus sur les maladies paranormales.

### **III- Problématique d'une prise en charge des maladies paranormales**

A l'entame de cette section du travail, il est judicieux avant toute chose de relever qu'il y a une controverse sur l'existence et la non existence des phénomènes paranormaux. Et cette controverse est fonction de deux croyances qui se contredisent. Mais, au-delà de la croyance ou la non croyance desdits phénomènes, il faudrait reconnaître qu'il existe ou alors qu'il a toujours existé des pathologies qui restent mystérieuses. Heureusement, beaucoup de recherches y sont déjà effectuées pour établir leur connaissabilité, pour enfin trouver des solutions idoines, permettant de les soigner. Sachant pertinemment la difficulté, non seulement à diagnostiquer, mais aussi et surtout à administrer des soins curatifs aux maladies dites paranormales, Emile Kenmogne, menant des recherches dans le domaine, propose une démarche qui tient compte de deux idées qui s'imposent par l'expérience à savoir : « *le pluralisme systémique* » et le « *syncrétisme thérapeutique* ». Et ce pluralisme est fonction des pratiques diversifiées dans l'admission des soins aux malades.

Pour lui, les systèmes thérapeutiques les plus connus sont : la thérapie hospitalière conventionnelle de la médecine moderne ; la thérapie traditionnelle, encore appelée l'approche des tradithérapeutes ou « *nganga* »<sup>523</sup> ; et la thérapie religieuse. Mais, dans sa posture de philosophe-chercheur, notre penseur ne manque pas de s'interroger sur le facteur guérisseur dans ces différentes approches thérapeutiques. Et cette préoccupation est liée au fait que le malade fait recours, soit de façon alternative, soit simultanément à cette trilogie thérapeutique. Les différents procédés dont fait recours le malade pour trouver soulagement de sa pathologie sont la preuve que

---

<sup>523</sup> Terme emprunté à Eric de Rosny.

*La guérison n'est donc pas envisageable si l'on isole l'individu des lieux et des liens sociaux où coule son existence. C'est une approche globale ou holiste, systémique ou complexe, au sens donné à la « complexité » par Edgar Morin ; elle assume toutes les dimensions de l'existence du sujet en déséquilibre, son présent et son passé, ses projets et ses projections de soi, son individualité et son insertion sociale.*<sup>524</sup>

Tout est fait ici comme si toute maladie trouve une explication valable dans la nature du système qui la structure. Et l'auteur renchérit en affirmant : « *Le présupposé théorique en œuvre ici est que le donné ontologique fondamental, c'est le système.* »<sup>525</sup> Mais, une chose est sûre, aucune de ces trois approches thérapeutiques n'est efficace de façon totale. Car, aucune d'elle ne garantit la guérison aux malades, sans recours à l'autre. Voilà pourquoi, le malade se sent parfois obligé de faire recours à toutes les trois, soit alternativement, soit simultanément. Et cela tient compte de la difficulté qui se dégage dans la maîtrise parfaite du diagnostic à administrer face aux pathologies bizarres qui traumatisent les individus. C'est ce que confirme le philosophe camerounais

*La simple difficulté à définir un mal et à le classer dans des catégories préétablies pousse à la remise en question des compétences du médecin des hôpitaux – cela parfois par lui-même – et tourne l'intense espoir de se débarrasser du mal vers le tradithérapeute, le nganga, qui sera, le cas échéant, bientôt remis en question à son tour pour un ultime recours à Dieu dans les prières de guérison.*<sup>526</sup>

De toutes les manières, il se dégage un constat évident : c'est que face aux phénomènes qui échappent à l'entendement humain, il vaut mieux rester dans une posture d'ouverture aux autres compétences. Bref, il est question de scruter toutes les pistes de recherche afin de réunir le maximum d'éléments permettant de saisir la complexité du réel. Revenant sur le cas des pathologies bizarres ou paranormales, notre auteur laisse entendre qu'« *Il s'agit donc de faire feu de tous les bois, d'épuiser ses cartes, de se jeter à l'eau et d'emprunter toutes les pistes thérapeutiques disponibles en se disant que la possibilité de la guérison est forcément au bout de l'une d'entre elles.* »<sup>527</sup> Et pour pouvoir gagner dans ces différentes approches, le philosophe propose la normalisation de ce qu'il appelle le « *syncrétisme thérapeutique* » à travers une complémentarité des systèmes thérapeutiques. C'est du moins, ce qu'il affirme en ces termes : « *[...] je forme l'hypothèse de la complémentarité des trois systèmes thérapeutiques que l'on gagnerait à normaliser pour réduire les inconvénients réels et*

---

<sup>524</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, PP. 64-65.

<sup>525</sup> *Idem.*

<sup>526</sup> *Ibid*, P. 68.

<sup>527</sup> *Ibid*, P. 70.

*potentiels engendrés par leurs rivalités.* »<sup>528</sup>Ce « *syncrétisme normalisé* » et « *codifié* » amènerait tous ceux qui sont victimes des pathologies paranormales à se sentir rassurés en faisant recours à toutes ces approches thérapeutiques. Comme il le confirme : « *Cela conduit à l'idée d'une clinique syncrétique ou d'une prise en charge trithérapeutique où le nganga tradithérapeute, le médecin « scientifique », le prêtre ou le pasteur consulteraient concomitamment le même malade par une savante exploitation de la contribution de chaque système thérapeutique.* »<sup>529</sup>

Le recours à cette trithérapie est aussi le fait que ces pathologies dites bizarres ne répondent pas facilement au schéma « *diagnostic – pronostic – prise en charge* »<sup>530</sup>. Aussi, avec ce recours, on a des difficultés à se prononcer sur le véritable agent guérisseur. C'est dire que toutes ces différentes approches apporteraient, chacune, du soulagement aux souffrants. Et si tel est le cas, la question de l'agent guérisseur mérite toute l'attention et nécessite une sorte de fédération entre les différentes thérapies, question de se compléter, et pourquoi pas, se renforcer dans le traitement des patients. C'est là toute la tâche qui incombe, non seulement aux philosophes, mais aussi à l'ensemble des chercheurs, de mettre sur pied une ou des méthodes qui pourraient permettre de mieux cerner ces pathologies d'un genre particulier, voire nouveau. Emile Kenmogne le dit avec assurance : « *L'invention méthodologique apparaît dès lors comme la tâche épistémologique essentielle quand des faits nouveaux ou problématiques se présentent à la connaissance humaine.* »<sup>531</sup>

Ceci est d'autant plus nécessaire que bon nombre de personnes subissent constamment et ce, partout dans le monde entier, des effets néfastes de ces phénomènes qui les traumatisent ; c'est aussi pour répondre au souci d'objectivité scientifique. Et la philosophie doit s'intéresser à tout sujet qui a trait à la vie humaine. C'est démontrer par-là qu'aucun sujet n'est tabou ou alors, inconnaissable. Il suffit simplement de s'y pencher et manifester la curiosité pour pouvoir dégager le savoir qui s'y cache. En se prêtant à l'interprétation de la pensée philosophique hégélienne, selon laquelle : « *Tout ce qui est réel est rationnel* », le penseur Camerounais affirme que « *Suivant cette idée, aucun fait ne doit se dérober à la*

---

<sup>528</sup> *Ibid*, P. 71.

<sup>529</sup> *Ibid*, P. 72.

<sup>530</sup> *Ibid*, P. 67.

<sup>531</sup> *Ibid*, P. 76.

*nécessité de l'enquête philosophique, scientifique, épistémologique ou plus largement à l'entreprise gnoséologique. »*<sup>532</sup>

La maîtrise des phénomènes paranormaux ne sera évidente que si toute l'entreprise se donne les moyens efficaces et élabore les méthodes appropriées pour parvenir à ce but. Lorsqu'on prend en exemple, la sorcellerie, il est clair que ce phénomène cause d'énormes dégâts dans les vies individuelles et collectives des peuples. Mais, il faut reconnaître que son élucidation reste jusqu'à nos jours, une préoccupation des chercheurs. Voilà pourquoi, la question de sa connaissabilité fait toujours problème. Et l'auteur de préciser que « *L'enjeu d'une telle connaissance est évident : c'est la démystification qui dépouillera la sorcellerie de son « pouvoir occulte » et sauvera incontestablement des vies humaines. »*<sup>533</sup> Les philosophes et les autres chercheurs de toutes les spécialités sont donc appelés à unir leurs compétences, tant en hypothèses, en observations, qu'en théories explicatives dans le domaine de la sorcellerie ; discuter avec les sorciers et autres initiés afin de maîtriser les différents procédés de cette pratique. Car, il est sûr que l'initié ou même le sorcier savent avec précision, les conditions suffisantes et nécessaires dans le fonctionnement des phénomènes paranormaux. C'est la raison pour laquelle, la science en tant qu'ensemble des connaissances dont ils seraient des détenteurs, est considérée comme occulte, où l'initiation apparaît encore comme la porte d'accès ayant toutes ses contraintes et conditions gardées jusqu'ici secrètes.

L'apport de plusieurs spécialités est une démarche en collaboration, car un seul esprit ou une seule discipline ne viendra pas facilement à bout des phénomènes aussi complexes, surtout provoquant le désespoir, l'angoisse, la maladie et allant jusqu'à la mort. C'est dans cette perspective que Pierre Meinrad Hebga pense que « *Pour voir un peu clair dans ce domaine spécial, que même la société cartésienne et technologique ne semble pas avoir complètement dépassé, il faut braquer sur lui tous les éclairages disponibles, ceux de la science et ceux de la métaphysique. »*<sup>534</sup> L'on voit là Hebga suivre le même chemin que son maître Henri Bergson, qui, à travers son concept de « *métaphysique positive* » a dégagé une méthode où dit-il : « *La science et la métaphysique se rejoignent dans l'intuition. Une philosophie véritablement intuitive réaliserait l'union tant désirée de la métaphysique et de la science. [...] Elle mettrait plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans*

---

<sup>532</sup> *Ibid*, PP. 78-79.

<sup>533</sup> *Ibid*, PP. 77-78.

<sup>534</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 19.

*la science.* »<sup>535</sup> Nous sommes là dans l'expression de la pluridisciplinarité où le discours philosophique cesse d'être une simple spéculation, sans point d'ancrage avec la réalité. Seulement, comment aborder la sorcellerie comme objet d'étude scientifique ou philosophique ? Si ce phénomène relève du domaine du paranormal, sur quels éléments pratiques les chercheurs pourraient-ils s'appuyer pour dégager sa scientificité.

Face à ces préoccupations, Emile Kenmogne pense que les « *effets* » de sorcellerie sont des éléments à exploiter dans l'étude de ce phénomène. Voilà pourquoi, il pense que « *l'hypothèse de l'inconnaissabilité de la sorcellerie par la raison humaine ne tient pas debout, si on admet que le phénomène est réel. Car, si la sorcellerie est réelle, elle est naturelle et non surnaturelle.* »<sup>536</sup>

Donc, pour lui, malgré qu'il y ait une distinction nette à faire entre les faits et les effets, il prend, à titre de précaution, appui sur la pensée d'Emile Durkheim, pour qui, les « *faits sociaux* » sont des faits scientifiques dans la mesure où ils constituent des choses. Et notre philosophe-chercheur dira à son compte « *qu'il faut considérer les effets de la sorcellerie comme des faits de sorcellerie ; des faits indispensables à la définition de l'objet d'une connaissance scientifique.* »<sup>537</sup> Et ainsi, la sorcellerie, en tant que phénomène naturel pourrait donc être décryptée. D'ailleurs, c'est tout le vœu exprimé par des recherches menées dans ce domaine. Le penseur dit à ce sujet que « *Ramener l'irrationnel provisoire et non saisi au saisissable est la vocation de la dynamique illimitée de la connaissance et du savoir.* »<sup>538</sup>

Contrairement donc à la thèse de l'irréalité et partant de l'inconnaissabilité de la sorcellerie, les multiples témoignages assez lucides, les effets des pratiques sorcières, des décès ou des disparitions inexplicables et mystérieux, démontrent à suffisance que ce phénomène est bel et bien réel. Relevant encore de l'occulte, il reste tout de même inscrit dans le registre du connaissable. « *Car le « non – encore – expliqué » n'est pas l'inexplicable ; c'est précisément le provisoirement inexplicable.* »<sup>539</sup>

Seulement, il est de bon ton de reconnaître que l'Afrique a un gros problème de transmission de ses savoirs, parce que la plupart de ces savoirs sont davantage diffusés de

---

<sup>535</sup> Henri Bergson, (1934), *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F, 2009, P. 216.

<sup>536</sup> *Ibid*, P. 78.

<sup>537</sup> *Ibid*, P. 80.

<sup>538</sup> *Ibid*, P. 81.

<sup>539</sup> *Ibid*, P. 80.

façon orale, et pour cela, nécessitent à coup sûr, une certaine initiation. Car, ils demeurent souvent ésotériques. A partir de là, il devient un peu difficile de saisir totalement la quintessence de certains domaines du savoir sans s'y engager. C'est la preuve que le problème principal dans la connaissance des savoirs dits paranormaux est celui de la méthode qui doit être objective, malgré que l'objectivité ne saurait s'appliquer partout avec les mêmes exigences. Et dans le souci de méthode en ce qui concerne la saisie du domaine paranormal, il est question de faire recours à toutes les disciplines pour l'apport de chacune d'elles, dans l'enrichissement de l'esprit scientifique. C'est dire qu'il est question d'allier l'approche pluridisciplinaire. C'est ce que propose Pierre Meinrad Hebga, qui, en homme averti fait recours à toutes les ressources mises à sa disposition et procède ainsi à une approche transdisciplinaire. C'est dans ce sens qu'il affirme que « *Sans être un scientifique, j'essaie de penser le monde du paranormal à la lumière des données de la science moderne qui me sont accessibles.* »<sup>540</sup> En rationalisant le domaine du paranormal, le but visé est la démystification des phénomènes paranormaux. Et Kenmogne de dire : « *Il va sans dire que la réussite d'une telle entreprise ouvrirait la piste d'une prise en charge thérapeutique, et contribuerait à réduire considérablement la charge ésotérique des savoirs occultes.* »<sup>541</sup>

La philosophie jouerait un rôle de premier plan dans cette vaste entreprise de rationalisation du domaine occulte. Avec sa rigueur rationnelle, elle soumettrait tout le système au crible de la critique. Que de balayer du revers de la main, les philosophes devraient mettre à profit la curiosité scientifique qui les animerait et scruter ce domaine, assimilé à un vaste océan où toutes les rives ne sont pas encore maîtrisées. Et Hebga affirme avec force qu' « *Il faut oser tout examiner. Tout est digne de notre investigation.* »<sup>542</sup> La philosophie de nos jours ne devrait plus évoluer en marge de la vision des autres disciplines scientifiques. C'est ce que Kenmogne dit en ces termes : « *C'est en effet un trait dominant de la philosophie moderne qui ne peut pas tenir compte du fait qu'elle a en face d'elle la science, comme un miroir qui nous permet de nous voir, de saisir notre réalité, nos forces et nos limites. Aussi, la science veut-elle investir tous les domaines du connaissable.* »<sup>543</sup>

---

<sup>540</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, PP. 18-19.

<sup>541</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, P. 92.

<sup>542</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Op. Cit.*, P. 21.

<sup>543</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, P. 94.

En faisant équipe avec la science, la philosophie se dotera d'une méthode qui lui permettrait d'être à la fois, une activité théorique à travers la réflexion et une activité pratique parce qu'elle s'appuierait sur des faits réels en tant qu'expérience qui est une source de connaissance. C'est ainsi qu'elle aura des analyses précises qui promeuvent le progrès, à l'image de celui promu par la science dite positive. Comme le dit le penseur : « *Cette méthode charrie un nouvel esprit philosophique parce que le philosophe y est obligé, devant chaque nouvel objet, de produire un effort absolument nouveau pour tailler un concept sur mesure convenant à cet objet unique.* »<sup>544</sup> Devant un fait qui apparaît nouveau à la philosophie, il est question de déployer une analyse aussi nouvelle, en puisant dans toutes les disciplines qui concourent à mieux cerner ledit fait. Dans sa posture d'humilité, la philosophie est mieux placée pour adapter son discours selon le contexte. Ayant le souci de comprendre la réalité complexe, le philosophe exprimera sa caractéristique qui se veut rationnelle, laquelle rationalisation s'inscrit dans un processus de vérification. Pour Hebga, « *à l'occasion d'un problème bien défini, on expose le plus objectivement possible le point de vue de la science, que l'on soumettra à la critique, avant de proposer une analyse proprement métaphysique de la question concernée.* »<sup>545</sup>

Et pour s'en convaincre, le penseur éclectique affirme que « *Comme toute pensée du même genre, la pensée africaine repose sur un certain savoir, sur une certaine connaissance, et ce savoir évolue avec les progrès des sciences. Il est donc impératif de demander à la science moderne son éclairage pour une meilleure formulation du discours africain sur les phénomènes paranormaux.* »<sup>546</sup> Car, la rationalité étant une application simple de la raison, c'est-à-dire un exercice libre de la raison, il est évident qu'elle reste donc celle d'un discours. Cela veut dire qu'une situation est plus connue lorsqu'elle est décodée à travers les éléments que l'homme analyse sur la base des procédés qu'il a lui-même élaborés. C'est dans cette logique qu'Emmanuel Kant pense que « *Nous ne connaissons des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes* ».

Ainsi, s'agissant du domaine du paranormal, nous devons nous y pencher afin de décoder les différentes lois qui le régissent. Tel que nous maîtrisons les lois du monde visible, nous avons intérêt à étudier le monde invisible pour pouvoir déchiffrer ses différents codes.

---

<sup>544</sup> *Ibid*, P. 95.

<sup>545</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Op. Cit.*, P. 20.

<sup>546</sup> *Ibid*, P. 22.

S'il y a une logique naturelle nous permettant de comprendre le monde physique, il y aurait aussi une logique capable de nous aider à connaître le monde invisible. C'est une nouvelle orientation que la philosophie doit donner pour les recherches sur le sol africain, concernant les problèmes du terroir. C'est dire que les savoirs endogènes doivent être examinés afin de trouver des solutions aux multiples problèmes existentiels qui se posent à l'homme. Et c'est de cette façon que le continent africain, à l'exemple des autres continents qui ont pensé le monde à partir des réalités de leurs aires culturelles, pourra se mettre sur le même pied d'égalité et pourra donc entrer dans un dialogue sincère qui s'avère aujourd'hui nécessaire pour une réelle mondialisation. Car, la mondialisation n'est rien d'autre que l'ère du « *donner et du recevoir* ».

Etant conscient que les problèmes sont les mêmes partout dans le monde, il faut savoir que seules les méthodes d'approches peuvent différer. C'est pourquoi, il est gênant de constater que certaines réalités, n'ayant pas pu être expliquées par une rationalité déterminée, soient jugées irrationnelles, alors qu'elles ont simplement besoin d'être analysées par une autre rationalité. Ce qui pousse les penseurs à affirmer qu'il existe plusieurs rationalités. Et pour avoir une vue plurielle sur certains sujets qui ne cadrent pas avec la logique de notre rationalité, Emile Kenmogne est pour une ouverture d'esprit qui nous aiderait à saisir dans la profondeur, la complexité du réel. C'est dans ce sens qu'il affirme : « *Ouvrons-nous donc à ce qui est d'autre rationalité qui n'est pas la mienne ou d'une rationalité autre (alter), et là, on pourrait alors avancer.* »<sup>547</sup>

Cette ouverture s'applique davantage pour ce qui est de l'administration des soins sur les pathologies paranormales qui constituent un véritable problème de santé publique dans nos différents pays. En évoquant les différentes approches thérapeutiques pour soigner ces pathologies, l'auteur relève qu'aucune d'entre elles ne peut, avec assurance, se déclarer plus efficace que l'autre. Devant cette situation dramatique, la philosophie ne saurait rester insensible et indifférente quand bien même elle ne disposerait pas de tous les éléments susceptibles de trouver solution. Heureusement que certaines recherches pertinentes y sont de plus en plus menées dans le but d'apporter des réponses adéquates à ces maux d'un autre genre particulier. Pierre Meinrad Hebga y a consacré beaucoup d'énergies et pense que les phénomènes que nous appelons paranormaux jouissent d'une certaine cohérence et d'une

---

<sup>547</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, P. 109.

certaine rationalité à partir de la conception de la réalité humaine, qui n'est pas seulement binaire, faite du corps et de l'esprit, mais aussi et surtout ternaire, c'est-à-dire, composé du corps, du souffle et de l'ombre. Et cette maîtrise des phénomènes paranormaux tels que la sorcellerie, la lévitation, la transformation d'hommes en animaux, l'envoûtement et autres, passe par la conception de la théorie énergétique de la réalité, la théorie du champ. Et l'on sait que le problème de la connaissance se pose en termes de relativité depuis les penseurs tels qu'Einstein ou Kant, dont Bergson se positionne comme le continuateur, voire le rénovateur. Il développe ce qu'il appelle lui-même « *la méthode intuitive* » pour démontrer que nous sommes capables de toucher la chose en soi en rentrant en nous-mêmes. Car pour lui, la vie se trouve derrière les choses que nous ne voyons pas, mais dont nous percevons seulement les effets.

Mais, nous savons que Bergson, étant un scientifique de formation, ne pouvait aller au-delà des explications scientifiques que lorsque la science avait livré toutes ses armes et réponses. C'est dire qu'avant de se prononcer sur quoi que ce soit, il se référait d'abord au point de vue de la science, et c'est lorsque celle-ci s'avérait incapable d'apporter toutes les réponses à un sujet donné, qu'il pouvait donc s'ouvrir à la perspective métaphysique. On comprend donc pourquoi, Hebga s'en est inspiré dans l'étude des phénomènes paranormaux, en partant d'abord des explications scientifiques, et c'est lorsque ces explications ne trouvaient pas de réponse satisfaisante qu'il ouvrait la perspective métaphysique. C'est d'ailleurs ce qu'il affirme dans ces propos

*Telle est la méthode que je me propose de suivre dans cet essai. Précisons davantage : je procède un peu à la manière de Bergson. Cela signifie qu'à l'occasion d'un problème bien défini, on expose le plus objectivement possible le point de vue de la science, que l'on soumettra à la critique, avant de proposer une analyse proprement métaphysique de la question considérée.*<sup>548</sup>

Ce mélange, mieux cette complémentarité entre les disciplines scientifiques est une preuve palpable qui démontre que l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité constituent une grande richesse. Par-là, il saute clair à nos yeux qu'aucune discipline ne doit prétendre détenir à elle seule, toute la grille d'explication. Comme diraient Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, nous vivons maintenant l'ère de la « *fin des certitudes* ». De plus en plus, mêmes les sciences dites exactes ne parviennent pas à expliquer de façon précise, toute la complexité de la nature. Et pour essayer de saisir cette complexité, nous nous situons dans un registre de la « *main*

---

<sup>548</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Op. Cit.*, P. 20.

*tendue* » vers d'autres compétences. Comme pour dire que « *L'ère des destinées singulières est révolue* »<sup>549</sup>. Avec la nouvelle donne en vigueur, il faut noter que le temps des disciplines segmentées se trouve aujourd'hui dévolu au passé. C'est dans la confrontation des idées que jaillit l'étincelle de vérité.

Donc, il vaut mieux faire recours à plusieurs disciplines pour expliquer tel ou tel phénomène afin d'avoir une vue plurielle sur un sujet donné que de se contenter d'une vision étriquée qui est fonction d'une seule discipline. C'est dans cette perspective que Charles Ossah Eboto affirme que « *La survie de la philosophie ne peut donc être assurée que si elle intègre les prémisses qui se dégagent de l'activité scientifique actuelle.* »<sup>550</sup>

Parler ainsi, c'est comme soulever le problème de l'avenir de la philosophie. Car, il convient de relever qu'il n'existe plus de sujet typiquement philosophique et d'autres qui ne le seraient pas. Tout problème ne devient problème philosophique dès lors que le regard du philosophe s'y pose. Et à cet effet, le regard du philosophe est appelé à se poser sur n'importe quel domaine, y compris sur ce que certains penseurs considèrent comme étant l'irrationnel. Il ne revient plus à la philosophie de déclarer la vérité toute faite, elle est appelée à composer avec d'autres disciplines, capables de lui apporter des éclairages complémentaires, pour une meilleure appréhension des réalités. C'est dire que la philosophie doit donc se renouveler dans le contexte actuel à partir d'une exploitation des apports des autres disciplines qui soulèvent des problèmes métaphysiques difficilement appréhensibles pour la façon ordinaire de penser. C'est dans cette perspective que Cheikh Anta Diop préconise la mort de la philosophie classique dans sa façon de penser et la naissance d'une nouvelle philosophie. Car dit-il : « *la misère actuelle de la philosophie correspond à l'intervalle de temps qui sépare la mort du philosophe classique et la naissance du nouveau philosophe : celui-ci, à n'en pas douter, intégrera dans sa pensée toutes les prémisses [...] qui pointent à peine à l'horizon scientifique pour aider l'homme à se réconcilier avec lui-même.* »<sup>551</sup>

L'intégration dont doit faire montre le « *nouveau philosophe* » relève du dynamisme de la pensée. Et c'est justement la logique dynamique qui permet ainsi de comprendre les phénomènes paranormaux comme étant des phénomènes, à la fois, physiques et

---

<sup>549</sup> Il s'agit là de la pensée de Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, P. 92.

<sup>550</sup> Charles Ossah Eboto, « Les phénomènes paranormaux, la crise de la raison et l'avenir de la philosophie », in *Philosophes du Cameroun*, P. 396.

<sup>551</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, P. 476.

psychologiques. Or, dans la logique du principe du tiers-exclu de la philosophie classique, cette explication était inconcevable. L'on voit donc clair que, la philosophie, tout comme la science, sont toutes confrontées au problème de l'évolution de la structure logique de la pensée. Cette évolution de la pensée dans le domaine du paranormal fait recours à la théorie pluraliste à travers toutes les anthropologies philosophiques. A ce titre, Pierre Meinrad Hebga pense que « *Dans ce cadre élargi, il serait plus facile de comprendre beaucoup de phénomènes paranormaux, qui, qu'on le veuille ou non, font partie de notre expérience humaine.* »<sup>552</sup> Il est donc évident que ce qui constitue la trame de fond dans la pensée de Hebga, pour ce qui concerne le domaine du paranormal, c'est de le rendre compréhensible par la raison, afin de le connaître et enfin pour pouvoir combattre certains phénomènes dudit domaine qui causent d'énormes soucis d'inquiétude et d'angoisses à l'homme. Il n'y a qu'à parcourir l'ouvrage de l'un des confrères Jésuite du père Hebga<sup>553</sup>, où l'auteur pose un diagnostic des malaises ou maladies dont le continent africain fait face sur plusieurs plans, dans les familles, les communautés, les paysages philosophiques, l'ambiance politique ainsi que du regard de la technoscience. Et il se trouve que dans tous ces malaises, la peur se trouve au cœur de l'ambiance dans laquelle est plongée une bonne frange des populations africaines. Cette peur occasionne donc un climat délétère, fait de haine et de soupçon permanent. Alors, pour s'installer dans une quiétude, nous avons intérêt à nous engager dans un processus de connaissabilité du paranormal où la sorcellerie apparaît comme le phénomène le plus redoutable. Et Emile Kenmogne de dire que « *Suivant cette idée, aucun fait ne doit se dérober à la nécessité de l'enquête philosophique, scientifique, épistémologique ou plus largement à l'entreprise gnoséologique.* »<sup>554</sup> S'il est vrai qu'aucun sujet n'est exclu de l'analyse philosophique, pourquoi continuer de considérer certains d'irrationnels ? N'y a-t-il pas problème de conception de la réalité ? C'est ainsi que certains préjugés ont été élaborés et ont poussé quelques idéologues à ériger des barrières entre plusieurs domaines du savoir.

Or, pour Hebga, le constat est assez clair : « *Si l'on parvient ainsi à établir la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, alors, ce discours, contrairement à l'opinion de la grande majorité des Occidentaux et des Africains occidentalisés, ne baigne point dans l'irrationnel.* »<sup>555</sup> C'est là tout le vœu dont exprimait déjà Cheikh Anta Diop de voir la naissance d'une « *nouvelle philosophie* », c'est-à-dire, celle qui

<sup>552</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 345.

<sup>553</sup> Paul Christian Kiti, *Du paranormal au malaise multidimensionnel de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

<sup>554</sup> Emile Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités...*, PP. 78-79.

<sup>555</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Op. Cit.*, P. 5.

sache s'ouvrir à d'autres compétences susceptibles d'apporter quelque chose de constructif dans l'édification de la science. Et cette attitude d'ouverture ne s'applique pas uniquement aux différentes disciplines, mais elle est également fonction des sujets à questionner, surtout lorsqu'on sait d'après cet auteur qu' « *Aussi, la science veut-elle investir tous les domaines du connaissable.* »<sup>556</sup>

Hebga pense que, c'est lorsqu'il sera établi une rationalité sur les phénomènes paranormaux, que l'on sera capable d'aller au-delà de la source physique et psychique des maux dont souffrent les hommes, pour ainsi admettre une source « *mystique* » qui reste néanmoins, réelle, malgré qu'elle soit encore cachée. Et c'est là le principe de base qui l'amène ainsi à établir la cohérence théorique du discours africain sur lesdits phénomènes. C'est fort à propos qu'il laisse entendre que « *l'attitude d'un individu ou d'un groupe vis-à-vis des phénomènes paranormaux est fonction de leur schéma du composé humain.* »<sup>557</sup> Et il se trouve que la conception que l'on se fait de l'être humain dans différents contextes culturels influence sur la saisie de certaines réalités qui s'imposent à l'homme. Voilà pourquoi, pour mieux comprendre ce qui se passe dans notre existence, il est important d'étudier l'homme dans toutes ses composantes. Dans l'analyse des différentes instances de la personne humaine, Hebga affirme que l'ombre apparaît comme l'instance à partir de laquelle l'homme peut agir à distance, loin de son corps, car, elle est une instance mobile, représentant la personne tout entière et maîtresse du temps et de l'espace. C'est donc dire que l'idée que l'on se fait du composé humain joue un rôle très capital dans le jugement que nous portons sur les phénomènes qui sont hors du commun. Et pour parvenir à cerner ces phénomènes, le penseur Camerounais propose une grille de lecture à partir du schéma triadique du composé humain. De là, il précise que « *Cet effort veut aider à vérifier la rationalité de ce discours replacé dans son contexte culturel propre. La réflexion philosophique vue sous cet angle ressortit alors à la logique et à la métaphysique.* »<sup>558</sup>

Ici, il saute clair à nos yeux que l'analyse qui s'impose doit être à la fois, scientifique et philosophique. C'est dire qu'il y a un rapport phénoménologique qui se dégage entre le philosophe et le réel, assorti grâce à l'expérience qui fournit la connaissance à l'homme. C'est également le lieu de dégager le rapport épistémologique qui s'opère entre les philosophes et

---

<sup>556</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, P. 94.

<sup>557</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Op. Cit.*, P. 7.

<sup>558</sup> *Ibid*, P. 20.

les autres chercheurs interdisciplinaires dans l'exigence de confronter leurs différents points de vue, afin que jaillisse l'étincelle de vérité. La « *nouvelle philosophie* » à travers la méthode interdisciplinaire développe par la même occasion, un nouvel esprit philosophique où le philosophe se sent contraint devant chaque nouvel objet d'étude, de fournir un effort qui se veut aussi nouveau pour déchiffrer cet objet. C'est pourquoi, il faut au maximum, éviter de prétendre dire la vérité toute faite sur tel ou tel sujet. C'est sans doute, ce qui amène Bergson à affirmer que : « *La philosophie ne sera plus alors une construction, œuvre systématique d'un penseur unique. Elle comportera, elle appellera sans cesse des additions, des corrections, des retouches. Elle progressera comme la science positive. Elle se fera, elle aussi, en collaboration.* »<sup>559</sup>

#### **IV- Le devoir scientifique des phénomènes paranormaux**

De façon simple, la science se définit comme étant un ensemble de connaissances d'une valeur universelle, portant sur les faits et relations vérifiables, selon des méthodes déterminées. Elle s'appréhende donc comme toute connaissance rationnelle élaborée à partir de l'observation, du raisonnement ou de l'expérimentation jusqu'au résultat. C'est dire que la science, dans son souci d'objectivité vis-à-vis de la recherche doit être ouverte, elle gagnerait davantage à écouter le discours philosophique et trouver les modalités par lesquelles, on pourrait mettre sur pied, une pratique, capable d'aider l'homme. Voilà pourquoi, il convient de dire que la science et la philosophie ou la métaphysique ne sont que des instruments pour exploiter le réel. Et Hebga de dire

*Pour nous, qu'il nous suffise d'admettre qu'il y a réel et réel. Le savant et le philosophe sont tous deux fondés à rechercher et à dire, dans leurs langages respectifs, la réalité physique ou la relation de vérité. Ces deux approches du monde extérieur ne s'excluent pas l'une l'autre, pas plus qu'elles n'excluent celle de l'expérience vulgaire non soumise à l'analyse et à la critique.*<sup>560</sup>

L'idée de Hebga est que philosophes et scientifiques peuvent se mettre ensemble dans le projet de délivrer l'homme de la peur, des préjugés et de l'ignorance. Concernant le domaine du paranormal, le penseur préconise justement la mise ensemble entre la science et la philosophie. Il est clair que la science technologique n'a pas pu expliquer tous les phénomènes auxquels la société est confrontée. Alors, faisant le constat que la méthode dite cartésienne n'a pas dépassé ce monde si spécial et complexe, le penseur Camerounais nous

---

<sup>559</sup> Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, P.U.F., 162<sup>ème</sup> éd., 1985, P. 4.

<sup>560</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Op. Cit.*, P. 16.

recommande de « braquer » tous les éclairages disponibles, à savoir ceux de la science et ceux de la métaphysique sur lui.<sup>561</sup> En concevant l'homme comme énergie, en tant que concept physique, la métaphysique atteint la vie, et la science à son tour, dépasse le vulgaire. Si l'homme est considéré comme une totalité animée par l'énergie, seule l'énergie peut nous fournir la capacité de la sensibilité et celle de la mémoire. Le réalisme métaphysique de Hebga apparaît donc comme une dynamique de l'Être lui-même et ses possibilités. C'est dans cette logique qu'il pense que « *Si donc le cosmos est structurellement énergétique et relationnel, il s'ensuit à mon sens, que l'homme est structurellement énergétique et relationnel. Mieux, il est énergie et relation.* »<sup>562</sup> Avec la théorie énergétique, Hebga critique l'empirisme qui réduit l'homme à l'organisme et la réalité à la matière, et, le rationalisme tend à ramener l'homme à son âme et la réalité à l'esprit. Or, pour lui, « *c'est l'énergie qui est le tissu commun de tout, en sorte que la matière n'est pas douée d'énergie, mais est énergie.* »<sup>563</sup> Et pour Ferdinand Gonseth

*Il n'existe aucun secteur de la connaissance scientifique et fort probablement de la connaissance en général, qui soit totalement réductible à une connaissance purement empirique ou à une connaissance purement théorique. Au contraire toute connaissance susceptible d'être éprouvée semble se présenter comme de double trame ou de double source ; c'est-à-dire comme une connaissance dans laquelle jamais l'aspect théorique ne peut être complètement épuré d'un certain résidu empirique, dans lequel l'aspect empirique ne peut totalement être débarrassé de certaines présuppositions théoriques.*<sup>564</sup>

C'est la preuve que le rapport entre la science et la métaphysique, entre la science et d'autres disciplines doit être un rapport de complémentarité. Reconnaisant les valeurs de chaque savoir, l'autonomie de chaque discipline par rapport aux autres disciplines, s'est établie en rapport de force, tournant ainsi le savoir à un débat d'opinions et de l'arbitraire. C'est dans cette perspective que les discours scientifiques tendent toujours à réduire la réalité à leur seul objet. Pour Hebga, « *Il serait tellement plus honnête d'avouer simplement notre ignorance, et d'exploiter toutes les approches possibles des problèmes qui se posent à nous. Si la démarche scientifique est de toute, la plus rigoureuse, elle ne saurait exclure les autres.* »<sup>565</sup> Pour parvenir à démontrer l'existence et le mode de fonctionnement des phénomènes paranormaux, Hebga utilise la méthode multidisciplinaire, dont le point de départ se situe dans la conception du composé humain, avec son schéma triadique sous la

<sup>561</sup> *Ibid*, P. 19.

<sup>562</sup> *Ibid*, P. 185.

<sup>563</sup> *Ibid*, P. 187.

<sup>564</sup> Ferdinand Gonseth, « Le principe de dualité », in *Dialectica*, du 16 juin 1952, P. 104.

<sup>565</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, P. 113.

pression énergétique. Pour lui, il y a une tension dynamique entre la nature de l'homme, c'est-à-dire ses instances, et ensuite, tension de la nature et du lieu ; et il y a donc l'effet qui atteste que l'homme, malgré sa multiplicité, est resté le même.

Certes, en faisant un rapprochement entre certains phénomènes et la physique pour étayer leur compréhension, il est clair que certains, comme l'avoue précisément le penseur Camerounais, ne peuvent pas permettre de « *fournir de preuve rationnelle apodictique.* »<sup>566</sup> Mais, cela ne voudrait pas *ipso facto* dire que ces phénomènes n'existent pas. C'est tout simplement dû au fait que les instruments ou les mots pour les traduire ou les expliquer sont encore limités. C'est également dû au fait de leur irrégularité.

Le postulat de la rationalité ouverte soumet la raison à un examen objectif des faits. Il s'agit de procéder à un examen rigoureux des disciplines susceptibles de nous apporter un éclaircissement dans un domaine donné. Pratiquer donc la rationalité ouverte, c'est être à l'écoute des faits et les insérer dans une démarche rationnelle, où l'homme acquiert la capacité et la sérénité relatives à son vécu socio-culturel qui est avec lui, en lui et pour lui. C'est à ce titre que la science et la philosophie serviront bien à l'homme de débusquer l'inconnu. Cependant, il restera la portée réaliste consistant à reconnaître et à expérimenter les phénomènes. C'est pourquoi, la rationalité apparaît comme une forme de discours qui établit un sens capable de faire adhérer la raison comme fonction de transformation ou de connaissance. La connaissance elle-même, est d'abord liée à la conception socio-culturelle de l'être humain dans un contexte social déterminé. Donc, la rationalité reste et demeure particulière et partant plurielle. Elle est le caractère de tout ce qui est rationnel, c'est-à-dire, qui relève de l'exercice seul de la raison. Cette rationalité est susceptible de surmonter l'inconnu. Elle est un mode de dévoilement du réel.

Bien plus, le postulat d'une rationalité ouverte, est celui qui affirme la capacité de la raison à tout expliquer et à tout comprendre. Bien évidemment, après toute explication et compréhension, l'homme sera doté d'un pouvoir de dépasser toute peur et même de se guérir des maladies. C'est toujours le même postulat qui analyse les concepts d'irrationnel, d'anormal, de paranormal. Alors, continuer d'affirmer l'existence de ces concepts doit nous soigner de la paresse qui nous habite, et chercher à les étudier pour pouvoir les comprendre. C'est ainsi que la raison sera prise comme instrument de labourage de la réalité. L'honnêteté

---

<sup>566</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 246.

intellectuelle en philosophie aujourd'hui nous amène à reconnaître les valeurs des autres disciplines, malgré la menace hégémonique de ces différentes disciplines qui tendent à survaloriser leurs résultats. Or, il appartient à la philosophie de relativiser, c'est-à-dire de faire comprendre à ces disciplines que leurs recherches seules ne sauraient suffire à donner une réponse absolue face à un sujet donné. D'où toute la valeur de l'approche pluridisciplinaire. Mais, il convient tout de même de noter que la philosophie, en tant que mère des sciences, est appelée à mettre de l'ordre. C'est sans doute, ce qui pousse Emmanuel Kant à affirmer que « *La philosophie est l'unique science qui sache nous procurer cette satisfaction intime, car elle referme, pour ainsi dire, le cercle scientifique et procure enfin aux sciences, ordre et organisation.* »<sup>567</sup>

Cependant, en promouvant l'approche pluridisciplinaire, il n'est pas question de survaloriser une discipline au détriment des autres. Mais, nous devons reconnaître que c'est à la philosophie de faire une synthèse utile à l'homme, de donner l'intention que véhicule chaque discipline. Donc, au-delà de la synthèse des disciplines, la philosophie doit faire l'effort d'utiliser les mythes et surtout de les interpréter pour pouvoir atteindre l'origine même des choses. Car, dans toute philosophie, il y a les recoupements et les convergences. Et pour Hebga, « [...] *la philosophie est un effort de lucidité embrassant toutes les situations de l'homme sans exception, y compris sa confrontation avec ce que beaucoup appellent l'irrationnel.* »<sup>568</sup>

De cette déclaration, le penseur Camerounais nous fait savoir que le rationnel n'existerait pas en soi. Il n'y aurait pas non plus de rationnel sans irrationnel. Donc, il ne saurait y avoir de rationnel en soi qui serait immuable, identique à soi, n'ayant besoin de rien d'autre qui lui permette d'exister. D'ailleurs, lorsqu'on observe l'évolution de la physique contemporaine, il se dégage un constat ; celui de savoir que le rationnel a perdu son privilège absolu d'antan et est appelé aujourd'hui à dialoguer avec son autre. C'est donc dire que la raison devrait jamais abdiquer devant l'irrationnel, sous prétexte qu'il ne répond pas aux critères logiques. Plutôt, elle gagnerait beaucoup à dialoguer avec lui, à se développer à son contact. Car, l'irrationnel relève de l'inconnu qui n'est pas l'inconnaissable, mais, du non-encore connu. C'est dire que, s'agissant du statut de la raison et celui de l'être humain, l'articulation de l'irrationnel au cœur même du rationnel est d'actualité. Car, ce qui aurait été

---

<sup>567</sup> Emmanuel Kant, *Logique*, traduction de Guilleruit, Paris, Vrin, 1966, P. 26.

<sup>568</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité...*, P. 10.

déclaré irrationnel hier, ne l'est plus forcément aujourd'hui. Mais au contraire, pourrait constituer le *summum* même de la raison, à savoir cette raison qui accepte comme explication, des modèles comportant des éléments de pure fiction, des structures multiples, des enchaînements moins déterminés. Nous nous situons donc là dans ce qu'Edgar Morin appelle le règne de « *la pensée complexe* ».

Face donc à cette complexité des faits auxquels l'homme fait face en société, il est urgent et nécessaire de prôner un système d'ouverture, afin de mieux cerner la réalité. Ceci s'applique davantage dans le domaine du paranormal où certains phénomènes ne s'expliquent pas toujours de façon cohérente à travers les critères logiques définis par une certaine rationalité bien déterminée. L'exemple de certaines maladies paranormales déjà examinées plus haut nous fait comprendre que, malgré leur caractère ambigu sur leur nature et leur fonctionnalité, quelques suggestions ou propositions de solutions pour pallier leur cure sont envisageables, sans pour autant conclure définitivement à leur efficacité. Du moins, c'est le vœu, mieux, l'objectif recherché dans les multiples recherches menées dans le domaine. Et le philosophe Emile Kenmogne, analysant certains cas de maladies qui relèvent du paranormal, au vu des différents procédés thérapeutiques utilisés, soit par les acteurs consultés dans la recherche des solutions à ces troubles, soit par des patients eux-mêmes, propose une méthode « *trithérapeutique* ». Car, dit-il : « *Cela conduit à l'idée d'une clinique syncrétique ou d'une prise en charge trithérapeutique où le nganga tradithérapeute, le médecin « scientifique », le prêtre ou le pasteur consulteraient concomitamment le même malade par une savante exploitation de la contribution de chaque système thérapeutique.* »<sup>569</sup>

Or, il se trouve que cette méthode, pour peu qu'elle ne soit pas encore validée par la médecine conventionnelle, sera taxée d'irrationnelle et d'illogique ; pourtant, non seulement, elle serait efficace, mais surtout, atteindrait le but escompté. Alors, sachant pertinemment qu'aucune vérité n'est apodictique en science, lorsqu'on sait que tout est susceptible d'être remis en cause, il convient donc d'encourager de telles initiatives de recherches et les poursuivre pour qu'un jour, cela puisse être accepté, reconnu et validé. C'est à ce titre que nous parviendrons à repousser les bornes de l'inconnu, et nous pourrons donc démystifier les multiples mystères qui jonchent l'humanité. Etant animé d'esprit optimiste dans les recherches, Kenmogne pense que

---

<sup>569</sup> Emile Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités*, P. 72.

*D'abord l'hypothèse de l'inconnaissabilité de la sorcellerie par la raison humaine ne tient pas debout, si on admet que le phénomène de la sorcellerie est réel. Car si la sorcellerie est réelle, elle est naturelle et non surnaturelle [...] D'un autre côté, l'hypothèse de l'irréalité qui entraîne a priori celle de l'inconnaissabilité de la sorcellerie ne tient pas non plus devant les faits, les effets de la sorcellerie ou les témoignages lucides de ceux qui s'estiment victimes de la sorcellerie, à quoi s'ajoute la réalité des décès et des disparitions inexplicables.<sup>570</sup>*

Certes, il faut reconnaître que le phénomène de la sorcellerie et de tous ses corollaires, relève encore de l'occulte, du caché. Donc, il est évident que pour y mener des recherches assez profondes, cela nécessite une certaine initiation avec toutes ses conditions et contraintes. C'est davantage la raison pour laquelle, la plupart des savoirs africains, partant de l'Égypte antique ne s'est pas perpétué sur le continent africain. Car, « *la forme et la pratique de ces savoirs, scientifiques et techniques par quelques-uns, furent et demeurent souvent ésotériques.* »<sup>571</sup> Du coup, il est clair que ces savoirs ne sont pas à la portée de tout le monde, à part les initiés seuls qui en sont possesseurs et privilégiés. Et c'est la grande difficulté qui affecte les multiples recherches sur le continent. Car, la plupart des chercheurs se posent moult questions et sont souvent animés d'une peur, dans la mesure où l'on ne sait pas d'avance si d'après notre auteur : « *L'initiation n'a-t-elle pas ses conditions et ses secrets qui en font ipso facto un chemin de non-retour ?* »<sup>572</sup>

Bien plus, le caractère ésotérique de certains de ces savoirs, pose le problème de la vulgarisation des résultats obtenus dans le domaine. C'est peut-être la raison pour laquelle, le continent africain traîne encore le pas dans le domaine scientifique et technique. Car, il est difficile à ses habitants de faire usage, soit des méthodes, soit alors des résultats relevant de ces savoirs. C'est du moins, ce que reconnaît le penseur Camerounais : « *Tout cela pose à la pensée humaine des problèmes ardu, dont le principal est celui de la méthode à suivre dans l'étude et la démystification qui s'imposent, aujourd'hui encore plus qu'hier, du phénomène de la sorcellerie. Celui-ci est, comme cela est déjà mentionné, un phénomène qui relève du réel.* »<sup>573</sup>

---

<sup>570</sup> *Ibid*, PP. 78-79.

<sup>571</sup> *Ibid*, P. 82.

<sup>572</sup> *Idem*. C'est dire les membres de ces regroupements ésotériques ou sectes, sont tous liés par le secret à tel enseigne que la moindre violation dudit secret par l'un d'eux, lui coûterait la peine capitale, de la part de ses pairs. D'où tout le sens et l'intérêt portés sur la pratique de l'initiation.

<sup>573</sup> *Ibid*, P. 83.

Or, il est établi que ce phénomène cause d'énormes soucis dans la vie des populations, sans oublier des difficultés que rencontreraient les différentes institutions judiciaires pour traiter des cas de sorcellerie. Voilà pourquoi, Kenmogne pense que

*La libération de l'homme qui est le vœu de toutes les disciplines intellectuelles ne saurait réellement s'opérer sans la libération de son esprit. Aussi la conquête du savoir sur la sorcellerie se veut un impératif de notre science. Elle exige une épistémologie nouvelle, inventive, dont on trouve les jalons chez quelques auteurs, aussi audacieux et libres les uns que les autres.<sup>574</sup>*

Une chose est sûre, c'est que rien n'est exclu du champ de la connaissance. C'est la raison pour laquelle, tout ce qui existe est soumis à une étude. Et il faut noter que dans toute recherche qui voudrait aller loin, la patience et la persévérance constituent les éléments qui participent dans l'efficacité des résultats obtenus. Donc, ce n'est pas le domaine du paranormal qui dérobera à la règle. D'ailleurs, il semblerait même qu'il est dans l'ordre du « non-encore-expliqué »<sup>575</sup> qui ne signifie pas l'inexplicable. Et l'auteur de le confirmer : « *Le « paranormal », soit dit en passant, est comme l'irrationnel ; il est provisoire par définition, en raison de ce que la connaissance progressive le ramène dans le « normal »<sup>576</sup>.* Quoi de plus galvanisant, que de continuer les recherches dans le domaine. La précision vaut la peine, il n'est pas question de faire la promotion de la sorcellerie, encore moins, de la pratiquer. Mais, il faut à coup sûr, l'étudier, pour mieux la combattre, en ce sens qu'elle est, par définition, maléfique. Donc, il faut au pire, l'éradiquer dans nos habitudes. Seulement, comme cela n'est pas forcément faisable, il nous semble judicieux de la démasquer dans les mauvais aspects qu'elle regorge et l'inscrire dans la mesure du possible, dans le registre positif, afin de voir dans quelles mesures, elle pourrait contribuer au progrès de la société. Et pour y parvenir, pense l'auteur

*Les philosophes et les scientifiques de toutes les spécialités confondues devraient unir leurs compétences en hypothèses, en observations et en théories explicatives pour suivre, entendre et comprendre les sorciers et autres initiés dans le détail de leurs « sciences » et discuter avec eux (si possible) et entre eux (forcément) des procédés, des acquis, des déficits et des hypothèses théoriques. Il s'agira donc d'une démarche en collaboration, car un seul esprit, une seule discipline ne viendra pas à bout des phénomènes d'une aussi grande complexité.<sup>577</sup>*

---

<sup>574</sup> *Ibid*, P. 84.

<sup>575</sup> Pour emprunter à Emile Kenmogne.

<sup>576</sup> *Idem*. sic.

<sup>577</sup> *Ibid*, P. 90. C'était d'ailleurs l'ambition que nourrissait déjà Pierre Meinrad Hebga, dans la plupart de ses travaux concernant le domaine du paranormal. Lequel, s'est aligné à la suite d'un de ses maîtres, à savoir Henri Bergson, en procédant ainsi par une approche pluridisciplinaire.

## CHAPITRE IX

### LA CULTURE AFRICAINE FACE AUX THEORIES DU DEVELOPPEMENT TECHNOSCIENTIFIQUE

Au lendemain des « indépendances » des pays africains, le grand combat mené par ceux-ci dans leurs programmes politiques était le déploiement tous azimuts au développement. Ceci était fait en référence aux paradigmes du modèle occidental avec tout ce que cela entraîne comme moyens déployés. Seulement, plus de cinquante ans après, le constat reste amer et déplorable dans la mesure où la plupart des pays africains, au lieu de se développer, tel le vœu formulé, ont plongé dans une situation catastrophique du sous-développement avec toutes ses conséquences dans tous les secteurs de la vie. Or, il se trouve que le développement comme paradigme d'accès des peuples africains à la « modernité » n'était qu'un cumulard politique qui a fondé sa légitimité à partir d'une fraude scientifique. Tout d'abord, il faut relever que le modèle de développement qui était présenté par la société occidentale était adossé sur un matérialisme froid, pur et dur. Et par-là, il était partiel et même parcellaire, lorsqu'on ne voudrait pas dire éphémère, dans la mesure où, l'homme en tant qu'acteur principal a été relégué au second plan, voire à l'arrière-plan. Il en ressort que le concept de développement, loin d'être une réalité de la « modernité » des peuples d'Afrique, constituait sur le plan géostratégique, plutôt une lecture nouvelle de l'orientation que devraient emprunter les pays qui étaient jadis colonisés.

A ce sujet, Jean-Marc Ela pense qu'« *il s'agit d'examiner la manière dont est pensé depuis une cinquantaine d'années, le rapport de l'Afrique à ce qu'il est convenu d'appeler le « développement* »<sup>578</sup>. Car, l'émergence des nations du Nord, grâce aux pays considérés comme pauvres du Sud, est l'élément essentiel pour en saisir le sens et la puissance, le contenu et la consistance du paradigme de développement. Le penseur Camerounais est convaincu de ce que : « *Derrière les programmes de développement, nous avons pu saisir les rapports de forces en présence, des effets de domination [...]* »<sup>579</sup>. C'est dans ce sens que l'idéologie dominante a pu mettre sur pied, les concepts de « développement » et de « sous-

---

<sup>578</sup> Jean-Marc Ela, *Innovations sociales ...*, P. 37.

<sup>579</sup> *Ibid.*, P. 152.

développement » pour traduire deux pôles qui sont pourtant de la même réalité : d'un côté, la réalité de la domination ainsi que de l'exploitation des pays du Nord qui sont du pôle développé ; de l'autre côté, la réalité des dominés du Sud, relevant du pôle sous-développé. A partir de ce schéma, l'on se rend compte à l'évidence qu'il s'agit là d'une pure création humaine qui reproduit et réalise dans l'histoire, une logique à savoir : la logique de la domination, tant de la nature, du social, de l'ensemble des sociétés que de l'homme tout court. Et cette logique est aussi la reproduction de ce qu'il est convenu d'appeler la rationalité technologique en tant que « *puissance rationnelle* ». Dans cette logique, il est normal que la philosophie qui est la réflexion critique et normative en même temps, cherche à démystifier toute la réalité du développement avec son envers qu'est le sous-développement. Ceci doit se faire à travers une prise de conscience de ce que le concept de sous-développement est l'expression d'une simple aliénation programmée. Et dans ce vaste chantier, l'Afrique ne saurait faire l'économie d'une telle démarche réflexive dans la maîtrise de son présent et la formulation des perspectives pour son avenir.

Certes, le continent africain a besoin des sciences et techniques dans la maîtrise de la nature et l'organisation de la société, mais, il ne doit pas reproduire mimétiquement un modèle de développement dominant qui est la reproduction souhaitée par l'idéologie dominante n'ayant pour seule finalité que la consolidation et l'élargissement du *statu quo*. Pour penser donc philosophiquement son modèle de développement, l'Afrique doit promouvoir les valeurs culturelles de son terroir. Pour entreprendre une initiative dans le sens de l'émergence de l'Afrique, Jean-Marc Ela laisse entendre qu'il faudrait refuser « *de penser l'avenir de l'Afrique à partir du passé des autres.* »<sup>580</sup> C'est dire que l'Afrique doit s'appropriier le savoir scientifique en capitalisant les richesses propres à fortifier son éclosion. Dans la plupart de ses travaux, le penseur Camerounais fait la promotion des sociétés locales ou rurales, dans le développement des pays du Sud. Pour lui, pour parvenir à l'émergence des différents peuples d'Afrique, il faut nécessairement découvrir toutes les technologies locales que les sociétés rurales mettent en œuvre dans leur rapport à la nature. A ce titre, pense-t-il que le philosophe africain des temps actuels doit faire une herméneutique des capacités rurales, les soumettre à une critique, pour pouvoir retenir l'essentiel créatif à transmettre aux différents acteurs du changement social. Car, il se trouve que le monde rural se situe au carrefour des influences qui proviennent à la fois, des forces internes et de l'impact des

---

<sup>580</sup> Jean-Marc Ela, *Quand l'Etat pénètre en brousse. Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala, 1990, P. 72.

systèmes internationaux dominants. Les réalités du village permettent de remettre en cause, les théories du progrès élaborées à partir de l'idéologie occidentale. Ainsi, ce monde rural doit être regardé autrement, grâce aux mesures d'innovations qui y sont observées. A ce sujet, il deviendrait le centre de gravité de la condition de la Renaissance africaine. C'est dans ce sens qu'il affirme qu'« *il vous faut apprendre à regarder de nouveau le village en Afrique subsaharienne.* »<sup>581</sup>

Donc, les modèles d'innovations proposés par des experts occidentaux se doivent d'être repensés dans la perspective de la rencontre entre les sociétés et les cultures différentes. Car, aucun peuple n'a le monopole de la raison. Et l'Afrique n'étant pas pauvre en ressources, les chercheurs africains doivent aider à redéfinir les objectifs de l'économie qui exige que les politiques de l'émergence d'une culture citoyenne, fondée sur les capacités des nouveaux acteurs sociaux, soient réhabilités, en vue d'inverser les cours actuels de l'histoire. Pour Jean-Marc Ela, la science et le scientifique africain devraient faire changer ce système. C'est dans cette perspective que Zaki Laïdi affirme que « *les intellectuels africains doivent ouvrir leurs yeux sur l'incapacité du modèle occidental à répondre aux besoins des villages et des villes d'Afrique.* »<sup>582</sup>

## **I- L'Afrique comme source de son progrès**

Sachant qu'il n'existe pas de développement étalon ou standard, il est important que chaque société, chaque peuple prenne son destin en main. C'est ainsi que les sociétés du monde se sont développées en s'appuyant davantage sur leurs réalités propres, sans négliger l'apport des forces exogènes. Car, il ne faut pas ignorer que nous évoluons aujourd'hui dans une situation mondiale à tel enseigne que personne ne saurait évoluer en vase clos. C'est pourquoi, il faut toujours s'ouvrir aux autres, sans toutefois renier ses propres potentialités. En jetant un regard froid sur le continent africain avec toute la cohorte de ses potentialités, il faut reconnaître que l'Afrique reste le paradis des matières premières. Voilà donc pourquoi, les chercheurs africains devraient par conséquent réorienter leurs visions ou regards, leurs stratégies ou méthodes sur l'étude de leurs différentes potentialités. Pour Ela, l'Afrique constitue « *une immense réserve de sens et de ressources : ce capital doit être valorisé afin*

---

<sup>581</sup> Jean-Marc Ela, *Innovations sociales...*, P. 145.

<sup>582</sup> Zaki Laïdi, *Malaise dans la mondialisation*, P. 94.

que l'espoir germe au cœur des « damnées de la terre » et que les matins neufs se lèvent sur l'Afrique. »<sup>583</sup>

Il est clair que la science est ce qui permet à un pays de peser dans le concert des nations. C'est tout le sens à accorder à la recherche scientifique surtout dans les pays se situant sous les tropiques où le retard technoscientifique est criard. Même comme Jean-Marc Ela relève que « *penser l'avenir scientifique de leurs pays et la contribution de la science aux grands problèmes de développement est le dernier souci des gouvernements africains. [...] La nécessité d'intégrer les sciences comme facteur de l'innovation n'est pas admise dans les pays du continent où des compétences endogènes sont méconnues.* »<sup>584</sup> Cette situation alarmante est fonction de la forme de nos Etats depuis leur accession à l'indépendance. Il se trouve que l'Etat colonial a créé l'école moderne, mais a limité l'accès à une minorité infime, il a apporté le savoir scientifique et technique, mais a limité la diffusion, et ceci à cause de beaucoup de facteurs à la fois, endogène et exogène. Il est donc question de renverser cette situation. Pour notre auteur : « *Promouvoir le développement de la science en Afrique est un défi et un enjeu du troisième millénaire.* »<sup>585</sup> Il faut la production et la diffusion la plus large possible d'une pensée scientifique, d'un discours politique, à la fois, organique, cohérent et doté de la capacité opératoire requise pour éclairer et guider notre pratique transformatrice du réel et de nos rapports à nous-mêmes et aux autres du monde. « *Dans cette perspective, en Afrique noire, l'émergence de l'esprit scientifique passe par l'instauration de l'autonomie du sujet et de la pensée dans un contexte social et culturel où le respect de l'autorité ne peut servir de norme de référence pour la vie intellectuelle.* »<sup>586</sup>

Ainsi, pour mieux cerner les enjeux de l'intelligence qui s'imposent à l'Afrique dans la dynamique actuelle des savoirs, il convient de cerner les multiples crises de la rationalité dans l'évolution historique. Le retard que l'Afrique accuse sur l'échiquier scientifique mondial, résonne irrésistiblement comme un appel fort aux peuples du continent noir désireux le changement. Il faut apprendre ici à voir du nouveau et à s'interroger sur les connaissances. Il faut se rappeler que l'Afrique vit dans un contexte où les résultats de la recherche scientifique sont devenus une marchandise négociable et une arme stratégique. En réalité, les Africains ont le devoir de s'ouvrir à la pluralité des savoirs, afin de bousculer et de remettre en question

---

<sup>583</sup> Jean-Marc Ela, *La recherche africaine face au défi de l'excellence*, P. 144.

<sup>584</sup> Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir...*, PP. 192-193.

<sup>585</sup> *Ibid*, P. 197.

<sup>586</sup> *Ibid*, P. 172.

l'héritage des « Anciens », en vue d'une adaptation aux situations nouvelles. Il est question de « réinventer la science pour construire en Afrique les sociétés où l'ère humaine peut s'épanouir dans la totalité et la profondeur des dimensions de son existence. »<sup>587</sup>

Il faut relever que la cohésion, l'harmonie et la paix mondiales restent toujours menacées avec tous les déséquilibres observés entre les différentes parties du monde où l'on a d'un côté, les pays développés ; et de l'autre, les pays sous-développés. C'est dans cette logique que l'humanité tout entière est interpellée à travailler dans le sens où tous les citoyens trouvent leurs comptes. Or, le constat amer est que cette situation est la conséquence d'une politique de domination et d'exploitation des pays du Nord sur ceux du Sud. Et Mounkaïla Abdo Laouali Serki ne manque pas de mots pour reconnaître que « *L'avance de l'Occident et le retard de l'Afrique sur le plan technologique doivent être considérés comme l'affaire de tous car ils sont de nature à influencer directement sur la paix mondiale.* »<sup>588</sup> C'est pourquoi, il est plus qu'urgent de réinventer la science pour pouvoir être participatif et acteur de la construction des sociétés où l'être humain peut s'épanouir. Il est donc question d'outrepasser le monopole occidental pour renouveler le regard sur l'Afrique et les Africains, en mettant ainsi en œuvre, une « *science sans fétiche* ». Pour cela, la mise en valeur d'immenses ressources de savoirs endogènes est à prôner. Cela doit permettre aux chercheurs africains d'assumer toute la responsabilité scientifique en enrichissant le fonds mondial de connaissance. Cette exigence de l'auteur ouvre la voie à la prise en compte des acteurs et des pensées créatrices de valeurs dans les sociétés où les citoyens doivent comprendre les enjeux actuels de la science. C'est tout le vœu exprimé par Jean-Marc Ela, pour qui, l'éducation des masses est la clé de voûte de tout décollage. Car, dit-il

*en même temps que l'éducation à la science doit permettre de former la relève scientifique, elle doit aussi former des citoyens afin de leur permettre de participer aux débats sociétaux dans l'évolution actuelle du monde où des interactions « sciences – technologies et sociétés engagent la vie des millions d'êtres humains [...] », il faut ouvrir la science à la société afin de mettre la recherche au service du citoyen.*<sup>589</sup>

---

<sup>587</sup> *Ibid*, P. 387.

<sup>588</sup> Laouali Serki Mounkaïla Abdo, « La culture africaine face aux excès de la technoscience : l'Humanisme de Boubou Hama, in Hountondji, Paulin (Sld), *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Presses de l'Imprimerie Minute, 2009, P. 83.

<sup>589</sup> Jean-Marc Ela, *Op. Cit.*, P. 399.

Il s'agit d'élaborer une nouvelle grille de lecture des réalités africaines qui remet en question les concepts et les outils méthodologiques de la pensée coloniale. La créativité implique également la construction d'un nouveau discours rationnel sur l'Afrique. En d'autres termes, l'on doit procéder à la décolonisation, mieux à la « *dénéocolonisation* » intellectuelle, pour promouvoir une nouvelle économie des savoirs en Afrique. C'est dire que la créativité dans l'univers sapientiel africain est une déconstruction épistémologique de la vision du dehors des réalités africaines. En prônant la « *dénéocolonisation* » de la science, il faut réfléchir sur la question d'œuvrer au ré-enracinement des chercheurs dans les réalités culturelle, historique et sociale africaines, pour le développement de l'esprit d'une véritable révolution épistémologique dans le domaine des sciences, tant sociale qu'humaine. Et dans ce vaste chantier, les Universités doivent jouer un rôle de premier plan dans l'opérationnalisation des mutations à faire-valoir sur l'échiquier international, à celle d'un continent dont les points de vue sont considérés dans la marche du monde.

Dans la logique de donner du poids aux Universités africaines, dans le rôle à jouer pour le développement des pays africains, il faut relever que l'un des objectifs assignés à ces institutions est justement de participer au développement. Et pour cela, Cheikh Anta Diop laisse entendre qu'

*On peut dire que chaque pays a le poids des cerveaux de ses chercheurs et cadres scientifiques. L'Afrique doit opter pour une politique de développement scientifique et intellectuel et y mettre de prix [...] L'Afrique peut redevenir un centre d'initiatives et de décisions scientifiques. Au lieu de croire qu'elle est condamnée à rester l'appendice, le champ d'expansion économique des pays développés.*<sup>590</sup>

La recherche scientifique est un élément fondamental d'une stratégie qui vise à transformer la société et à la préparer à se situer face aux défis auxquels elle est confrontée. Ainsi, renforcer les capacités de recherche, c'est donner les moyens de devenir plus autonomes. A cet effet, l'Afrique a besoin de produire et valoriser les connaissances scientifiques utiles à ses besoins et de celles qui lui permettent de réduire sa dépendance, d'assurer aussi sa liberté, et les bases de son développement. C'est sans doute, ce qui amène Paul Deheuvels à affirmer que « *le potentiel d'une nation à s'adapter au monde moderne est fonction de ses capacités d'innovations, elles-mêmes assises sur sa recherche scientifique qui constitue la pierre angulaire de toutes ses technologies.* »<sup>591</sup> Pour rompre avec la mentalité

---

<sup>590</sup> Cheikh Anta Diop, « Perspectives de la recherche scientifique en Afrique », in *Notes africaines*, 1974, P. 74.

<sup>591</sup> Paul Deheuvels, *La recherche scientifique*, Paris, P.U.F, Que sais-je ?, 1990, P. 4.

d'éternels assistés, il importe de revenir à la racine et poser les conditions qui exigent d'acquiescer l'esprit d'invention et de découverte. La science reste incontournable et mérite d'être réhabilitée. Dans une société où l'individu est renvoyé à lui-même et cherche des réponses à ce qui le touche profondément, il convient de réévaluer la place de la rationalité scientifique. Par exemple, pour l'ethnocentrisme occidental, le développement capitaliste est le point de référence et d'aboutissement de l'histoire, dont le déroulement est unilinéaire. Et Yves Benot de dire : « *Dans cette histoire, passée ou future, vue comme un déroulement linéaire mais dont le point de référence demeure l'Europe occidentale et ses excroissances, le reste du monde doit démarrer et accélérer pour rattraper le retard.* »<sup>592</sup>

En réalité, cette idéologie ethnocentriste part d'une considération fallacieuse, celle d'une infériorité technologique des pays du tiers-monde en général et de l'Afrique en particulier. Ce qui a été la raison du vaste projet de la colonisation. Et c'est toujours dans cette mouvance idéologique que le concept de sous-développement a été nourri. Cette pure création ne répondait à aucun critère scientifique objectif, plutôt, était le fait que les pays du tiers-monde étaient différents, avec d'autres formes d'organisations sociales, d'autres croyances, bref, d'autres cultures. Ce n'était point l'expression d'une civilisation inférieure, aucune n'est supérieure à une autre. Ce concept de sous-développement a été escamoté, suite au grand bouleversement qu'ont connu les structures sociales ainsi que les conditions sociales de vie et de pensée des peuples africains. C'est dans cette logique que l'idéologie dominante fera l'occultation de la prétention à l'universalité des critères de développement, pour affirmer l'universalité de son modèle. Cette idéologie dominante posera comme point de départ, le système capitaliste, adossé sur le cryptique : production-consommation, ayant pour finalité, la recherche du gain ou profit, comme un système naturel. Et le développement capitaliste occidental s'est présenté comme étant essentiellement expansionniste et impérialiste, et a servi de base dans la légitimation du racisme, puisqu'il a lié la race à la culture.

La problématique du développement africain se pose dans un cadre idéologique qui reflète la structure économique réelle, mise en place et maintenue par le système. Cette structure économique a procédé à la division internationale du travail, où le continent africain est rangé dans le camp des producteurs des matières premières, et est considéré comme espace des débouchés des économies produites par des pays du Nord, érigés en Centre du monde,

---

<sup>592</sup> Yves Benot, *Qu'est-ce que le développement ?*, Paris, Collection Maspéro, 1973, P. 12.

tandis que les pays du tiers-monde constituent la Périphérie. Faute donc de changer toute l'infrastructure des rapports économiques liant ainsi la Périphérie et le Centre, il semble impossible de poser le problème du développement dans le sens de stimuler l'émergence autonome des peuples qui ploient sous le joug de l'exploitation. Alors, si les pays africains veulent bien sortir de cette situation où ils sont alignés dans la raque de l'histoire, en termes de retard économique à combler, il leur faut mener une analyse de la structure économique actuelle, surtout par rapport au lien se situant entre cette structure et la domination internationale. Car, les pays de la Périphérie entretiennent des rapports de dépendance et d'exploitation vis-à-vis de ceux du Centre qui sont dominants et exercent par-là, des rapports de forces, ceci à travers leurs prouesses technologiques.

Cette situation de dépendance des pays africains face à l'Occident doit être une interpellation pour ces derniers, afin de réexaminer la question du développement, surtout par rapport au modèle occidental-centriste qui tend à se répandre dans toute la planète comme étant l'unique référence. Or, il est clair que ce type ne saurait répondre à toutes les exigences des différents peuples. Voilà pourquoi, « *En Afrique où l'appel à la science se fait sentir [...], il nous faut prendre en compte les limites de la pensée géométrisante qui est à l'œuvre dans la rationalité scientifique dont l'expansion est liée à des logiques de destruction et de mort.* »<sup>593</sup> C'est dire que dans le cadre d'une entreprise de développement prônant la libération de l'Afrique, il convient de réaffirmer l'urgence d'une promotion de la créativité scientifique et technique qui n'est pas adossée sur la reproduction mimétique, non critique de la puissance technologique occidentale. Ainsi, dégager une idéologie scientifique qui vise la libération, signifie que l'analyse de la réalité sociale néocoloniale de l'Afrique actuelle puisse se transformer de façon dialectique, en se plaçant comme moteur dans l'action transformatrice sociale. Le développement des pays du tiers-monde passe à coup sûr par l'invention d'une technologie nouvelle, qui doit permettre une maîtrise de la nature et de l'homme, dans l'expression de sa liberté et son autonomie.

Pour que le développement réel de la Périphérie soit réalisé avec efficacité, entraînant par la même occasion, sa libération, il faut une rupture de l'échange inégal et de la structure actuelle de la division internationale du travail. Cette rupture ne doit pas être entrevue dans le sens de ce que Samir Amin appelle, la « *déconnexion* ». Plutôt, elle doit être menée sur la

---

<sup>593</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, P. 119.

base d'une technologie adaptée, intégrée aux réalités locales, assurant la satisfaction des besoins des peuples de la Périphérie. Pour lui, « *L'impérialisme organise sous la domination du capitalisme des monopoles, toute une pyramide de formes d'exploitation du travail aux différents niveaux de laquelle participent toutes les bourgeoisies et les classes exploiteuses du système mondial, lesquelles sont donc stratégiquement toutes dans le camp du capitalisme.* »<sup>594</sup> Ici, le capitalisme s'affirme avec toute sa puissance technoscientifique qui soumet les autres pays non occidentaux dans une situation de domination et d'exploitation dont l'ambition serait la consolidation du *statu quo*. Donc, malgré les temps qui passent, les habitudes évoluent, mais la situation reste la même, puisque partant par exemple du contexte colonial, nous nous situons aujourd'hui dans le contexte du néocolonialisme, avec de nouveaux visages qui donnent l'impression du changement. C'est dans cette logique que le penseur renchérit en affirmant que « *Les industries nouvelles, comme les industries classiques, seraient toutes concentrées au Centre et la Périphérie dans son ensemble serait complètement marginalisée.* »<sup>595</sup>

Certes, une bonne partie des travaux abondent dans le sens du changement de la donne dans les différents rapports que les Etats entretiennent dans la marche mondiale, mais, envisager la transformation qualitative du système capitaliste reste une virtualité. Seulement, il n'est pas question de baisser les bras, bien au contraire, il faut savoir que c'est une possibilité nécessaire pour que la libération du tiers-monde soit une réalité, malgré que cela apparaisse toujours comme une chimère. Car, jusqu'ici, beaucoup de facteurs constituent encore des forces de pesanteurs dans la réalisation d'un tel projet. Pour le penseur Camerounais

*Pour promouvoir un développement qui puisse permettre la libération de l'Afrique et du tiers-monde, il n'est pas du tout question de se contenter de l'implantation de quelques usines ou de la réalisation d'un semblant d'industrialisation. Le problème liminaire est celui de la promotion de la créativité technique et scientifique, et ensuite celui de la libération de cette créativité de la domination qu'imposent le capital et ses impératifs, une libération qui ferait que cette créativité soit orientée vers la « réalisation » de soi de l'homme, et non vers la perte de son essence, vers son aliénation.*<sup>596</sup>

---

<sup>594</sup> Samir Amin, *La crise de l'impérialisme*, Paris, Minit, Grands Documents, 1975, P. 8.

<sup>595</sup> *Ibid*, P. 27.

<sup>596</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs. Un développement « humain ». Réflexions éthique et politique*, P. 232.

Il faut réinventer la science qui concourt à la participation de la construction des sociétés où l'humain pourrait s'épanouir. C'est ce à quoi doivent s'atteler les nouvelles générations de chercheurs dans les pays africains. La science est le seul levier sur lequel doit s'appuyer le continent africain pour véritablement décoller. Cette science doit tenir compte des réalités locales qui cadrent avec les attentes des populations ; contrairement aux prétendues visées que s'est targuées la civilisation capitaliste à dominance industrielle. Car, on le voit très bien que dans sa lancée de domination du monde, la civilisation capitaliste camoufle ses réels intérêts, mais présente des élans humanitaires, alors que nous savons pertinemment que les intérêts sont essentiellement d'ordre économique. C'est le cas de la course effrénée des matières premières et la conquête de nouveaux espaces pour des débouchés, afin d'écouler les produits fabriqués en industries. Et pour parvenir à ses fins, le capitalisme use de tous les moyens pour l'atteinte de ses objectifs. Ces moyens utilisés sont entre autres : la ruse et la répression, et sont le fruit d'une minorité de privilégiés qui tirent tout le bénéfice au détriment de la majorité qui ploie sous la misère, laquelle minorité rejette tout ce qui serait contraire à leur avantage à travers la répression.

Ainsi, les peuples dominés sont obligés de verser dans l'aliénation et le maintien du « *statu quo* ». C'est dans cette perspective que Pierre Jalée affirme que « *Plus le développement capitaliste est élevé, plus le manque de matières premières se fait ressentir, plus la concurrence est âpre, plus la chasse aux sources de matières premières dans l'univers entier est fiévreuse et plus la lutte pour la conquête des colonies est acharnée.* »<sup>597</sup>

Si l'Occident a pu dominer le reste du monde, cela a aussi été orchestré suite aux arguments idéologiques qui évoquaient le « *vide culturel* », et partant, civilisationnel de ces peuples. Voilà pourquoi, la civilisation capitaliste occidentale s'est présentée dans son action comme une réalisation humanitaire qui n'était rien d'autre que de la « *mission civilisationnelle* ». Et dans sa lancée expansionniste, l'on s'est retrouvé dans la diffusion de la culture occidentale, érigée en référence ou modèle, à assimiler par les autres peuples non-occidentaux. C'est toute la portée accordée au concept d'universalité culturelle. Comme le reconnaît Edgar Morin : « *la raison universelle apparaît comme une rationalisation de l'ethnocentrisme occidental. L'universalité apparaît alors comme le camouflage idéologique d'une vision limitée et partielle du monde et d'une pratique conquérante, destructrice des*

---

<sup>597</sup> Pierre Jalée, *L'impérialisme en 1970*, Paris, Petite Collection, Maspero, 1973, P. 17.

*cultures non-occidentales.* »<sup>598</sup> A sa suite, le penseur Camerounais Jean-Marc Ela laisse entendre que « *Ce processus conduit à l'instauration du modèle rationalisateur dominant qui occulte d'autres expressions de la rationalité.* »<sup>599</sup>

S'il est établi que l'humanité a fait la science avant l'avènement du « *miracle grec* », cela prouve à suffisance que la rationalité, mieux, la raison ne saurait être une propriété exclusive du monde occidental. Alexandrie par exemple, n'a-t-elle pas été un centre civilisationnel et culturel, ayant attiré de nombreuses personnes à la recherche du savoir ?

Cependant, nous sommes bel et bien conscient qu'il n'est pas question de passer le temps à glorifier, et ce, de façon aveugle, un passé culturel ancestral et le présenter comme un brevet d'humanité du monde noir africain. Il est plutôt question de dénoncer et critiquer le faux rationalisme, mieux, un rationalisme étriqué et se rappeler d'un passé historique, qui, malheureusement, s'est retrouvé renié par le colonialisme. Et Jean-Marc Ela en fait cas dans ces propos

*Précisément, les préjugés et les stéréotypes construits sur les pays du Sud au cours des années de mépris colonial ne cessent d'occulter la contribution des autres civilisations au développement scientifique et technologique de l'Occident. Pour justifier leur prétendue supériorité, les pays du Nord s'acharnent à construire les mythes de l'infériorité des peuples dominés. C'est ce qui explique que les savoirs scientifiques des sociétés non-occidentales soient ignorés ou niés. Affirmer que la science occidentale est le modèle universel de toute prétention de la connaissance à la scientificité est un avatar de l'esprit impérial.*<sup>600</sup>

Mais, une chose reste sûre, l'Occident n'est pas seule responsable de cette situation alarmante de dépendance et de faiblesse des pays du tiers-monde. Ceux-ci en sont également interpellés, dans les politiques mises en place pour promouvoir et encourager les programmes de recherches scientifiques. Aussi, leur faut-il se réappropriier les éléments culturels du terroir leur permettant de faire valoir leurs talents ou compétences ; sans toutefois oublier la mise en pratique des différents résultats obtenus de ces recherches pour participer au développement des sociétés. L'Afrique gagnerait beaucoup à s'intéresser à la recherche de la connaissance scientifique, même s'il faut reconnaître que cette science doit épouser les nouveaux paradigmes qui tiennent compte des réalités et des méthodes diverses. Mais, il convient de savoir avec Issoufou Soulé Mouchili Njimom que « *La méthode scientifique est rigoureuse,*

---

<sup>598</sup> Edgar Morin, *Science avec conscience*, P. 152.

<sup>599</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, P. 21.

<sup>600</sup> *Ibid*, P. 24.

*opératoire et audacieuse.* »<sup>601</sup> Cette approche de la science conventionnelle ne cadre pas encore avec toutes les réalités naturelles auxquelles, l'homme fait face. Car, certains phénomènes ne répondent pas toujours à cette méthode scientifique dans la mesure où leur opérationnalité n'est pas seulement expérimentale, mais davantage expérientielle. C'est dans ce sens que la science est appelée à s'ouvrir à d'autres compétences pour expliquer et cerner la complexité du réel. D'après l'auteur : « *La science qui tente de tout uniformiser nie le principe de la diversité ontologique de l'homme, pour imposer une vision unidimensionnelle de l'homme.* »<sup>602</sup>

Pourtant, il est établi que l'homme n'est pas uniquement rationnel, il est aussi sentimental, intuitionnel et croyant. Et il se trouve que toutes ces facultés participent dans la saisie de la réalité. Il revient donc aux Africains de contribuer dans l'arène scientifique en partant de ce qu'ils sont, non pas pour dire que seul, l'homme africain est pluriel dans toutes ces facultés. Mais, il leur faut se frayer un autre chemin que la science contemporaine doit suivre. Et Mbog Bassong affirme à ce sujet que

*L'ontologie africaine possède à cet effet, et de manière spécifique, des ressorts culturels tangibles : les actes de sorcellerie, le don d'ubiquité, l'hypnose, les phénomènes de dédoublement, la possession, les processus extatiques, le langage des esprits, etc., rendent compte de la complexité du Réel. Les guérisseurs traditionnels opèrent dans ces dimensions complexes de la personnalité humaine et voyagent « spirituellement », entre existence et non-existence de l'être, mouvement et repos, continu et discontinu, toutes choses qui débordent le cadre de référence de la connaissance rationnelle. Ainsi donc, la pensée africaine modifie le point de vue rigide de l'être conçu dans la pensée classique. L'être est complexe à l'instar de la création elle-même. Cela se comprend et la notion de complémentarité apparaît même essentielle pour appréhender les aspects d'une seule réalité, divisible, peut-être plusieurs fois à l'infini, sans qu'on soit capable d'en épuiser la substance.*<sup>603</sup>

A partir de cet instant, nous pouvons comprendre que le monde n'est pas toujours tel qu'il est représenté par une certaine pensée. Ainsi fait, nous le percevons dans une vision étriquée, unidimensionnelle, et partant partielle, voire, parcellaire. C'est pourquoi, beaucoup de choses échappent encore à notre entendement, surtout lorsque nous nous interdisons d'élargir notre champ d'analyse sur d'autres réalités non encore explicables. D'où la nécessité de changer de paradigmes. Il faut développer une philosophie qui sache analyser et comprendre la réalité dans toute sa complexité ; laquelle complexité se dévoile grâce à une

---

<sup>601</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique » ?*, Paris, L'Harmattan, 2016, P. 22.

<sup>602</sup> *Idem.*

<sup>603</sup> Mbog Bassong, *La méthode de la philosophie africaine*, P. 45.

raison qui n'est pas uniquement analytique, mais aussi analogique. Et l'auteur de le dire en d'autres termes : « *En tant que pensée du Réel, toute philosophie développe une méthode qui donne sens à la pratique sociale, l'éclaire et l'oriente. Dans la voie d'une réalisation des fins désirables, chaque groupe social vit et pratique la philosophie, certes à des degrés divers en fonction du milieu, de l'histoire et du niveau de civilisation atteint.* »<sup>604</sup> Comme cela est connu de tous, la société africaine dans son ensemble avec son essence communautariste, a développé une philosophie dont la méthode était inspirée de *Maât* qui s'appliquait dans tous les domaines de la connaissance. Malgré que la plupart des écrits philosophiques africains dans l'Égypte antique fussent confinés dans les cercles ou confréries ésotériques, ils s'affranchissaient aussi à travers le niveau de civilisation de la pesanteur du sacré.

Cependant, les Égyptiens anciens avaient aussi vu en l'écriture, un danger, celui de fixer la raison, voire même la subvertir dans une conscience intellectuelle qui se veut appauvrie, peu subtile et peu éduquée. Elle pouvait également aller jusqu'au déclenchement des catastrophes. L'histoire des guerres de religion enregistrées de par le monde en est une illustration palpable. C'est d'ailleurs cette considération qui a influencé l'attitude de Socrate face à son refus d'écrire, mais d'apprécier les vertus de l'oralité et toute sa symbolique, exprimées dans la pensée comme une réalité qui se veut mouvante et dont on saisirait les enjeux sociaux à travers toute la dialectique philosophique de l'histoire, laquelle histoire est à la fois ontologique et anthropologique.

En comparant les méthodes philosophiques occidentale et africaine, il se dégage que, la première est une convenance personnelle, née d'un rationalisme individuel, anthropologique et réductionniste. Il n'y a qu'à se référer à la méthode cartésienne qui l'a si bien formalisée ; tandis que la deuxième est d'ordre systémique et holistique, développée à travers le système communautariste. La méthode occidentale dans son expression à la première personne du singulier à travers le pronom personnel « Je » y a formulé un certain égocentrisme, provoquant par la même occasion, un gauchissement de la raison, certes, porteur avec les grandes mutations observées grâce aux progrès scientifiques et techniques, mais aussi a causé de nombreux désastres sociaux. Il est donc question de rendre la pensée philosophique africaine opératoire pour un nouvel élan scientifique qui « *harmonise l'existence individuelle, la société et le cosmos tout entier, visible et invisible.* »<sup>605</sup> Loin d'un afro-pessimisme qui

---

<sup>604</sup> *Ibid*, P. 65.

<sup>605</sup> *Ibid*, PP. 71-72.

habite bon nombre de personnes sur le sort de l'Afrique, il est question de développer une autre pensée audacieuse qui prenne conscience des enjeux et défis actuels. C'est donc dire que l'optimisme doit être le leitmotiv de notre nouvel engagement. Car, la pensée occidentale ayant formulé le code méthodologique de l'abstraction dominante, il se trouve que, malgré les succès indéniables enregistrés dans la transformation de la matière, elle est loin d'avoir saisi tout le sens de la vérité dans le vivant. D'où le sens à accorder à la théorie de la complexité en science, appréhendée comme un dépassement de la science classique.

## **II- L'humanité complexe : problématique d'une homogénéité mondiale**

En analysant la situation mondiale actuelle, il se trouve que le concept de mondialisation est une autre forme d'aliénation mentale orchestrée par des sociétés capitalistes pour imposer une vision unique dans le reste du monde. C'est dire qu'elle porte dès sa création, les mécanismes de disqualification de la différence dans la mesure où elle s'est érigée en vérité absolue. Elle se présente sous la forme libérale, n'admettant aucune autre alternative possible, capable d'assurer la survie de l'humanité. A travers elle, se déploie une raison unique dont l'idéologie positiviste dicte la règle. D'une façon générale, la mondialisation s'exprime comme un triomphe de la rationalité technoscientifique avec pour conséquence l'arrimage de la raison à la puissance. Cette articulation de la raison à la puissance implique entre autres : l'émergence d'une nouvelle rationalité ; la croissance économique effrénée ; le développement exponentiel de la connaissance du réel et de la maîtrise sur le réel ; une interdépendance entre la recherche technoscientifique et la production industrielle. Toutes ces implications liées au déploiement des sociétés dans la scène mondiale ont des incidences sur l'homme dans tous les domaines de sa vie. C'est la raison pour laquelle, une réforme de la raison s'avère nécessaire et urgente. Le dépassement qui s'impose est de transcender la rationalité close, unique pour l'émergence d'une rationalité ouverte.

Pour Dominique Janicaud : « *L'humanité est précipitée, malgré elle (mais aussi de sa propre faute !) dans une course à la puissance qu'elle n'a pas choisie et qu'elle maîtrise de moins en moins.* »<sup>606</sup> Pour cet auteur, il se trouve qu'une nécessaire réévaluation de l'avancée technologique s'impose, de peur de plonger dans une situation catastrophique où l'humain se trouve menacé à partir des effets néfastes de la puissance. C'est dire qu'il faut une remise en

---

<sup>606</sup> Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, P. 339.

cause de la singularité et de la prééminence du sujet dans tout projet de développement afin que ce dernier ne subisse pas l'effet pervers de cette hyperpuissance technologique.

Cependant, il ne faudrait pas percevoir dans ce discours, un rejet de la technoscience, mais simplement, une prise de conscience des risques de catastrophes qui embrigaderaient l'homínisation. Si la rationalité s'affirme comme un critère distinctif de l'humanité, cette rationalité ne saurait être enclose dans la seule facette instrumentale telle que développée dans les technosciences. Car, l'objectif à l'heure actuelle, est d'amener la technoscience mondiale, à travers le développement interrompu des forces de production à modifier le sens de la libération de la condition humaine. Et pour y parvenir, la seule condition efficace est le dépassement de l'instrumentalisation que la technoscience dominante développe, où le monde évolue dans une linéarité unijambiste, alors que l'humanité qui se veut authentique se doit de permettre une intégration différentielle des hommes et des sociétés. C'est dire que la nouvelle donne nous fait passer des identités plurielles au pluralisme culturel, ceci dans un monde de plus en plus divers et ouvert. Ce pluralisme, est menacé au jour le jour par l'idéologie impérialiste de la pensée dominante qui tend à arrimer l'Univers entier à une seule culture mondiale. Et cette culture, malheureusement, est occidentale dans la mesure où, c'est elle qui détient le pouvoir et la puissance technologique.

Certes, il faut reconnaître avec cet auteur que « *La mondialisation est inéluctable est irréversible. Nous vivons déjà dans un monde d'interconnexion et d'interdépendance à l'échelle de la planète. Tout ce qui peut se passer quelque part affecte la vie et l'avenir des gens partout ailleurs. [...] Notre dépendance mutuelle s'exerce à l'échelle mondiale.* »<sup>607</sup> Seulement, point n'est donc besoin de se laisser engluier dans les considérations qui ne reflètent pas notre être en rapport à notre environnement. Avec toute l'avancée technologique et ses avatars, une réflexion profonde s'impose allant dans le sens de la réforme sociétale où l'avenir des individus et des sociétés se trouve garanti et sécurisé. C'est dire que la complexité du réel ainsi que toutes ses mutations anthropologiques, provoquent davantage des inquiétudes aux théoriciens de la pensée unidimensionnelle. Pour comprendre cette complexité du réel, il faut un nouveau paradigme dans la mesure où « *les catégories (de la pensée de l'heure) sont impuissantes à expliquer la société présente.* »<sup>608</sup> La remarque faite

---

<sup>607</sup> Zigmunt Bauman, *Le nouvel observateur*, cité dans Wikipédia, *L'encyclopédie libre*, <http://www.wikisource.fr>

<sup>608</sup> Alain Touraine, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005, P. 17.

sur des sociétés où l'être humain dépend exclusivement de la technique arrimée à la production – communication – consommation, il cherche le plus souvent à sauver son existence individuelle et singulière. Ce qui le prédispose à l'égoïsme et l'égoïsme. C'est fort de l'avènement d'un nouveau paradigme où le sujet serait considéré et reconnu comme une individualité ou une réalité inébranlable, que les hommes sortiront de la société close en tant que vestige de la rationalité cognitivo-instrumentale, dont les facettes sont fixistes, mutilantes, refusant ainsi toute proposition contraire à celle établie, pour la société ouverte. Et dans cette dernière, le sujet humain devrait retrouver toute sa plénitude dans la diversité identitaire et sociale dialogiques. La nouvelle humanité pour cet auteur : « *C'est une humanité qui s'ouvre de manière plurale et diversifiée au monde, à la socialité, à l'histoire, et qui doit assumer comme responsabilité la protection d'un univers commun à toute l'humanité, la gestion de son présent n'hypothéquant pas lourdement son avenir et sans que cette gestion n'induisse pour cette humanité, son anéantissement.* »<sup>609</sup>

A travers la pensée complexe, l'on comprend que l'homme reste un être à la fois, raisonnable et déraisonnable, ordonné et désordonné dans ses manières d'agir, dans son processus d'humanisation historique. La notion de complexité s'inscrit en faux contre la vision unique qui se veut cognitivo-instrumentale, responsable de l'anéantissement ou de l'aviissement dans lesquels l'humanité tout entière se trouve plongée aujourd'hui. Nous nous situons au fur et à mesure que le monde évolue dans les cavernes de la connaissance et de la saisie effective de notre être, malgré notre prétendue évolution cognitivo-instrumentale, et technoscientifique. Donc, le surgissement de la pensée transdisciplinaire dans le processus de la connaissance semble nous amener à la clairvoyance idéelle et à l'émergence d'une pensée multidimensionnelle et globale de notre réalité existentielle. Car pour Ilya Prigogine : « *Nous assistons à l'émergence d'une science qui n'est plus limitée à des situations simplifiées, idéalisées, mais qui nous met en face de la complexité du réel.* »<sup>610</sup> Le règne de la complexité s'affirme, tant sur la nature que sur l'homme. Car, l'homme est un élément du cosmos et doit être défini selon les canons de la rationalité complexe. En tant que tel, il n'est pas seulement biologiquement constitué, c'est-à-dire, n'apparaît pas simplement comme une « *chose étendue* », mesurable, quantifiable et calculable, mais il est aussi un créateur, un communicateur par excellence. C'est pourquoi, il apparaît difficile de lui coller une définition univoque. La rationalité technoscientifique a omis le lien consubstantiel qui existe entre

---

<sup>609</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, P. 256.

<sup>610</sup> Ilya Prigogine, *La fin des certitudes*, P. 16.

l'ordre et le désordre ; entre le rationnel et l'irrationnel ; bref entre la raison et la déraison dans la théorie de la connaissance en général, et celle de l'homme en particulier.

En définissant l'homme comme étant essentiellement rationnel, les Anciens ont oublié que cette rationalité ne pouvait rendre compte de son hominité<sup>611</sup> dans sa totalité. Donc, en dehors de ses potentialités rationnelles ou raisonnables, l'homme se trouve aussi être déraisonnable. Raison et déraison se côtoient mutuellement dans son être. Voilà pourquoi, l'homme est un tout purement complexe et diversifié, présentant multiples visages ou aspects possibles qui le caractérisent dans toute sa phénoménalité. C'est donc à partir d'une rationalité ouverte, qu'une brèche sapientielle nous est accordée dans la connaissance, tant du réel en général, que de l'homme en particulier. En nous lançant dans la recherche scientifique qui est capitale pour notre réalisation, nous devons tout aussi nous armer d'une bonne dose de valeurs morales dans le but, non pas de freiner l'élan de la recherche, mais beaucoup plus pour la canaliser dans l'accomplissement du plein épanouissement de l'homme. Et à ce sujet, Edgar Morin nous édifie davantage dans ces propos

*Aujourd'hui, nous sommes amenés à poser le problème de la science et de la conscience. Tout d'abord, nous savons que la science ne porte pas la conscience dans ses flancs. C'est la tête chercheuse qui ne sait pas ce qu'elle cherche et ce qui la meut. Et pourtant, elle entraîne derrière elle, la planète, puisqu'elle entraîne la grande et la vraie révolution des temps modernes, et qu'elle crée la civilisation technicienne. »<sup>612</sup>*

A l'analyse de la pensée de cet auteur, tout porte à croire qu'une science sans arrimage à la conscience est en proie à l'avilissement de l'homme et de la nature dans leur entièreté, dans la mesure où elle est une tension vers l'anéantissement et la destruction finale de leur pouvoir et devoir-être. Mais, l'avènement de la science dans la vie de l'homme est indéniable et indispensable dans la mesure où elle influe sans cesse dans son être, dans ses rapports avec ses semblables et tout ce qui l'entoure. Pour Edgar Morin, la révolution scientifique « [...] réussit à dominer le monde mais du même coup risque de l'anéantir et de s'anéantir elle-même [...] Il y a donc nécessité d'une conscience révolutionnaire qui puisse domestiquer la science. »<sup>613</sup> En domestiquant la science, l'homme doit envisager son inachèvement, car tout achèvement rationnel est une forme d'occultation et d'anéantissement. Durant toute sa vie, il se trouve en quête d'une stabilité existentielle, d'une recherche des solutions satisfaisantes

---

<sup>611</sup> C'est-à-dire, le sentiment d'appartenir à l'espèce humaine.

<sup>612</sup> Edgar Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965, P. 40.

<sup>613</sup> *Idem*.

interminables. C'est pourquoi, il doit être le centre du projet de développement des sociétés. Dans la politique multidimensionnelle, il est question de mettre ensemble toutes les contradictions de la vie de l'être de l'homme, aux plans individuel et collectif, sans toutefois supprimer ou anéantir les particularités dont les hommes font l'objet dans leur socialité subjective. Dans ce projet de globalisation

*la mondialité est devenue un fait d'interdépendance économique et d'universalité technique. Mais la réalité mondiale est aussi chaos et crise [...] L'universalité même du développement technique détermine l'inégalité du développement et le développement de l'inégalité. [...] Ainsi le développement de l'unité mondiale est en même temps le développement de l'éclatement mondial.*<sup>614</sup>

A proprement parler, dans la rationalité classique, il y a une tension permanente d'évacuation de la complexité, au profit de l'idéal d'un ordre rationnel dans sa saisie et la connaissance du réel. Il y a donc urgence de débarrasser la science de ses relans d'anarchie, de barbarie et d'aveuglement dans lesquels elle a été plongée par la politique. Car cette science a été instrumentalisée par la politique qui la finance à des fins qui s'avèrent peu nobles. D'où la reprise en charge effective, à la fois individuelle et collective dans le processus d'effectuation de la véritable politique humaine. Celle-ci devrait dorénavant rendre compte de la bonne vie de l'humanité, en tant que politique multidimensionnelle et planétaire qui milite pour le progrès de l'humanité tout entière. Alors, « *Si l'homme cultivé, rationnel, éduqué ne peut être conçu comme un accomplissement, bien qu'il doive être proposé comme stade nécessaire d'humanité, c'est que la civilisation provoque la relance de l'insatisfaction anthropologique. [...] L'insatisfaction de la satisfaction se lève, et mine la civilisation [...] l'ombre grandit au cœur de toute civilisation qui s'épanouit.* »<sup>615</sup>

Dans la civilisation technicienne à outrance, l'homme se trouve englué dans les considérations qui mettent l'accent sur l'expansion de la science et de la technologie, véritables facteurs d'affirmation de la puissance humaine dans son objectif de s'affranchir de la nécessité naturelle. Or, il se trouve que cette expansion technoscientifique ne va pas sans risque. Malheureusement, pour des technophiles, il convient d'être capable de gérer tous ces méfaits de la science. C'est du moins ce que reconnaît Mouchili Njimom : « *l'homme vit dangereusement et la seule éthique qu'il puisse apprendre exclut celle de l'évitement, mais implique celle de la gestion du risque et du danger.* »<sup>616</sup> La gestion du risque et du danger dont

---

<sup>614</sup> *Ibid*, Pp. 64-65.

<sup>615</sup> *Ibid*, Pp. 58-59.

<sup>616</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom ; *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?* P. 86.

nous impose aujourd'hui le contexte de la technoscience procède d'une essentialisation de la rationalité qui est corrélative à l'occultation des méfaits ou dérives de la rationalisation technoscientifique, laquelle occultation s'adosse sur le positivisme idéologique tendant à arrimer le monde à l'unification du modèle occidental qui domine le monde. La philosophie dans toute cette mouvance, se doit d'interroger la science telle qu'elle se fait aujourd'hui. Car elle a focalisé toutes ses réflexions sur la situation de la vie de l'homme. Et Mouchili le confirme lorsqu'il affirme que

*La réflexion philosophique de notre temps exige que nous puissions ne jamais oublier que la philosophie est d'abord et avant tout une réflexion permanente sur la condition humaine. C'est pourquoi, lorsqu'elle se préoccupe de la science, elle peut ne chercher qu'à comprendre comment les différentes disciplines se structurent, fonctionnent et s'organisent.*<sup>617</sup>

En s'intéressant à l'activité scientifique, la philosophie voudrait envisager toutes les implications que la science peut avoir dans la vie en société. Elle est appelée à sortir l'homme de l'obscurantisme qui le tient et le plonge dans un aveuglement total. Pour l'auteur : « *la science est devenue le moyen le plus sûr pour la correction des tares que comporte la nature humaine.* »<sup>618</sup> Oui, la science, de par ses prouesses apporte des solutions efficaces et appropriées aux multiples maux que l'homme vit en société. Mais, il n'est pas question de laisser celle-ci se déployer sans que la responsabilité de l'homme y soit mêlée. Même si la science connaît une évolution fulgurante, il convient de se demander à qui elle est destinée si ce n'est à l'homme. Or, il se dégage de plus en plus que l'humain cesse d'être le but du progrès scientifique, il en devient l'instrument, un terreau indéfiniment exploitable à souhait. Et cette situation fait dire à Henri Bergson que

*L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque dans notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.*<sup>619</sup>

Avec cette situation ambivalente entre les prouesses technoscientifiques dans la facilitation d'accomplissement des tâches humaines et tous les dangers que court l'humanité, nous pouvons dire avec Ebénézer Njoh Mouellé que « *le risque éthique d'abandonner la*

---

<sup>617</sup> *Ibid*, P. 78.

<sup>618</sup> *Ibid*, P. 80.

<sup>619</sup> Henri Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, P. 1245.

*responsabilité à l'intelligence de la machine parce qu'elle est moins faillible que l'homme est le danger suprême ; non pas parce que la machine risque de manquer à sa fonctionnalité, mais parce qu'elle n'est que fonctionnalité [...] La responsabilité est œuvre humaine parce qu'elle est action libre face à un partenaire libre.* »<sup>620</sup> Il revient à l'homme de prendre l'évolution en main, avec tous les outils de la science et de la technologie. Il nous revient de définir une humanité nouvelle, certes, arrimée à l'évolution de la science et de la technologie, mais aussi et surtout, accompagnée d'une bonne dose d'éthique dans la pratique scientifique. Car, tandis que la science évolue, la morale est appelée à défendre l'intégrité de la nature humaine et de sa dignité. Pour le comprendre, le philosophe Camerounais laisse entendre que

*La science et la technoscience se maintiennent dans leur ambivalence de tous les temps. Autant elles sont apparues comme salutaires par leur contribution au progrès de l'humanité et plus précisément à l'amélioration des conditions de vie de l'homme sur terre, autant elles ont été perçues à travers certaines de leurs exploitations comme une menace pour l'homme.*<sup>621</sup>

Alors, ne pas accompagner ou encadrer la science dans son désir d'universalisation avec tous les apports pouvant venir de toutes les sphères culturelles mondiales, c'est être complice d'une conspiration universelle. Parler de conspiration, c'est vouloir reconnaître que les avancées technoscientifiques, tendant à accroître la puissance de l'être humain sur la vie, tue aussi à petit feu, ce que l'homme a d'essentiel et d'unique en lui, à savoir, la spiritualité. Seulement, il faut bien le souligner, la spiritualité mise en exergue ici n'est pas nécessairement adossée sur une quelconque religion, mais davantage, constitue une vie de l'esprit.

La rationalité cognitivo-instrumentale dans sa propension matérialiste, aspire de plus en plus à des développements physiologique et physique, reléguant ainsi au second plan, la dimension intérieure de l'homme. Et dans cette logique, l'on donne l'impression que la machine toute seule serait devenue plus intelligente que son créateur. Si tel était le cas, l'on se situerait dans une manœuvre très hâtive d'inversion de l'ordre des choses. Car, il ne faut pas amalgamer. C'est l'intelligence humaine qui crée l'intelligence artificielle. Alors, d'où vient-il donc que l'homme, en tant que créateur des gadgets technologiques, se fasse manipuler par ceux-ci ? C'est le sens de cette sonnette d'alarme : « *Attention ! Une machine*

---

<sup>620</sup> Ebénézer Njoh Mouellé, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme, Op., Cit.,* Préface, P. 9.

<sup>621</sup> *Ibid.*, P. 78.

*superintelligente et quasi omniprésente pourrait annihiler l'humanité tout entière.* »<sup>622</sup> A ce sujet, il faut relever avec raison que, la superintelligence dont il est question ici, ne se crée pas d'elle-même. C'est plutôt l'homme qui en est son créateur. C'est donc dire que c'est l'homme qui est à l'actif pour modifier l'homme. L'homme d'aujourd'hui est en train de créer un autre type d'homme, aspirant à s'évader de son « *enveloppe biologique* » naturelle.

Au regard de toutes ces avancées technologiques, le monde traverse des moments très complexes traduisant de nombreux paradoxes qui ne manquent pas de susciter quelques interrogations. Par exemple : comment expliquer que l'homme, parti d'un contexte rationaliste avec toute la rigueur méthodologique se laisse emporter par le vent de la machination qui serait devenue maîtresse du monde ? Quelle serait encore la légitimité du discours philosophique par rapport aux aspirations de l'homme dont l'intelligence est rassurante à partir de sa capacité d'invention, de création et de transformation ? La philosophie a-t-elle encore des chances de survie aujourd'hui à l'ère des technosciences ? Comment vivre l'ère de la mondialisation entendue comme ouverture et promiscuité des cultures différentes ? Toutes ces questions formulées nous permettent de dire que même avec l'hyperpuissance technoscientifique, la tâche de la philosophie reste éternelle, à savoir une réflexion critique et permanente focalisée sur les conditions, les fondements et les perspectives de l'existence humaine. C'est dire que pour penser la philosophie à l'heure actuelle, il faudrait la positionner par rapport à tout ce que les technosciences présentent comme recettes, inspirations et même méfaits. Autrement dit, le philosophe ne pourrait plus vivre en marge de ce que les technosciences offrent, et pour cela, elles ont besoin de conscience, d'appuis, d'encadrements et d'accompagnements. Car, d'après Mouchili Njimom

*L'heureuse réception de la technoscience se justifie en ceci qu'elle est la manifestation d'un pouvoir développé par l'homme d'aujourd'hui. Car par la technoscience, l'homme sait, il peut, il possède, il crée, il invente et il transforme son univers. Ce pouvoir réside en ceci que la création d'un univers où les artifices techniques rendent notre existence confortable, nous amène à fonder l'espoir d'un avenir meilleur dans la technoscience.*<sup>623</sup>

C'est donc dire que le monde actuel, se voulant de plus en plus civilisé, fonctionne au rythme que les hommes se déploient dans la détermination des moyens utilisés pour satisfaire leurs besoins vitaux. Et cet objectif se réalise efficacement avec tout ce que la science et la

---

<sup>622</sup> Harris Sam, cité par Phil Torres, « Nous ne sommes pas prêts pour la superintelligence » : site : [Motherboard.vice.com /fr/read/nous-ne-sommes-pas-prêts-pour-la-superintelligence](https://motherboard.vice.com/fr/read/nous-ne-sommes-pas-prêts-pour-la-superintelligence).

<sup>623</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, P. 8.

technologie mettent à notre disposition, au point où aucun domaine de la vie n'est épargné, tant aux plans, politico-économique que socio-culturel. La technoscience est appréhendée comme une valeur humaniste qui déploie une activité intellectuelle dont le but est de satisfaire l'homme. Elle influe dans tous les paramètres de l'existence humaine, au point de vouloir rendre l'homme esclave de ses propres inventions et créations.

Cependant, ces prouesses technoscientifiques ne manquent pas de provoquer certaines angoisses avec d'énormes séquelles sur la vie de l'homme et l'harmonie sociétale. Alors, à travers toute la prolifération des productions technoscientifiques et leurs effets sur le réel et l'homme, comment pouvons-nous envisager un retour possible à l'humain ? Depuis les temps anciens, l'homme a été défini comme un être rationnel et cela a été assez facile pour lui, depuis les premières lueurs d'expression de sa rationalité d'harmoniser le monde à sa guise. Grâce donc à la puissance de sa raison, l'homme a pensé un ordre, une harmonie cosmique susceptible d'avoir une incidence positive dans son existence.

Pourtant, la connaissance rationnelle, dans son désir de supplanter les autres savoirs, s'est plongée dans le même sillage des mécompréhensions, des illusions de tout bord qu'elle reprochait aux autres. Et c'est à partir des limites observées de la connaissance qu'Edgar Morin a laissé entendre que « *Lorsque la pensée découvre le gigantesque problème des erreurs et illusions qui n'ont cessé (et ne cessent) de s'imposer comme vérités au cours de l'histoire humaine, lorsqu'elle découvre corrélativement qu'elle porte en elle-même le risque permanent d'erreurs et d'illusions, alors elle doit chercher à se connaître.* »<sup>624</sup> A observer la marche du monde sous l'impulsion de la rationalité cognitivo-instrumentale déployée par le monde occidental, il se dégage clairement que la connaissance scientifique, telle qu'elle a été formulée, nous a plongé, et continue même de nous plonger dans un désarroi, par sa prétendue mission humanisante et harmonisante, et celle de dissiper la complexité du réel. C'est dans cette lancée que la rationalité classique dans son souci unificateur a fait émerger plusieurs théories et écoles de pensées différentes et parfois même contradictoires. Ainsi, Morin recommande à la pensée qui voudrait se considérer comme telle, de dissiper « [...] *les brouillards et les obscurités, qu'elle mette de l'ordre et de la clarté dans le réel, qu'elle révèle les lois qui le gouvernent.* »<sup>625</sup> De là, il s'ensuit la nécessité de réformer la pensée, c'est-à-dire, un changement paradigmatique de la connaissance. La rationalité simplicatrice, avec

---

<sup>624</sup> Edgar Morin, *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986, P. 9.

<sup>625</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, P. 9.

des facettes fixistes, éternitaires se voit ravir la vedette par la pensée complexe qui se veut ouverte et englobante. Car, il faut reconnaître que le réel, dans sa posture complexe, ne s'est pas totalement dévoilé à l'être humain. A cet effet, l'homme s'emploie quotidiennement à sa connaissance au-delà du phénomène, dans des réalités et par des voies et des entités inconnues.

Ainsi, dans son déploiement, la pensée complexe tend à parcourir le réel dans son ensemble, avec une facette ouverte. C'est pourquoi, elle est régie par un paradigme autre que celui de l'univocité cognitivo-instrumentale, globalisante et mutilante. Elle tend vers une multidimensionnalité épistémologique et noétique. C'est dans ce sens que Jürgen Habermas affirme qu' « *Aujourd'hui, la philosophie ne peut plus se rapporter dans le sens d'un savoir totalisant à l'ensemble du monde, de la nature, de l'histoire, de la société.* »<sup>626</sup> Ici, la réflexion habermassienne inaugure la pluriellété, mieux, l'ouverture rationnelle. La rationalité complexe est ouverte, elle combine les contradictions, tout en tenant compte des particularités des parties concernées. Elle est un savoir inachevé. Car, toute pensée doit être pensée de l'inachèvement dans la mesure où tout achèvement rationnel implique une certaine occultation, un certain arraisonnement et un anéantissement total du réel. Cette idée d'achèvement nous plonge dans une illusion de maîtrise du réel, qui, pourtant, échappe toujours à notre entendement, à travers certains de ses aspects.

Or, il se trouve que la rationalité occidentale, dans son élan d'unification et d'intégration totale au plan mondial, tend à nous arrimer à une seule et unique rationalité : la rationalité instrumentale et positiviste qui est en œuvre sous le couvert de la mondialisation. Et selon Jean Grondin : « *La rationalité instrumentale est celle qui évalue les moyens ou les règles techniques les plus appropriés pour réaliser une fin déterminée [...] L'exacerbation de la rationalité instrumentale débouche [...] sur un nouvel irrationalisme* »<sup>627</sup>. Avec la rationalité occidentale technoscientifique et son idéologie positiviste, le monde a connu une évolution certaine, laquelle évolution s'est davantage opérée dans la dimension matérielle ou technique, laissant de côté l'aspect spirituel du monde. Et là, la philosophie moderne s'est retrouvée en crise : crise à la fois, ontologique et épistémologique selon les termes d'une

---

<sup>626</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnelle. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, T. 1, Paris, Fayard, 1987, P. 17.

<sup>627</sup> Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », CPED, N°325, Novembre 1988, P. 41.

connaissance rationnelle qui ignore, malheureusement, ce qui réellement est. C'est pourquoi Fritjof Capra dit de la culture occidentale que

*Nous avons favorisé notre propre outrecuidance au détriment de notre intégration, notre analyse au détriment de la synthèse, le rationnel au détriment de la sagesse intuitive, la science au détriment de la religion, la compétition au détriment de la coopération, l'élargissement au détriment de la préservation conservatrice, etc. Ce développement à sens unique a désormais atteint un niveau alarmant : une crise aux dimensions sociale, écologique, morale et spirituelle.*<sup>628</sup>

C'est dire que le penseur fait un véritable procès qui rétablit la rationalité traditionnelle dans ses bons droits, elle qui considère l'intégration, la participation, la complémentarité telles qu'entrevues dans la théorie africaine du réel et son système discursif. Donc, la crise actuelle de la pensée est manifeste. Elle est scientifique et philosophique à la fois. Ayant dit cela, il est de bon ton que le déficit d'une analyse herméneutique rationnelle, cohérente et pertinente des mythes africains soit au cœur de la prise de conscience des philosophes africains. Car, il est clair jusqu'ici que, la philosophie africaine se heurte encore à « *l'obstacle épistémologique* » des traditions rationalistes dominantes. Pour le simple fait que les mythes cosmologiques africains rencontrent la science moderne dans la quête permanente de la vérité, il importe alors de prendre au sérieux, toute la pensée symbolique africaine, qui peine à trouver un intérêt digne de ce nom, auprès de la génération actuelle des philosophes. En effet, le mythe africain regorge un contenu philosophique qui, du reste, est latent, c'est-à-dire, il dégage une vérité première qui constitue une sagesse, laquelle est enveloppée dans le dire social, pouvant se saisir à travers plusieurs niveaux d'approches de la réalité. C'est dans cette perspective que Léopold Sédar Senghor dans ses propos perçoit une emprise à la fois anthropologique et ontologique de la réalité qui est saisie par les sens. Ainsi, il affirme que

*Pour le négro-africain, la réalité d'un être, voire d'une chose est toujours complexe puisqu'elle est un nœud de rapport avec les réalités des autres êtres, des autres choses. Et ce n'est pas la première fois que la pensée nègre aura précédé une découverte scientifique. Or dans cette réalité multivalente, la raison discursive et l'expression ne peuvent l'embrasser intégralement, qui simplifient, et d'une manière univalente, tandis que la raison intuitive saisit l'ensemble des rapports dans leurs quantités, bien sûr, mais surtout dans leurs qualités. C'est pourquoi celle-ci s'exprime par images analogiques, qui suggèrent des rapports, et où symbole multivalent dépasse l'équation signifiant=signifié.*<sup>629</sup>

---

<sup>628</sup> Fritjof Capra, *Le TAO de la physique*, Paris, Nouvelle édition complétée Sand, 1985, P. 12.

<sup>629</sup> Léopold Sédar, Senghor, *Œuvre poétique*, 5<sup>ème</sup> édition, Paris, Seuil, 1990, P. 390.

Or, en analysant la vérité de la connaissance rationnelle telle que formulée dans la rationalité occidentale, il se dégage que celle-ci procède d'une réalité qui se veut linéaire, et partant abstraite, se détachant de ce fait, des profondeurs « cachées » du réel. C'est que dans la pensée occidentale, le concept revêt un accent univoque, clair, simplifié et peut entraîner une confusion avec la réalité qui, elle, est plus complexe. Car, il faut retenir que la connaissance du réel ne relève pas uniquement du visible qui est expérimentable et contrôlable. C'est pourquoi, lorsque celle-ci se trouve face au domaine invisible, mystérieux qui provoque certaines angoisses aux populations, elle se dévoile et fait l'expérience de sa propre limite, puisqu'étant essentiellement matérielle. Et c'est fort de son impuissance ou son incapacité à expliquer certains phénomènes qui relèvent du domaine invisible qu'elle les a taxés de fétiches ou d'irrationnels. A ce sujet, Fritjof Capra précise que « *Notre représentation de la vérité étant plus facile à saisir que la réalité elle-même, nous avons tendance à confondre les deux et à prendre nos concepts et symboles pour la réalité.* »<sup>630</sup>

Dans la pensée africaine par contre, le langage symbolique intègre en son sein, la rationalité même du concept. C'est pourquoi, la rationalité africaine cumule langage symbolique et concept dans sa visée pénétrante de la réalité. Pour elle, seuls les mots ne sauraient suffire à exprimer toute la réalité dans la mesure où il s'agirait d'une perception première qui requiert une approche plus profonde. C'est plutôt dans la saisie seconde que se manifeste l'esprit philosophique. Comme le relève Mbog Bassong : « *Le concept trouve pour ainsi dire son soubassement logique dans la symbolique et permet à la pensée philosophique d'opérer dans les deux registres, conceptuels et symboliques.* »<sup>631</sup> Alors, dans l'ensemble, la symbolique tout comme l'image et la métaphore utilisée par le langage représentent des principes discursifs qui concourent à la recréation du monde. Et Engelbert Mveng sera précis lorsqu'il pense que « *L'accès au langage symbolique passe par la connaissance « scientifique » du monde. La signification de l'objet symbolique est donc toujours une « signification enrichie » comportant un extérieur et un dedans. C'est un passage permanent du phénomène. C'est au niveau du noumène que se situe le terrain propre de la symbolique* »<sup>632</sup>.

---

<sup>630</sup> Fritjof Capra, *Op. Cit.*, P. 29.

<sup>631</sup> Mbog Bassong, *La méthode de la philosophie africaine, Op. Cit.*, P. 83.

<sup>632</sup> Engelbert Mveng, « La symbolique dans l'art africain », in *Racines*, (Sld) Théophile Obenga et Simao Souindoula, Édition du CICIBA, 1991, P. 201.

Chez les Africains, il faut savoir que le symbole et l'image dans le langage ne sont pas choisis de façon fortuite, bien au contraire. Il se dégage entre les deux, une cohérence fonctionnelle. Il est pour cela possible de délimiter le champ du symbole et d'orienter parallèlement le sens. La symbolique concentre en son sein toute la plénitude du sens. Car, elle s'inscrit dans l'ordre organisationnel du discours qui est complété par la production des concepts. La réalité complexe de la symbolique dépasse et déborde dans beaucoup de cas, la logique rationnelle. Elle exprime une réalité qui ne s'appréhende pas uniquement par la raison analytique discursive. Elle dégage aussi une connaissance qui se situe aux frontières du visible et de l'invisible. C'est dans cet ordre d'idées que la recherche actuelle doit davantage mettre l'accent et privilégier l'analyse systémique et holistique dans un registre d'ordre multidisciplinaire si l'on voudrait saisir le réel dans sa complexité, mieux dans toute sa complexité.

### **III- L'Afrique et l'exigence de la rationalité dans les avenues de la science ouverte**

La rationalité est le caractère de ce qui est rationnel et l'état d'esprit d'éveil maintenu par la raison qui cherche, par la volonté acharnée, à ne pas être influencée par le savoir, mais à comprendre la logique du savoir par rapport à l'effet qu'il produit chez le sujet. Le savoir est ce qui libère l'homme de son ignorance et conditionne de ce fait toutes les attitudes qui seraient incompatibles avec la vérité. S'il est évident que tout homme peut se tromper, il devient intolérable que l'homme soit bloqué à la possibilité de connaître, à cause de l'influence de notre culture ou de notre civilisation dans le désir de conservation de notre idéal qui se trouve menacé. La rationalité mise en exergue ici est celle qui pourra parvenir à articuler les savoirs dans toute leur multiplicité en donnant leur finalité. Et à cet effet, l'homme doit disposer d'une raison « ouverte » et disposer par la même occasion, des ambitions morales. Nous le savons, les raisons pour lesquelles l'homme cherche le savoir consistent à dissiper l'ignorance dans laquelle il est plongé, et s'assurer une dynamique dans la vie. Seulement, le souci de l'homme à réduire tout savoir au savoir scientifique pourrait obstruer la sagesse et l'intelligence humaine provoquant ainsi entre les différents savoirs, une lutte de passion et non de vérité. La connaissance se cherche et s'essaye avec plusieurs voies possibles pour atteindre la vérité.

Alors, l'ouverture apparaît comme la capacité d'accepter le verdict de la vérité qui suppose la solution à un problème par le canal de n'importe quelle voie empruntée. Ici,

l'homme retrouve sa vraie humanité en acceptant les autres humains dans un discours des rationalités. Cette ouverture est la capacité de l'homme à contenir son sujet sans préjugé lié à la déformation de la discipline qu'il a étudiée, ou la foi à une certaine rationalité qu'il juge efficace. Donc, l'universalité ne saurait plus être une référence à une rationalité déterminée, mais à l'échange des rationalités, c'est-à-dire à un dialogue qui aide l'homme à se comprendre, à comprendre son milieu et l'Univers entier. Il convient donc de noter qu'autant la rationalité occidentale n'a pas donné toutes les explications au vécu quotidien des Africains, autant cette même rationalité les a rendus hybrides en matière de connaissance. Voilà pourquoi, il revient aux Africains de développer une rationalité qui tienne compte des exigences universelles et qui est ancrée dans les réalités locales du terroir par une meilleure analyse.

Nous le savons tous que le rationalisme dispose d'une vision du monde, comportant l'identité du réel, du rationnel, du calculable, et d'où tout désordre ainsi que toute subjectivité ont été éliminés. C'est pourquoi, la raison, en tant qu'élément d'analyse devient un mythe unificateur du savoir, de la politique, de l'éthique, bref de tout ce que l'homme pourrait entreprendre de faire. Seulement, en voulant ramener le savoir au savoir rationnel, surtout dans une rationalité qui présente des facettes fixistes, cette raison rejette comme inadmissibles et inassimilables des pans énormes de la réalité. On pourrait donc, sans risque de se tromper et sans exagération que la science classique s'accommodait beaucoup plus d'une rationalité dictatoriale, close et simplificatrice. Or, il nous semble pertinent et même rationnellement nécessaire de répudier aujourd'hui toute raison qui se considérerait comme étant « *déesse* », c'est-à-dire celle qui serait absolue, close, et autosuffisante. Il est question de reconnaître que l'époque d'une raison constituée, se suffisant est révolue. Il nous faut donc reconnaître et considérer la possibilité d'une évolution de la raison et, par voie de conséquence, celle de toute la science. Car, la raison complexe ne se conçoit plus en opposition absolue, mais en opposition relative, c'est-à-dire aussi en complémentarité, en échange ou en communication des termes antinomiques. Comme le martèle Edgar Morin : « *Seule une raison ouverte peut et doit reconnaître l'irrationnel – [...] et travailler avec l'irrationnel, la raison ouverte est, non pas refoulement, mais dialogue avec l'irrationnel.* »<sup>633</sup>

---

<sup>633</sup> Edgar Morin, *Science avec conscience*, P. 55.

A partir de cette vision, l'Afrique se présente comme un terrain fertile pour combiner les deux aspects visible et invisible de la réalité. Alors, bon nombre de phénomènes qui échappent encore à l'analyse rationnelle constituent un poids pour l'équilibre total. Comme on peut le voir, avec la réalité complexe, il devient impérieux que la raison change de statut. Une connaissance ouverte invite à une non-connaissance qui la complète et lui suggère de nouveaux horizons. Une connaissance ouverte suppose donc que celle-ci soit à l'écoute de toutes les mutations qui se font au niveau de la pensée scientifique, au lieu de se fier uniquement aux évidences qui sont parfois des miroirs aux alouettes qui donnent de fausses impressions d'être achevés. Sans ouverture d'esprit, une partie du réel échapperait aux lois naturelles, et l'on aurait à faire à une connaissance partielle, voire même parcellaire. La science de la complexité qui est la nôtre aujourd'hui, se veut donc ouverte aussi bien aux sociétés qui la soutiennent, aux autres disciplines qui l'enrichissent, qu'à ses contradictions qui la dynamisent. C'est dire que l'ouverture des savoirs est le signe que la science ne se compte plus dans l'illusion des certitudes absolues, mais que le doute devient le moteur de son progrès. Qu'il s'agisse de l'ouverture ou de la complexité, le constat est clair : la science contemporaine s'est profondément éloignée des présupposés d'une rationalité scientifique classique qui était fermée. La science ouverte se veut donc universelle au cas où, la rationalité est capable d'un dialogue avec les hommes de toutes les cultures dont elle respecte les différents points de vue. Et dans cette mouvance, les Africains ont intérêt à saisir l'opportunité pour pouvoir s'affirmer et se déterminer dans l'arène scientifique. Ils gagneraient à exploiter toutes les ressources qui sont à leur disposition pour montrer à la face du monde toutes les richesses que regorge le continent. Ils doivent pour cela, partir de ce qu'ils sont. Malgré d'énormes pans de la réalité qui sont encore inexplorés, l'homme est appelé à donner le meilleur de lui-même, à s'armer de beaucoup d'éléments qui lui permettraient de saisir le tréfonds des choses. Ainsi, la complexité donne le sens des limites, elle nous convie pour cela à l'humilité ; elle donne à comprendre d'après ce que Shakespeare disait qu'il y a une infinité de choses dans l'Univers qui surpassent tout ce que notre philosophie a pu en dire, et tout ce que notre science a prétendu expliquer.

Pour le cas de l'Afrique, il faut dire que toute recherche digne d'intérêt scientifique sur le continent devrait tenir compte, non seulement de l'évolution culturelle des idées la concernant, mais davantage de la dimension historique de la réalité à traiter, sans oublier la confrontation des paradigmes culturels qui s'exercent sur elle aujourd'hui. Il est donc question d'acquérir des techniques permettant d'accéder à la connaissance authentique de

l'Afrique, à la compréhension cohérente et objective de sa culture, ainsi qu'à la contribution de ses ressources dont la finalité est la maîtrise des domaines de la pensée, des sciences et des techniques sociales en cours de développement. Et ces domaines sont à la fois compatibles avec la vision africaine des valeurs et une exigence capitale, au regard de tous les enjeux auxquels l'Afrique doit faire face. Déjà, dès l'accession à l'indépendance, les pays africains se sont retrouvés confrontés dans plusieurs domaines et à tous les niveaux à l'effroyable situation de sous-développement de l'éducation. C'est ainsi que certaines élites africaines ont été engagées dans une orientation sélective, faisant d'elles, des agents auxiliaires de l'Administration coloniale. Donc, il était ainsi reconnu que l'enseignement colonial était devenu étranger à toute perspective d'une éducation de masses paysannes. Du coup, la société africaine s'est retrouvée divisée en deux groupes : d'un côté, le groupe constitué des hommes qui savent lire et écrire, aidant l'occupant à gérer les affaires du pays ; de l'autre côté, le groupe de ceux qui n'ont aucune ressource intellectuelle, du moins, de l'école conventionnelle. C'est dans cette perspective que Jean-Marc Ela affirme : « *En effet, dans un contexte idéologique où Hegel ou Lévy-Brühl étaient, en ce qui concerne le monde noir, les maîtres à penser de l'Occident colonisateur, les pays coloniaux n'étaient pas seulement des terres sauvages qu'il fallait faire passer à l'état de culture, mais ils étaient considérés comme des appendices du territoire national.* »<sup>634</sup> Sachant que chaque culture a ses vertus et ses superstitions, il est question pour l'Afrique d'opérer une convergence épistémologique des différentes sphères des savoirs, en vue de transcender autant que faire se peut, les particularismes civilisationnels. D'ailleurs, la pensée africaine apporte la preuve du haut degré de développement de la culture dans laquelle elle a été élaborée. Une telle observation justifie la nécessité de réhabiliter notre culture qui reste notre ressource de base dans le cadre de la reconquête de l'initiative historique. Jean-Marc Ela le martèle fort à propos

*Il apparaît donc clairement que l'enseignement décolonisé doit avoir pour objectif essentiel de rendre à l'Africain sa conscience culturelle et de le préparer à assumer sa tâche irremplaçable de facteur dynamique de sa propre croissance. [...] Apporter à l'Africain la culture telle qu'elle est distribuée en Occident, c'est lui faire perdre la conscience de sa négritude, lui faire acquérir la conscience internationale avant de l'éveiller à la conscience de soi : c'est en faire un extraverti, et, à la limite, un aliéné. La vraie culture n'est pas celle qui rend l'homme étranger dans sa propre demeure mais celle qui ne peut s'ouvrir à l'universel que si elle a conscience de ce qui constitue sa source de distinction.*<sup>635</sup>

<sup>634</sup> Jean-Marc Ela, *La plume et la pioche*, Yaoundé, Clé, 2011, PP. 10-11.

<sup>635</sup> *Ibid.*, PP. 17-18.

L'Afrique doit sortir de ce schématisme clos, hérité des traditions « classiques » de la recherche. Elle doit davantage enraciner ses savoirs multiformes dans une épistémologie qui se veut complexe et porteuse d'un essor qualificatif, en termes d'ouverture aux autres connaissances, naguère résignées dans les considérations péjoratives. Il est établi que la pensée africaine colle à la texture phénoménologique de l'Univers. Car, ici, l'homme est construit de telle sorte qu'il fasse corps avec le cosmos et y trouve ainsi sa fonction, son domaine et ses attributions. Il se présente comme un champ énergétique qui contribue à l'équilibre de la totalité universelle. C'est dans ce sens que Hebga affirmait : « *L'énergie est le tissu de tout* »<sup>636</sup>. Depuis l'Égypte antique, l'Afrique a inauguré une tradition épistémologique constitutive d'une méthode et d'une pratique scientifiques qui a officialisé une norme du savoir et un discours sur la science. C'est dire que l'Afrique a toujours été rationnelle dans certaines pratiques. Et son épistémologie cherche au jour le jour à saisir le cosmos dans toute son essence à travers la rationalité scientifique et philosophique sous la forme des normes cognitives qui en déploient les propriétés. Cette rationalité se fonde également sur une transcendance qui est le ressourcement de l'éthique. Voilà pourquoi, il faut continuer de lutter contre tout impérialisme idéologique qui gangrène les esprits, surtout lorsqu'on peut dire avec force que le choix de la transcendance ne saurait être anti-philosophique encore moins anti-scientifique. D'ailleurs, grâce aux hypothèses herméneutiques d'analyse qui peuvent se dégager, elle pourrait susciter les idées de sens et fonder par la même occasion, un engagement sur ledit sens. Il revient donc à l'Afrique de faire son histoire, de transformer le monde, bien évidemment en désacralisant et démythifiant le réel et en respectant surtout ses valeurs authentiques. Il lui faut participer à l'effort immense de la civilisation technologique en soumettant ainsi la nature et toutes ses forces à l'avantage de l'homme. Elle gagnerait à dépasser la logique du positivisme idéologique pour faire de l'homme l'acteur et le centre de son développement. Pour cela, elle doit promouvoir un développement authentique qui se situe au-delà du credo libéral qui reste dominant. Nous reconnaissons que beaucoup de facteurs culturels ou traditionnels constituent encore une force de pesanteur et des freins de conscience. C'est la raison pour laquelle, nous devons travailler pour développer un esprit de productivité qui se veut responsable. Comme le martèle Hebga : « *Il faut travailler, travailler sans relâche, travailler avec acharnement. C'est le seul moyen*

---

<sup>636</sup> Pierre Meinrad Hebga, *La rationalité ...*, P. 187. Car pour lui, la théorie du champ peut être éclairante pour deux raisons : 1. Elle « *inclut le temps et le mouvement* ». 2. Elle oriente vers « *une conception purement relationnelle de la matière* ». P. 182.

*pour sortir un jour du sous-développement mental, économique, social et religieux dans lequel nous nous enfonçons chaque jour davantage* »<sup>637</sup>.

Il importe donc à chacun de faire preuve d'ingéniosité et de créativité pour baliser son propre chemin. Et cette exigence suppose une attitude de rupture avec un certain ordre de choses établies dans nos habitudes de penser et de faire. Il s'agit pour nous d'attirer l'attention sur les attitudes comportementales, toutes les croyances auxquelles, nous sommes attachés sans un examen critique de celles-ci, quand bien même elles seraient incompatibles avec les exigences et les contraintes de l'activité scientifique. C'est dans cet ordre d'idées que Jean-Marc Ela pense que « *Pour mieux saisir les enjeux de l'intelligence qui s'imposent à l'Afrique dans la dynamique actuelle des savoirs, il convient de cerner les crises de la rationalité dans l'évolution historique.* »<sup>638</sup> Face à la prétendue supériorité dont l'Occident s'est arrogée sur les autres cultures, le volet intellectuel y a participé d'un grand coup. Voilà pourquoi, les sociétés non occidentales ont intérêt à s'appropriier la science pour développer leurs propres terroirs. C'est ainsi que toutes les parties du monde vont se sentir parties prenantes dans la construction permanente de l'Universel. Particulièrement, « *le chercheur africain qui se réapproprie le débat sur la production des connaissances doit rester à l'écoute des questions posées par la situation de la science dans le monde d'aujourd'hui.* »<sup>639</sup> La science étant toujours évolutive, il faudrait la réinventer à chaque fois, en lui attribuant un sens. Car, de par son mode opératoire, la science permet de comprendre sa fonctionnalité. Il est clair que l'homme d'aujourd'hui, dans sa quête du bonheur de l'humanité tout entière, pense qu'il est nécessaire de soumettre la nature à la technique. Mais, il n'est pas question de la soumettre au point où la vie de l'homme soit menacée. Car, pour Mouchili Njimom : « *Avilir la nature serait aujourd'hui anti humaniste et il n'est pas inhumain d'inventer des droits pour la nature* »<sup>640</sup>.

Il faut signifier que le meilleur développement est celui qui tient compte de la préservation de la vie, tant de la nature en général que de l'homme en particulier qui en est le principal bénéficiaire. Mais, à regarder le déferlement exponentiel des technosciences à travers l'idéologie positiviste, il saute à nos yeux une sorte de corruption de la rationalité

---

<sup>637</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Afrique de la foi, Afrique de la raison*, P. 93.

<sup>638</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, P. 11.

<sup>639</sup> *Ibid.*, P. 26.

<sup>640</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, P. 87. Cette réflexion ne saurait être une manière de rejeter le progrès dans la société. Car, elle pourrait être qualifiée de vision prémoderne du cosmos.

technoscientifique, toute puissante, où l'homme est tenté de croire qu'il est impensable, injustifiable et anti humaniste d'accorder une place juridique à la nature. Il faut savoir que la nature joue un rôle déterminant dans la survie de l'humanité. Et pour notre auteur : « *En fait, un rationalisme technoscientifique sans réserve a conduit à un humanisme trop humain.* »<sup>641</sup>

Il faut à tout prix sauver l'humanité de catastrophes auxquelles elle est exposée par l'exploitation abusive de la nature. Autant, la technoscience apporte une amélioration considérable et constante des conditions de vie, autant elle est capable de présenter des risques d'une exploitation incontrôlée des ressources naturelles. Si la nature se trouve menacée sous le règne technoscientifique, c'est en grande partie à cause de la forte hypostasie de la raison qui ne trouve pas nécessaire d'accorder les mêmes privilèges juridiques aux autres êtres vivants inférieurs à l'homme. Cette hypostasie de la raison a provoqué une sorte d'orgueil ontologique. Pour l'homme, il est question de se libérer de toutes les entraves naturelles tout en forgeant son mode de vie où, seules, sa volonté, ainsi que sa raison définissent le sens. Du coup, l'homme mène une vie qui se situe au-delà des prescriptions naturelle et religieuse. On a l'impression que l'humain s'est du coup divinisé grâce à la rupture épistémologique opérée en philosophie, entraînant par-là, le changement dans la conception de la vertu. Contrairement aux Anciens qui percevaient la vertu comme étant l'excellence de la vie harmonieuse entre l'homme et les lois naturelles ; les Modernes pensent que la vertu n'est pas donnée, elle est plutôt la résultante d'un effort constant de l'homme. C'est à lui que revient le droit de tracer l'itinéraire de sa vie sans pression extérieure.

Cependant, depuis le XXème siècle avec la montée en puissance des mouvements écologistes, on assiste sur le plan juridique à des procès consistant à défendre l'équilibre environnemental. Ici, le constat réalisé amène le retour à un nouvel humanisme métaphysique, tendant à attribuer des droits aux animaux et végétaux. Le monde hyper technicisé a entraîné et continue d'entraîner une certaine démesure qui empêche l'homme de voir la bonne relation existante entre sa propre vie et celle des autres êtres vivants de la nature. Alors, comment l'Afrique qui accuse un grand retard dans le développement industrialisé pourra-t-elle s'en sortir, s'il faille en même temps protéger la nature ? N'est-ce pas là une stratégie bien orchestrée par les grandes puissances dominantes pour empêcher le décollage des petites nations ? Voilà là où se trouve tout le dilemme. En même temps il est impératif et nécessaire de se développer pour pouvoir égaler les grandes nations mondiales sur tous les plans, surtout

---

<sup>641</sup> *Ibid.*, P. 67.

au plan des infrastructures matérielles, en même temps il faut se soucier de l'équilibre de l'écosystème pour sauver les vies. Pour s'en sortir, il est question ici d'envisager le principe d'articulation entre les progrès technoscientifiques et les exigences du progrès social.

De plus en plus, la forte poussée des technosciences amène l'homme à exprimer sa toute-puissance sur la nature tout en provoquant le danger en permanence. C'est dans cette perspective que Mouchili affirme qu'« *Autant la technoscience fait grandir notre pouvoir sur nous-mêmes et sur la nature, autant elle déconstruit ce qu'on nomme transcendance au sens métaphysique du terme.* »<sup>642</sup>C'est donc dire que si l'homme d'aujourd'hui continue de rendre la nature corvéable à souhait, il s'auto-détruirait *ipso facto*. Alors, le développement n'ayant pas de norme universelle qui soit immuable, l'Afrique est appelée à penser un autre modèle de développement que celui auquel la rationalité occidentale à idéologie positiviste dont le capital est le seul centre d'intérêt, nous a plongé. Dans ce nouveau contexte, l'homme doit intégrer que le droit à la vie implique nécessairement le respect de l'équilibre de l'écosystème. Car, pour certains, la nature apparaît comme un « *bien naturel* » qui donne sens à l'humain. Sans respect de la nature, l'on est sûr de la disparition de l'espèce humaine. Certes, l'homme d'aujourd'hui a besoin d'une vie épanouie et agréable, mais il ne faut pas hypothéquer celle de l'homme de demain qui n'a rien fait pour venir subir les affres d'une technoscience démesurée qui aura un gros impact négatif sur lui. Il lui faut un sursaut d'orgueil pour savoir qu'il n'est pas obligé de tout détruire au passage parce qu'il est captivé dans une course effrénée du gain. Il lui faut éviter une « *fin de l'histoire* » dont parlait Francis Fukuyama au sujet du futur très problématique pour l'homme. Bien évidemment, il n'est pas question de bloquer le progrès de la science, encore moins, jeter l'opprobre sur les hommes de science. Il est plutôt question d'envisager une science qui tienne compte de tous les paramètres qui concourent au plein épanouissement de l'homme, sans fermer les yeux sur les dangers ou risques auxquels les générations présente et future sont exposées.

Aussi faut-il le relever, la science ne saurait être à elle seule l'origine d'une probable « *fin de l'histoire* » et de l'homme. Il nous faut anticiper sur le caractère imprévisible et incertain qui pourrait surgir des projections scientifiques. L'homme et la nature étant tous complexes, nous devons nous mettre à l'école de la maîtrise, de la sauvegarde, de la complexité et de la diversité du monde. Et là, l'épistémologie de la transdisciplinarité est à

---

<sup>642</sup> *Ibid*, P. 70.

développer, intégrant toutes les disciplines. Car pour Mouchili Njimom : « *La maîtrise de la science ne signifie pas forcément la fin du mystère de l'homme.* »<sup>643</sup> Cela démontre à suffisance que l'homme reste un être imprévisible malgré les avancées observées en science, dans le but de le maîtriser totalement. Etant un être de liberté, il ne cesse de se transformer. Par sa volonté, sa raison et sa capacité d'imagination, il reste un être très dynamique qui doit penser son avenir selon les exigences et les valeurs culturelles de son terroir. Comme le renchérit l'auteur : « *Il revient à l'homme de se déterminer comme un être en devenir, un être qui pense son progrès dans un sens qui n'implique pas une uniformisation des cultures.* »<sup>644</sup> Le même homme ayant une histoire bien définie a besoin de conserver une identité et ne devrait pas se confondre avec les autres objets de laboratoire. Dans son souci de prolonger son existence sur terre, l'homme cherche à jouir des prouesses techniques auxquelles donne droit l'essor de la science. Or, il est évident que l'espérance de vie se trouve limitée. Alors, il ne faudrait pas sacrifier ce laps de temps de vivre par des manipulations génétiques de toutes sortes avec lesquelles, le monde technoscientifique pense pouvoir créer des conditions d'une immortalité. Ici, l'homme se retrouve remodelé par la technoscience ; il perd de ce fait ce qu'il possède de sacré en lui. Il devient ainsi une matière exploitable et ambulante dans tous les sens, parfois même au sens le plus pervers. Il devient lui-même un acteur des pratiques déviantes qui sont contre nature. Et Mouchili est formel à ce sujet : « *Si l'on trouve des risques à certaines pratiques génétiques, c'est parce qu'il faut aussi pouvoir gérer la volonté de puissance qui caractérise un homme pétri d'un savoir qui améliorerait sa condition, même si ce savoir comporte des risques dans ses applications.* »<sup>645</sup>

Pour peu que l'on sache, l'homme se définit comme un être de liberté, il est clair qu'il continuerait à chercher à se libérer de toutes les chaînes de la nature. Et pour y parvenir, il observerait certaines mesures lui permettant de réussir. C'est dans cette mouvance que la technoscience a connu un grand essor qui a révolutionné le monde. Très vite, la technoscience s'est rattachée à l'idéologie capitaliste qui a pour finalité fondamentale de produire ou rechercher la plus-value. C'est également par-là qu'elle a été suspecte d'aliénation de l'homme. Et Mouchili le dit fort à propos : « *La technoscience est en fait instrumentalisée par un capitalisme impérialiste où la seule vertu cardinale est la recherche du gain à tout prix, où*

---

<sup>643</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?* P. 133.

<sup>644</sup> *Ibid.*, P. 134.

<sup>645</sup> *Ibid.*, P. 101.

*l'industrie tourne dans le but de consolider le capital et non forcément pour le progrès social.* »<sup>646</sup>

En faisant l'autopsie sur le mode opératoire ou fonctionnel de la technoscience, surtout dans l'atteinte des objectifs que les hommes de science et leurs financiers se sont assignés, il est clair qu'elle est à la fois porteuse de grandes prouesses et cause aussi d'énormes soucis à l'humanité. Dans cette mouvance, les hommes soucieux du devenir de l'humanité font des analyses qui tendent à reconnaître que la technoscience prendrait la voie de la déchéance de l'homme, parce qu'elle bafoue certaines de ses valeurs, bref, en bousculant un certain nombre de considérations culturelles. C'est le sens de cette assertion : « *La construction du monde technoscientifique se fait dans la déconstruction du sens de la stabilité en ce qui concerne les valeurs.* »<sup>647</sup> Le concept de technoscience dont la pierre angulaire est le positivisme semble s'affirmer dans ce que Pius Ondoua appelle le « *néant d'ontologie, néant d'éthique et néant d'humanisme* »<sup>648</sup>. Ce positivisme s'appréhende comme un absolu qui déclare la guerre sans merci contre la métaphysique et la théologie. Nous nous situons là dans le processus de détermination défini dans la théorie des trois états d'Auguste Comte, où la connaissance positiviste apparaît plus efficiente et supérieure aux autres des deux premiers états. Du coup, la seule connaissance qui vaille la peine est de l'ordre phénoménal et expérimental. Il se trouve donc que le positivisme dans son dogmatisme méthodologique et son versant empiriste correspond à une hypostase de la méthodologie physique. Ainsi, il fonctionne à merveille comme une idéologie. L'hypostase de l'expérimental n'est-elle pas corrélative à l'occultation de l'expérientiel ? Ne considérer que l'aspect expérimental aux dépens de l'expérientiel n'est-il pas une survalorisation de la science au détriment de la philosophie ? Or, nous le savons avec Descartes que la métaphysique est première, initiatique et urgente parce qu'elle est la connaissance de Dieu, de soi, et c'est toujours elle qui fonde la certitude. D'où le principe de l'innéisme si cher à Descartes.

Avec le positivisme, nous sommes dans le règne de la dictature de l'expérimental et une sorte de rétrogradation philosophique dans la mesure où la complexité du réel qui n'est pas totalement cernée par la science expérimentale se retrouve occultée, voire reléguée dans le domaine de l'irrationnel. Comme le précise Emile Kenmogne : « *le « non-encore-expliqué »* »

---

<sup>646</sup> Issoufou Soulé Mouchili, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, P. 41.

<sup>647</sup> *Ibid*, P. 49.

<sup>648</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, P. 32.

*n'est pas l'inexplicable ; c'est précisément le provisoirement inexpliqué. »*<sup>649</sup> Il revient donc à l'homme, dans l'usage de sa raison, de s'ouvrir à d'autres possibilités d'analyse et de compétences, susceptibles d'élargir son champ de compréhension de la réalité. C'est sans doute la raison pour laquelle, le concept de transdisciplinarité a tout son pesant d'or. Et c'est également par-là que la philosophie connaît des avancées notoires. A ce sujet, Mbog Bassong a laissé entendre que « *Les grandes avancées de la philosophie ont été produites à l'occasion des changements de paradigme scientifique. Celui de la science de la complexité offre désormais des arguments de nature à rendre compte de la méthode philosophique africaine et de sa pertinence. »*<sup>650</sup> C'est dire que l'Afrique qui ploie sous le joug du mysticisme des phénomènes dits paranormaux doit donc saisir l'aubaine, pour influencer sur la manière dont les savoirs endogènes sont appréhendés. Elle a intérêt à développer une méthodologie appropriée à l'étude desdits phénomènes qui ne cadrent pas encore avec les canons de la rationalité scientifique conventionnelle à tendance positiviste et empiriste. Du coup, la nécessité de déployer une rationalité ouverte et dynamique s'impose, si l'on veut cerner la complexité du réel. Car, d'après Dominique Folscheid : « *la vie est aussi invisible que le sont les esprits malins ou bénins qui hantent encore l'existence des Africains. »*<sup>651</sup> De plus, on serait tenté de dire avec le penseur que « *pour qu'un philosophe soit vraiment armé pour s'attaquer à pareil chantier, il fallait qu'il soit africain. Parce que l'Afrique nous offre un champ d'observation remarquable de ces troubles que l'on catégorise un peu vite comme « maladies des Noirs », alors qu'elles sont d'abord tout simplement humaines. »*<sup>652</sup> Il y a à coup sûr, un vaste boulevard pour des recherches en Afrique dans des domaines encore inexplorés jusqu'ici par la science. Et il n'y a aucun tort causé à se lancer sur un terrain encore en friche, dans le but de pouvoir cerner sa quintessence. On pourrait aussi se poser la question de savoir : qu'est-ce qui intéresse fondamentalement le philosophe dans l'étude de pareils phénomènes ? A cette préoccupation, la réponse évidente qui saute à nos yeux est l'homme, du moment où certains de ces phénomènes agissent sur le vécu quotidien des hommes, surtout provoquent quelques angoisses dans la quiétude existentielle. Voilà pourquoi, il y a belle lurette que les philosophes se sont intéressés dans le domaine paranormal. Comme le dit encore le penseur : « *pour tout philosophe digne de ce nom, rien de ce qui est humain ne doit être interdit de pensée. »*<sup>653</sup>

---

<sup>649</sup> Emile Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités*, P. 80.

<sup>650</sup> Mbog Bassong, *La méthode de la philosophie africaine*, P. 73.

<sup>651</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, Préface, P. 17.

<sup>652</sup> *Ibid*, P. 13.

<sup>653</sup> *Ibid*, P. 11.

S'il est établi que dans tous les pays du monde, beaucoup de gens souffrent de différents troubles dans leur fonctionnement, mais dont les symptômes ne cadrent pas encore à une étiologie bien précise, alors, il y a matière à trouver une solution adéquate. Il se trouve que la souffrance, la détresse et la douleur de tous ceux qui sont victimes desdits phénomènes sont des effets constatés, mais la cause est parfois un agrégat de facteurs hétérogènes. C'est dans ce sens que notre penseur note que « *Les maladies paranormales seront donc aussi « para-expérimentales » puisque cette rationalité qui a créé la science expérimentale, avec les résultats que l'on sait, a aussi restreint le champ de l'expérimentable. Pour l'élargir, il faut donc convoquer un autre type de rationalité, car les rationalités sont multiples.* »<sup>654</sup> Si la science voudrait donc cerner le mode de fondement des phénomènes paranormaux, il est clair qu'elle doit sortir du cadre exclusif d'expérimentation de laboratoire. Il faut confronter plusieurs approches, chacune avec sa rationalité propre afin qu'un jour, puisse jaillir l'étincelle de vérité. Que de refouler ce vaste domaine dans l'irrationnel, il faut plutôt le classer dans un processus de rationalisation. Pour Pierre Meinrad Hebga : « *Si la science parvient un jour à expliquer en termes physicochimiques ou psychologiques cette force mal définie dont nous parlons, elle cessera d'être un pouvoir occulte, du moins dans nombre de ses manifestations, mais sa réalité, loin d'être démentie, en sera plutôt confirmée* »<sup>655</sup>. Dans cette voie tracée par le penseur Camerounais, n'y a-t-il pas matière à réflexion ? Devons-nous nous soustraire de la pensée philosophique pour des phénomènes qui n'ont *a priori* rien à voir avec les canons de la rationalité classique ? Continuer de rejeter un pan de la réalité ayant une forte influence sur le vécu quotidien des hommes s'assimile à un aveuglement inconséquent, voire irresponsable. Car fuir d'aborder une problématique, somme toute pertinente et inquiétante est une expression de l'irresponsabilité. C'est dans ce sens que Kenmogne affirme qu'« *On comprend pour finir que c'est ce refus socialement correct de s'ouvrir à une autre rationalité qui constitue ce qui apparaît ici comme une clôture d'esprit.* »<sup>656</sup>

Si nous savons que la vie humaine ne se résume pas à une existence plate, nous avons le devoir de la protéger de tout ce qui pourrait l'entraver de quelque manière que ce soit. Etant confronté au domaine mystérieux, invisible et surtout angoissant, où se dévoile la finitude de notre connaissance matérielle, l'homme doit déployer une raison qui sache dialoguer avec

---

<sup>654</sup> *Ibid*, P. 16.

<sup>655</sup> Pierre Meinrad Hebga, *Sorcellerie. Chimère dangereuse ?* éd. INADES, 1979, P. 288. Il convient de préciser que la force dont on parle est bel et bien la sorcellerie en tant que phénomène angoissant et traumatisant pour des populations qui en sont victimes.

<sup>656</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, P. 28.

d'autres facultés humaines, capables de la compléter. Car, la connaissance du réel ne relève pas uniquement du visible. Mais, fort de la prétention d'être maîtresse du monde dans le but de rivaliser avec les dieux, la connaissance cartésienne a développé un rationalisme individuel, malheureusement limité au seul visible qui est expérimentalement contrôlable, maîtrisable et manipulable. Or, pour Léopold Sédar Senghor : « *Pour le négro-africain, la réalité d'un être, voire d'une chose est toujours complexe puisqu'elle est un nœud de rapport avec les réalités des autres êtres, des autres choses.* »<sup>657</sup>

A partir du moment où la réalité chez le Négro-Africain se définit dans un nœud de relations, il s'impose une méthode transdisciplinaire pour celui qui voudrait la comprendre. Par la même occasion, la raison, en tant qu'élément fondamental à partir duquel, la connaissance s'analyse doit se présenter dans une posture de souplesse, d'humilité dans la quête du savoir. Et c'est dans cette perspective qu'elle se retrouve dans un processus d'ouverture permanente. Face à une situation qui défie notre entendement, il faut faire recours à plusieurs compétences. Car, l'Africain est souvent dominé par un ensemble de relations sociales qui renforcent à coup sûr, sa personnalité, son être, et contribuent à son équilibre. Voilà pourquoi, la crise de la raison résultant du développement vertigineux des sciences doit permettre la réhabilitation du rôle de la philosophie pour pouvoir réconcilier l'homme avec lui-même, en prenant en compte les rapports multiples qu'il entretient avec sa nature environnante. Dans les lueurs d'espoir qui se dégagent et permettent à l'être humain de répondre à l'angoisse métaphysique face à laquelle, la science est restée muette, sinon indifférente, Cheikh Anta Diop pense que « *L'homme est un animal métaphysique et il serait catastrophique qu'une manipulation génétique ou d'ordre chimique le privât de son inquiétude innée, cela équivaldrait à lui infliger une infirmité qui le ferait cesser d'être lui-même, un porteur d'un destin, fût-il tragique.* »<sup>658</sup>

Après avoir exploré les phénomènes parapsychologiques, le physicien africain entrevoit le dépassement de la raison scientifique qui est considérée comme la « *raison raisonnante* ». Pour lui, « *la nouvelle rationalité qui permettra d'avancer dans la connaissance du réel, devra être bâtie pas à pas, en ayant une conscience aigüe de la difficulté et de la singularité*

---

<sup>657</sup> Léopold Sédar Senghor, *Œuvre poétique*, 5<sup>ème</sup> éd., Paris, Seuil, 1990, P. 390.

<sup>658</sup> Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, cité par Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, Pp. 140-141.

*du problème posé. »<sup>659</sup> Il faut adopter une nouvelle attitude scientifique capable de scruter les profondeurs de l'homme et de la nature. Cette nouvelle attitude n'est rien d'autre qu'une posture d'ouverture. Selon le penseur Sénégalais, le « nouveau philosophe intégrera dans sa pensée toutes les promesses qui pointent à peine à l'horizon scientifique, pour aider l'homme à se réconcilier avec lui-même »<sup>660</sup>. Dans cette perspective poursuit-il : « les philosophes africains devront participer à cette nouvelle théorie de la connaissance, la plus avancée et la plus passionnante de notre temps. C'est une première tâche positive. Toutes les conditions semblent réunies pour une révolution épistémologique sans précédent, pour un changement complet de notre paradigme de l'univers »<sup>661</sup>. Il faut donc sortir des carcans de la science, telle que définie par l'Occident qui se résume à un « savoir-calcul », fondé sur la seule connaissance en laboratoire. Ce « savoir-calcul » est la résultante des différentes spécialisations qui empêchent de voir loin et en profondeur. Il est pertinent d'élargir l'horizon scientifique. Et Jean-Marc Ela ne passe pas par quatre chemins pour dire que « l'Occident est loin d'avoir dit le dernier mot de la science telle qu'elle doit se faire aujourd'hui. En tenant compte des nouvelles exigences qui se font jour, une évidence apparaît : nous sommes tous au début de la nouvelle science qui s'impose dans une autre étape de la production des savoirs. On ne peut éviter de poser la question de l'avenir de la science. »<sup>662</sup>*

Si nous revenons un tant soit peu sur le cas des maladies paranormales, il se dégage que les soins adéquats dans leur traitement ne sont pas de l'ordre de la médecine conventionnelle moderne. Plutôt, ils sont proposés par la médecine traditionnelle qui est une science psychothérapeutique, dans la mesure où elle manipule les dimensions, tant du visible que de l'invisible. Donc, cette médecine touche à la réalité complexe de l'Univers. Elle obéit généralement à la mobilisation d'un rite approprié à la pathologie déterminée. Pour administrer des soins à un patient d'un cas paranormal, le médecin traditionnel entre en contact avec les ancêtres, les génies, bref, les esprits dans les consultations. Il les sollicite, communique avec eux pour leur complémentarité ou leur participation en vue de la guérison qui est souvent effective. Pour Dominique Folscheid : « à partir du moment où le patient qui se plaint est reconnu comme malade, il faut aller au bout de la séquence diagnostique et

---

<sup>659</sup> Cheikh Anta Diop, « Crise de la raison et perspective d'une nouvelle épistémologique en sciences exactes », *ibid.*

<sup>660</sup> Cheikh Anta Diop, *Ibid.*, P. 142.

<sup>661</sup> *Idem.*

<sup>662</sup> Jean-Marc Ela, *Op. Cit.*, P. 143.

*thérapeutique pour voir si « ça marche » ou pas. »*<sup>663</sup> Si la médecine traditionnelle touche les dimensions visible et invisible de la réalité, elle revêt donc un caractère global pour mieux appréhender les pathologies d'un « *autre genre* » dont sont victimes de nombreuses personnes, et qui causent d'énormes angoisses existentielles. Et la procédure transdisciplinaire est également envisagée par le philosophe dans le traitement des cas pareils. Il propose à ce sujet une théorie « *tritérapeutique* », combinant les consultations du « *nganga* » ou tradithérapeute, le médecin conventionnel ou « *scientifique* » et le prêtre ou le pasteur.<sup>664</sup> Nous nous situons donc là dans une saisie totale de l'Être par le biais d'une médecine, elle-même qualifiée de totale. C'est du moins ce que reconnaît le penseur : « *En validant ainsi la saisie de l'être par le biais d'une médecine que nous qualifions de totale, nous sommes fondés à penser que la méthode philosophique traditionnelle peut servir de modèle de référence à la formalisation d'une version moderne de la méthode philosophique.* »<sup>665</sup> L'Afrique doit saisir la balle au bond et proposer à la face du monde, une méthode innovante dans l'appréhension et la maîtrise des phénomènes dont la science conventionnelle peine encore à circonscrire les mobiles. Elle doit davantage s'appuyer sur sa culture, en tant que facteur dynamique de développement. Négliger l'idée de développement culturel par prétention des priorités plus rentables, c'est compromettre toute chance de développement. Il faut aller dans les profondeurs de la société pour innover. Dans cette lancée, le penseur Camerounais Jean-Marc Ela propose l'éducation du monde rural dans la formation des masses paysannes pour la reconversion totale de l'enseignement. C'est ainsi qu'il affirme que « *Pour l'Afrique noire, c'est une occasion unique de tenter une expérience originale, peut-être sans précédent dans l'histoire universelle de l'éducation.* »<sup>666</sup> Il est question d'intégrer l'enseignement dans le milieu de vie des hommes. Cette intégration de l'enseignement dans le milieu de vie pourra réduire le phénomène de l'exode rural que nos villes et nos campagnes connaissent et qui posent le véritable problème de résorption de toutes les attentes formulées par les populations déplacées. En tenant compte de l'éducation et le milieu, il y a un équilibre socio-économique. C'est ce que dit notre auteur : « *Précisément, la réciprocité des échanges entre l'éducation et le milieu, conditionne l'équilibre de la société elle-même.* »<sup>667</sup>

---

<sup>663</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, P. 19.

<sup>664</sup> *Ibid*, P. 72.

<sup>665</sup> Mbog Bassong, *La méthode...*, P. 95.

<sup>666</sup> Jean-Marc Ela, *La plume et la pioche*, P. 59.

<sup>667</sup> *Ibid*, P. 60.

Seulement, nous voulons soulever le grand embarras qui nous habite au moment où la plupart de nos pays africains consacrent la plus grande part de leur budget à l'éducation. Pourquoi le système éducatif produit autant de déracinés et de chômeurs ? Face à cette préoccupation, on a l'impression que le système éducatif mis sur pied en Afrique depuis les indépendances jusqu'à nos jours, est un facteur de déracinement sociologique et culturel. La situation actuelle est donc critique. Elle exige la prise de conscience, tout en mettant en éveil tous les acteurs concernés dans le processus. Il faut une reconversion totale de l'enseignement, à tel enseigne qu'il réponde aux exigences d'authenticité et à la réhabilitation des valeurs culturelles africaines qui sont la base fondamentale de notre humanisme. Comme le dit le penseur : « *L'enseignement doit plonger l'enfant aux racines de son être afin de lui permettre de bâtir sur son propre fond.* »<sup>668</sup> C'est dire que nous devons forger un style d'existence en créant une stratégie de développement qui soit adaptée à nos propres conditions d'existence. Il faut l'avènement d'une conscience culturelle qui soit l'âme véritable du développement des peuples d'Afrique. C'est dire oh combien, l'Afrique en devenir doit cesser d'être une sorte de « *clown* » international en se dotant d'un système d'enseignement qui réponde à ses attentes. Depuis les lendemains des indépendances, les pays ont focalisé toute leur attention au développement économique comme un impératif majeur, voilà pourquoi, la culture africaine à laquelle l'enseignement devait conduire n'avait pas de poids. Dans cette logique, il est évident que seul un enseignement ouvert à la science et la technique soit adapté à une Afrique sous-développée. Cependant, pour le penseur

*il est impossible de susciter chez l'Africain une conscience du développement avec un enseignement dont les programmes, le contenu et les méthodes seraient importés de l'étranger. Précisément, un tel enseignement ne favorise que le déracinement sociologique et culturel et empêche l'Africain de penser les problèmes et les réalités qu'il n'a jamais vécus au cours de ses années de formation.*<sup>669</sup>

Au vu de ce qui précède, il nous semble ingénieux et audacieux de s'intéresser à l'étude des phénomènes de la réalité qui n'ont pas encore bénéficié de l'attention des chercheurs. Et même, un curieux paradoxe se dégage : comment comprendre que les traditions africaines qui recèlent les valeurs d'humanité enviées par le monde industrialisé soient en même temps la cause de la stagnation ou du retard de l'Afrique ? Et en serrant cette question de près, nous pouvons relever que la domination culturelle subie par l'Afrique a beaucoup influencé l'affirmation de l'Afrique dans la mesure où sa culture a été dénigrée au plus profond d'elle-

---

<sup>668</sup> *Ibid*, P. 93.

<sup>669</sup> *Ibid*, P. 95.

même, au profit de l'assimilation de celle étrangère. Or, avec la crise de la raison que traverse l'Occident, la problématique de la vérité est renouvelée. C'est dire que la découverte d'une vérité unique et univoque du monde, laquelle vérité serait fondatrice de la certitude, s'est fondamentalement estompée. Car, le monde à connaître n'est pas aussi simple qu'on le croirait. La méthode de la complexité vient répudier des fausses clartés et fausses certitudes. La science dans son processus d'évolution semble se nourrir d'incertitudes dans la mesure où, à peine une vérité a-t-elle vu le jour qu'elle se trouve balayée par une autre toute nouvelle qui, à son tour, sera frappée de vacuité. Pour preuve, les phénomènes paranormaux démontrent à suffisance que la science n'a pas encore tout dit, concernant la maîtrise de la nature et de l'homme. Ainsi, la méthode de la complexité va se substituer à la pensée simplifiante, au paradigme positiviste. A la raison analytique, s'ajoutera la raison analogique ; à la connaissance expérimentale, s'ajoutera la connaissance expérientielle. Du coup, tous les réductionnismes de la science positiviste issus de l'observation et de l'expérience, posées comme seuls critères de la scientificité seront battus en brèche. Comme le dit le penseur : « *En tout cas, l'exclusivisme méthodologique du positivisme ne saurait triompher de façon définitive, et le positivisme ne peut appliquer, aux faits humains et sociaux, les canons méthodologiques des sciences exactes* », canons érigés « *au rang d'exigences exclusives de tout autre type de connaissance* »<sup>670</sup>. Si la raison a une propension à exercer au-delà du factuel, la méthode expérimentale pourrait-elle rejeter l'expérientiel ? Le domaine du paranormal apparaissant encore non maîtrisable par la science positiviste, il incombe aux chercheurs et autres penseurs de notre temps de s'y pencher avec toute la rigueur, armés de méthodes appropriées. Pourquoi devrait-on refuser de se lancer sur un terrain encore en friche qui constitue à coup sûr la marque d'originalité scientifique pour tous ceux qui le découvrent pour la première fois ? Lorsqu'un fait nouveau ou problématique comme celui du paranormal apparaît à la connaissance humaine, l'invention méthodologique devient sa tâche épistémologique. Pour Emile Kenmogne

*Tout cela pose à la pensée humaine des problèmes ardues, dont le principal est celui de la méthode à suivre dans l'étude et la démystification qui s'imposent, aujourd'hui encore plus qu'hier, du phénomène de la sorcellerie. Celui-ci est comme cela est déjà mentionné, un phénomène qui relève du réel. Des penseurs de notre temps et surtout de l'espace culturel qui est celui de l'Afrique ne peuvent plus être indifférents à un tel phénomène qui constitue çà et là tantôt un problème de santé publique,*

---

<sup>670</sup> Pius Ondoua, *Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, PP. 54-55. L'auteur s'appuie là sur la pensée de Jean René Ladmiral, préface à *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, P. XXXIV.

*tantôt une énigme et un casse-tête pour les institutions judiciaires<sup>671</sup> et autres entreprises de connaissance.<sup>672</sup>*

La paranormalité, en tant que phénomène relevant du domaine de l'extraordinaire, occupe de plus en plus, une place de choix dans les multiples débats, conférences et colloques scientifiques organisés au sein des institutions universitaires. Il constitue au même titre que les autres sujets nouveaux, un centre d'intérêt qui captive les esprits, même les plus sceptiques de sa réalité. Kenmogne n'a-t-il pas raison lorsqu'il reconnaît que « *C'est en effet un trait dominant de la philosophie moderne qui ne peut pas ne pas tenir compte du fait qu'elle a en face d'elle la science, comme un miroir qui nous permet de nous voir, de saisir notre réalité, nos forces et nos limites. Aussi, la science veut-elle investir tous les domaines du connaissable.* »<sup>673</sup> Il serait donc maladroit, voire ignorant de provoquer un évitement d'un sujet aussi préoccupant que celui du paranormal, quand on sait que nombreux sont ceux-là qui en sont victimes ou perturbés par certains de ses effets. Sachant que d'éminences grises se sont déjà engagées dans cette voie pour des recherches pointues, nous saisissons l'opportunité pour traiter des sujets qui soulèvent les problèmes du terroir et des savoirs locaux en Afrique, afin qu'ils soient conceptualisés pour pouvoir offrir la possibilité d'un renouveau philosophique pour des générations présente et future. Avec Emile Kenmogne, nous reconnaissons que « *Nous avons donc cette situation poignante et dramatique qui ne peut pas ne pas préoccuper la philosophie et la recherche actuelle en Afrique.* »<sup>674</sup> Tant que l'humanité n'aura pas les solutions définitives à tous les problèmes, la réflexion philosophique et la recherche scientifique ne cesseront de se mettre en branle. L'homme a le souci de protéger la vie, éloigner les risques de maladies et d'accident et augmenter par-là, l'espérance de vie. Tous ces objectifs qu'il cherche à atteindre sont définis par la pensée et réalisés par des mécanismes scientifiques. Comme pour dire que la philosophie et la science doivent toujours conjuguer ensemble. C'est dans cette logique que Mouchili Njimom affirme que « *La réflexion philosophique de notre temps exige que nous puissions ne jamais oublier que la philosophie est d'abord et avant tout une réflexion permanente sur la condition humaine.* »<sup>675</sup> Aussi renchérit-il : « *La science est devenue le moyen le plus sûr pour la*

---

<sup>671</sup> Eric de Rosny, (dir), *Justice et sorcellerie*, Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005), Cahiers de l'UCAC, N° 8-10, 2003-2005, Presses de l'UCAC/Karthala, 2005.

<sup>672</sup> Emile Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités*, Pp. 83-84.

<sup>673</sup> *Ibid*, P. 94. Par cette reconnaissance, l'auteur nous fait comprendre qu'aucun domaine n'est *a priori* exclu du champ de la réflexion philosophique, encore moins de la recherche scientifique.

<sup>674</sup> *Ibid*, P. 115.

<sup>675</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, P. 78.

*correction des tares que comporte la nature humaine. »*<sup>676</sup> Alors, nous sommes en droit de dire avec assurance que notre continent ne décollera que lorsque tous les éléments culturels auront été examinés par la réflexion philosophique et soumis à la recherche scientifique. L'homme étant le centre d'intérêt des recherches scientifiques, il faut désormais que « *la science s'affirme comme une science humaine, science faite par des hommes pour des hommes. [...]* Cette science est « *une science ouverte* ». <sup>677</sup>

---

<sup>676</sup> *Ibid*, P. 80.

<sup>677</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, PP. 135-136.

## **CONCLUSION GENERALE**

Notre travail dont la thématique générale est **La rationalité ouverte dans la production des savoirs en Afrique à l'ère des technosciences** met en relief trois axes d'analyse sur le fonctionnement de la science. En effet, la question de la rationalité se trouve au cœur même des discussions philosophiques dans la mesure où l'on ne parvient pas à s'accorder non seulement sur sa nature, mais aussi sur son mode opératoire. Qu'on se souvienne de l'ouvrage collectif résultant des Actes du colloque international de philosophie organisé à Porto Novo au Bénin<sup>678</sup>. Parler de la rationalité ouverte, signifie, s'établir dans un système de comparaison d'avec la rationalité close. C'est aussi remettre en cause l'affirmation d'une rationalité avec toutes ses prétentions universalistes, dont les facettes ne répondent pas toujours à l'explicabilité d'un certain nombre de faits qui défient encore notre entendement. L'Afrique se présente ainsi comme un espace géographique et culturel dont certains de ses éléments culturels échappent encore au contrôle de la raison dite analytique, faculté humaine contextualisée dans une aire culturelle. C'est pourquoi elle appréhende les mêmes réalités de façon différente, selon que l'on se retrouve dans tel ou tel espace.

En situant la raison, en la contextualisant, la philosophie devient une pensée effective, c'est-à-dire, celle qui se préoccupe de la question de la saisie de « *l'exister effectif* » de l'homme. La recette à apporter dans la mondialisation n'étant que cette existence effective de l'homme, qui est sa particularité, il convient de dire que la philosophie nous plonge dans les problématiques de l'Être en général, en termes d'origine, du sens et des valeurs de la personne humaine, en vue de l'accomplissement de l'homme selon la moralité qui le situe dans un rapport à la transcendance. Le réel étant complexe, il va de soi que le sujet qui voudrait l'appréhender fasse recours à plusieurs compétences, pouvant permettre cette réalisation. C'est dire que la philosophie ne s'arrête pas à l'ouverture de la rationalité, mais elle la repense, l'enracine dans la réalité, la diversité et la complexité culturelle ou anthropologique, où l'on y décèle une reconstruction de notre temporalité qui prend en compte cette même réalité et qui intègre ensemble le déterminisme et l'indéterminisme, le possible et l'impossible. A l'intérieur de cette philosophie de la complexité, il y a une propension à une « *dénormativité* » de la raison qui, sans sombrer dans l'anarchie, interpelle la formulation d'une norme relative, plastique, c'est-à-dire, une norme anthropologique, puisqu'il importe de saisir la raison dans sa diversité et sa variabilité dans l'analyse des phénomènes. C'est dire

---

<sup>678</sup> Paulin Hountondji Jidenu, (dir), *La rationalité, une ou plurielle ?* Paris, CODESRIA, 2007.

que la frontière épistémologique n'est pas une barrière infranchissable mais un pont entre le connu et l'inconnu, entre le rationnel et l'irrationnel.

A cet effet, l'irrationnel et le paranormal n'existent plus *a priori*. Seule la cohérence du discours de la raison dialogue avec l'individu lui-même et les phénomènes est en question. La seule attitude exigée ici est l'ouverture de la rationalité, en tant que mode d'exercice de sa raison à la compréhension de tout ce qui se présente à elle. Au monophormisme épistémologique du rationalisme scientifique et scientiste succède le polymorphisme épistémologique dans le dialogue, l'interdisciplinarité et l'intercompréhension. Donc, c'est le règne du pluralisme culturel ou des identités plurielles. Seulement, « *ce pluralisme qui est une richesse, se trouve fondamentalement menacé par l'impérialisme idéologique de la pensée dominante conforme qui arrime l'univers entier à une seule culture mondiale.* »<sup>679</sup> La pression du sens, en tant qu'origine et destinée de l'homme à la fois, ne peut être effacée ou éteinte par un positivisme exacerbé. Aussi faut-il le mentionner, toute pensée philosophique est particulière, c'est-à-dire, elle est une expérience qui a vocation à l'universel.

De même, il n'y a pas de particularité culturelle qui porte en elle le monopole exclusif de l'universalisme. C'est ce qu'exprime le penseur : « *Il n'y a pas de système canonique et universel de la planète humaine. A partir des premiers principes, chacun peut bâtir une logique cohérente et valable.* »<sup>680</sup> Au lieu de prêcher un universalisme de la raison qui semble une utopie ou simplement un impérialisme, il est judicieux de faire recours à un pluralisme d'approches qui constitue à coup sûr une richesse pour l'homme. Cette prétention de la raison à l'universalité qui se veut même absolue dans l'organisation et même le développement de la science présente ladite raison avec une facette univoque où elle fonctionne dans un monolithisme qui se fonde sur une anthropologie uniangulaire. Pour changer cette donne, il faut envisager une raison dialectique qui puisse entrer en dialogue avec les autres composantes de l'homme et elle doit être capable de dialoguer même avec son « *autre* », pour ne pas fonctionner dans un monolithisme despotique et dogmatique. Alors, repenser la raison aujourd'hui consiste à la débarrasser des carcans stériles dans lesquels elle évolue, en entrevoyant une approche pluraliste qui permettrait d'enrichir l'esprit dans sa quête du sens. C'est donc dire que l'idée de méthode fixe ne peut plus être adoptée par un scientifique qui a pris conscience des différentes mutations de la science contemporaine. Car, « *La pensée*

---

<sup>679</sup> Pius Ondoua, « Raison plurielle » et humanisme de l'avenir, P. 18.

<sup>680</sup> Pierre Meinrad Hebga, « Plaidoyer pour les logiques d'Afrique noire », P. 116.

*scientifique ne limite pas son objet, à peine a-t-elle achevé une expérience particulière qu'elle cherche à la généraliser dans les domaines les plus variés* ». <sup>681</sup> La pensée scientifique ouverte se démarque de la science classique, car cette dernière est sous-tendue par la fermeture de ses principes. Dans ces dispositions, il convient pour nous de relever que la raison a intérêt à fonctionner dans une posture d'humilité, de souplesse et d'ouverture aux autres composantes du réel. C'est dans cette logique que Jürgen Habermas développe l'idée de « *Rationalité communicative* », c'est-à-dire, ce qui se passe au moment de la volonté d'écouter et de discuter avec son semblable, ceci dans le but de trouver quelques points d'accord. Cette idée de « *Rationalité communicative* » situe donc l'homme dans une disposition de dialogue. C'est également cette idée qui motive Edgar Morin à affirmer que « *La vraie rationalité est ouverte et dialogue avec le réel qui lui résiste* » <sup>682</sup>.

Dans la première partie de notre travail portant sur **Les paradigmes de la rationalité occidentale**, il a été question d'examiner les différents éléments caractéristiques de cette rationalité tels que définis par les Classiques. Et la conception anthropologique occupe une place de choix dans les différentes appréhensions de la réalité. Ici, l'homme est considéré comme un être essentiellement dualiste, composé de deux substances principales à savoir le corps et l'esprit. Cette question anthropologique est tellement capitale qu'elle détermine la conception que l'on a de la réalité. C'est dans cette logique que la rationalité sera fonction de la conception que l'on se fait de l'homme, laquelle conception humaine répond d'un ensemble de considérations culturelles. Au sujet de la rationalité occidentale, toute supputation formulée au-delà de cette conception anthropologique est qualifiée d'erronée. Car, elle doit cadrer avec les canons définis par cette rationalité. Dans cette conception dualiste du composé humain, seule la substance esprit a le pouvoir sur l'autre substance. L'esprit dans cette perspective est doté de la capacité de penser non seulement le corps et se penser lui-même. Voilà pourquoi, Platon pensait que l'âme à elle seule est une substance complète qui peut vivre indépendamment du corps. C'est donc dire que l'homme sera vu sous le prisme dualiste avec une prédominance spirituelle. Cette prédominance traduit un certain monisme qui a amené l'Occident à considérer l'homme comme un être essentiellement rationnel et les autres instances jouent le rôle de second plan quand elles ne sont pas méconnues ou dénigrées. C'est à partir de cette considération que la raison a été érigée en absolu dans la mesure où elle est

---

<sup>681</sup> Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 13 éditions, Paris, Vrin, 1986, P. 67.

<sup>682</sup> Edgar Morin, en collaboration avec Kern, *Terre Patrie*, Paris, Seuil, 1993, P. 188.

capable de conduire à la vérité. Etant la faculté pensante, elle est liée à l'âme et s'oppose de ce fait au corps. Elle est la seule voie à fournir la vérité. C'est pourquoi, la science classique qui s'appuie sur cette méthode est restée sous-tendue par la fermeture de ses principes d'investigation. Dans cette fermeture, il y a lieu de noter qu'elle débouche sur le positivisme suivant la théorie des trois états chez Auguste Comte. Le troisième état, entendu comme l'état positif ou scientifique s'appuie sur l'expérimentation et la vérification. De là est né le scientisme qui est la croyance en la toute-puissance de la science. A cette science s'est ajoutée la technique en tant que manifestation des recherches scientifiques. Et c'est la mise ensemble entre la science et la technologie que nous avons obtenu le concept de technoscience.

A partir de cette conclusion, l'on s'est installé dans un positivisme phénoméniste dans lequel la connaissance est définie à partir de l'expérience. Ce phénoménisme tel que Hume l'entrevoit, présente de multiples restrictions imposées par des principes positivistes. Pour lui, il est question de mener des recherches à la proportion de l'entendement humain. Ainsi, parler de phénoménisme consiste à hypostasier un monisme méthodologique qui est corollaire d'un monisme de l'objet d'étude. Aussi peut-on relever une restriction de l'horizon de la réalité du sujet qui se résume à l'aspect expérimental. En réduisant l'espace conceptuel à l'observation ou l'expérience, l'on érige une hypostase de l'observationnel qui peut être appréhendé comme une philosophie des faits ou des phénomènes. Pour Emmanuel Kant par exemple, la connaissance est de l'ordre phénoménal puisque les « *Noumènes* » ne sont pas accessibles par la raison. C'est dans cette logique qu'il constate une crise de la métaphysique malgré que la nécessité de philosopher s'impose. Il critique aussi le saut vers le méta-phénoménal ou l'inconditionné qu'il appelle « *illusion transcendantale* ».

Cependant, du moment où cette « *illusion* » s'avère naturelle, la raison humaine ne saurait l'éviter. Il est à noter que Kant a critiqué l'argument ontologique et l'argument cosmologique. Car, « *la raison pure* », dans ses pensées, conçoit un être absolu dont la réalité reste subjective, mais il se trouve que cette réalité subjective ne saurait être démontrée de façon expérimentale. Du coup, l'on se demande s'il est possible d'opposer à l'argument ontologique une critique positiviste. Face à cette préoccupation, le positivisme se présente comme un instrument qui se trouve limité. Car, avec le positivisme comtien et même le phénoménisme humien, il est impossible de savoir toutes les profondeurs de l'Être ainsi que celle de la transcendance. Les deux perspectives d'analyse se présentent dans l'exclusivisme méthodologique qui ne pourrait pas s'appliquer à tous les faits sociaux et humains. L'homme

ne se résume pas à l'être expérimental, mais il est aussi expérimentiel. Seulement, comme le démontre Pius Ondoua, les différentes hypothèques des divers positivismes à travers le monisme de l'objet ainsi que l'exclusivisme méthodologique ont érigé le modèle positiviste de la science, en modèle absolu pour toute science possible. Tout ceci constitue ce que Pierre Meinrad Hebga appelle dans l'ouvrage de Pius Ondoua « *l'occultation du caractère idéologique des positivismes, l'auto-affirmation des positivismes comme absolu de la philosophie, l'évacuation de la question du sens et de tout saut libre vers l'inconditionné, enfin, l'occultation des dérives humaines de la rationalité.* »<sup>683</sup>

Avec le positivisme, l'ontologie, comme science de l'être en tant qu'être se retrouve bannie de la sphère philosophique, à cause de toutes ces hypothèques, lesquelles expriment un réductionnisme qui serait irrecevable. C'est dans ce sens que le préfacier de l'ouvrage sus-cité de Pius Ondoua pense que l'auteur n'est pas en contradiction lorsqu'il laisse entendre que « *la rationalité exclusiviste devient irrationalité.* »<sup>684</sup> C'est là toute la pertinence accordée à la notion de « *raison plurielle* » qui vient battre en brèche l'ancienne conception qui assimilait la raison à une sorte d'être divin ou suprême et qui serait l'apanage du monde occidental à contempler ou à se conformer par tous les peuples, sous peine d'être classés hors de « *l'Universel* », lui-même en construction permanente. C'est donc dire qu'il n'y a pas de justification pertinente dans la réduction de toute la philosophie à la seule dimension matérielle, occultant par-là, l'aspect spirituel qui, pourtant porte toute la charge des déterminations que l'on retrouve à tous les êtres.

Or, nous savons que la question de l'être demeure un volet très important de la recherche philosophique. Car, elle est à la base de toute réflexion et pose le problème de l'être et ses attributs essentiels. C'est pourquoi, elle traverse toute la philosophie dans la mesure où elle est initiale ou initiatique à toute autre réflexion. Et à cet effet, Pierre Aubenque, s'appuyant sur la pensée d'Alembert nous fait comprendre que « *les êtres tant spirituels que matériels, ayant quelques propriétés générales comme l'existence, la possibilité, la durée, l'examen de ces propriétés forme d'abord cette branche de la philosophie dont toutes les*

---

<sup>683</sup> Pierre Meinrad Hebga, dans la préface de l'ouvrage de Pius Ondoua, *Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, P. 9.

<sup>684</sup> *Ibid*, P. 12.

*autres empruntent en partie leurs principes ; on la nomme l'ontologie, ou science de l'être, ou métaphysique générale »<sup>685</sup>.*

La posture adoptée par le positivisme idéologique qui se réduit à la seule dimension expérimentale, exclusivement matérielle a pour objectif de liquider la philosophie, puisqu'il liquide la métaphysique qui est davantage expérientielle ou spirituelle. C'est tout le sens à accorder à la théorie des trois états d'Auguste Comte où l'émergence de l'état positif intervient à suite du double dépassement des deux premiers états, à savoir : « *l'état théologique* » et « *l'état métaphysique* ». Et il est clair que « *l'état positif* » nous situe dans le seul cadre de la phénoménalité empirique. Il fait donc intervenir la technique en tant que mise en pratique des découvertes scientifiques. Dans ce processus, « *l'état positif* » apparaît comme le stade mature qui parvient à faire sortir l'esprit humain de l'enfance théologico-métaphysique. Tout est fait comme si la raison n'a pas de possibilité de formuler quelques interrogations théologiques ou métaphysiques au-delà de l'observationnel. Alors, pourrait-on se demander si les états théologique et métaphysique sont *a priori* irrationnels « *sus generis* » ? L'hypostase du seul cadre observationnel par la raison mécaniste n'est-elle pas une sorte de mutilation de l'être humain quand on sait très bien que ce dernier se présente dans son articulation complexe ?

La technoscience dans son déploiement se traduit comme une excroissance du positivisme qui n'admet que l'affirmation d'une linéarité déductive de la réalité. Cette réduction de la réalité à la seule expression empirique traduit un dogmatisme méthodologique faisant de la vérification et l'expérimentation les seules valables pour parvenir à la vérité. Alors, l'on se demande si la réalité non perçue par l'observation empirique ne peut pas être objet de connaissance. Lorsqu'on s'est posé cette question, il saute une évidence à nos yeux que la connaissance ne saurait se limiter à la seule observation. C'est ignorer la grande partie de la réalité qui ne se soumet pas à la perception physique. D'où le grand intérêt accordé à la dimension expérientielle. Même René Descartes, dans l'affirmation de la certitude de la physique reconnaît la métaphysique comme étant première et initiatique, en tant que connaissance de Dieu et de soi. Il reconnaît que Dieu est l'Être qui a permis à l'homme de faire usage de la raison. C'est pourquoi, il parle de l'innéité des idées qui sont pensées par

---

<sup>685</sup> D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, cité par Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F, 1972, P. 714. Il faut noter que dans l'étude analytique de l'être en tant qu'elle, la connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, au-delà de toutes leurs apparences, nous fait découvrir la notion de substance en tant que substrat qui reste permanente par-delà les apparences changeantes.

notre entendement. En convoquant ses *Méditations Métaphysiques*<sup>686</sup>, précisément dans la troisième, l'auteur reconnaît qu'il possède l'idée de perfection alors qu'il est un être imparfait en soi. Donc, il n'est pas l'auteur de son propre être. Du moment où l'on affirme l'innéité des idées en l'homme, il y a valorisation et même survalorisation de la fonction réfléchissante de l'homme qui ne devrait pas uniquement se cloîtrer dans les seuls carcans de l'empirisme. On se résoudrait à ne jamais démasquer toute la complexité du Réel qui ne s'observe pas au travers de l'expérience.

Dans la deuxième partie du travail consistant à présenter un **Plaidoyer pour un nouveau paradigme de la rationalité**, il faut noter que l'Occident a déployé une rationalité purement positiviste sur laquelle il a adossé son développement technoscientifique. Et l'Afrique, apparaissant comme la terre de curiosités des innovations technoscientifiques pour participer à son émergence économique, doit faire preuve de sagesse, une sagesse du présent et de l'avenir qui doit être une « *foi en l'homme* » dans la quête du sens. Ce continent fait face à tous les maux et son enfermement dans la positivité prescrite de façon méthodologique par le positivisme ne saurait lui permettre d'atteindre tous les objectifs du développement escompté. Voilà pourquoi, Jean-Marc Ela affirme

*on voit s'imposer un type de savoir qui fait l'économie de la culture et de l'humanité de l'être humain. Car si la marchandisation de la science doit investir tout le champ de la rationalité au moment où les questions de vie et de mort n'ont plus d'importance compte tenu de la rupture entre science, art, éthique, religion et philosophie, on peut se demander si le modèle de la science qui triomphe ne conduit pas au suicide. [...] La tentative d'imposer des règles universelles empêche l'émergence des regards pluriels dans le monde de la connaissance.*<sup>687</sup>

L'Afrique doit s'ouvrir à la pluralité des approches pour analyser tous les aspects de sa culture. Elle doit s'inspirer de la crise des sciences opérée en Occident qui a amené l'homme à éprouver le réel besoin de réinventer la rationalité ; il s'agit pour elle d'une autre intelligibilité dans la saisie du Réel. C'est dire que la révolution scientifique à effectuer pour nos temps présents s'opère au niveau des paradigmes. Dans ce changement de paradigmes se vit « *une civilisation de l'idée* ». Cette « *civilisation de l'idée* » met sur pied une transdisciplinarité qui, d'après Edgar Morin est « *un champ de communications entre la sphère scientifique et les*

---

<sup>686</sup> A partir de cet instant, l'auteur nous permet de comprendre que cette idée de perfection proviendrait d'un être suprême qui serait lui-même parfait.

<sup>687</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, P. 130.

*sphères épistémologique, philosophique et éthique jusqu'à présent disjointes.* »<sup>688</sup> L'on se retrouve là en plein dans un ensemble d'interchangeabilité ou d'interscience qui vient relever les limites d'un système de connaissance qui ne cherche à connaître le monde qu'à partir des laboratoires. Et Jean-Marc Ela de penser que « *Dans cet esprit, le besoin se fait sentir de décloisonner les sciences, de les ouvrir à la diversité et à l'articulation des voies d'analyse et de découverte [...] Car, la science qui se comporte comme si elle était seule, à l'exclusion de tout autre savoir et de toute référence au monde de la vie, n'est pas tout le logos et le logos n'est pas tout l'être humain.* »<sup>689</sup> Reconnaissant que l'homme ne se résume pas à son aspect rationnel, nous avons là une preuve palpable qu'il ne saurait tout connaître ou maîtriser. Car beaucoup de phénomènes échappent encore à son contrôle. Tous ces phénomènes qui défient notre entendement nécessitent une interdisciplinarité dans leur analyse. C'est pourquoi, Edgar Morin pense que « *Pour qu'il y ait véritable interdisciplinarité, il faut des disciplines articulées et ouvertes sur les phénomènes complexes.* »<sup>690</sup> Ces phénomènes qui n'ont pas encore été analysés de fond en comble, par une science réductrice, au travers de son objet et sa méthode, interpellent les chercheurs et autres penseurs à ouvrir de nouveaux champs d'interprétation et d'analyse pour une meilleure saisie de la totalité du Réel. C'est pourquoi, nous nous alignons dans le même sillage d'Ilya Prigogine et d'Isabelle Stengers pour reconnaître et affirmer « *le caractère foncièrement ouvert de la science* »<sup>691</sup>. Si la science est ouverte, la rationalité qui la sous-tend est elle-même ouverte.

La troisième partie de notre recherche portant sur **La rationalité africaine et la complexité du Réel** est une invite, mieux une urgence pour le continent africain à faire montre de scientificité dans l'expression de son affirmation. Depuis l'époque coloniale, à travers des thèses impérialistes et racistes, le monde noir et principalement, celui de l'Afrique a toujours été taxé de peuple anhistorique, n'ayant rien produit dans l'histoire et disposant d' « *une mentalité prélogique* ». Seulement, une analyse profonde et minutieuse de la culture africaine nous permet de comprendre qu'elle regorge beaucoup d'éléments capables de lui permettre de se déterminer. Malheureusement, l'on occulte souvent de reconnaître que depuis sa rencontre avec le monde occidental, l'Afrique continue jusqu'à nos jours de ployer sous le joug d'un système de soumission et de domination par des forces, tant endogène qu'exogène.

---

<sup>688</sup> Edgar Morin, *La méthode IV. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991, P. 249.

<sup>689</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique...*, P. 133.

<sup>690</sup> Edgar Morin, *Le paradigme perdu*, P. 227.

<sup>691</sup> Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphoses de la science*, Paris, Gallimard, 1986, P. 38

Voilà pourquoi, si l'Afrique veut résolument changer la donne, elle n'a qu'à prôner une révolution totale dans tous les aspects de la vie. Elle doit adosser cette révolution sur l'éducation des masses qui est le socle sûr pour un réel décollage. Et pour y parvenir, il lui faut opérer une véritable « *révolution copernicienne* », en changeant de paradigme dans l'expression de sa rationalité. Celle-ci ne pourrait plus évoluer dans un système d'enfermement, mais plutôt dans une posture d'ouverture. En faisant le bilan dans sa marche historique et s'inspirant des éléments positifs par lesquels les autres parties du monde ont su asseoir leur développement, l'Afrique a la possibilité de renverser sa situation actuelle par laquelle elle est taxée de tous les maux. Les multiples valeurs culturelles dont elle dispose, constituent un atout majeur pour sa détermination. Généralement considérée comme « *berceau de l'humanité* », l'Égypte comme terre africaine doit toujours constituer la source d'inspiration de toutes les intelligences pour marquer l'histoire.

Dans la pensée égyptienne, l'ordre initiatique renvoyait à la fois, à la connaissance des vérités scientifiques expérimentables, et aux vérités occultes et invisibles qui relèvent de l'ordre expérientiel. Voilà pourquoi, la philosophie africaine doit prendre en compte toute l'histoire de l'Afrique depuis l'Égypte pharaonique. Il se retrouve que la culture négro-africaine rejoint celle égyptienne dans beaucoup d'aspects. Il convient aussi de relever avec Emile Kenmogne que « *La recherche et la production philosophiques en Afrique connaissent depuis le dernier quart du XXème siècle une évolution considérable.* »<sup>692</sup> Il est question de faire avancer le monde par des productions scientifiques, véritable levier du développement. Et pour innover, les penseurs africains doivent cesser d'être de simples « *glossateurs* » de la science et de la pensée occidentale. Mais, ils doivent se pencher sur des domaines non-encore explorés par cette science. Reconnaissant que le monde évolue dans un système de la pluralité culturelle, il y va de soi que la rationalité qui sous-tend chaque culture est aussi plurielle, et partant particulière ou locale. Car, chaque peuple a sa vision du monde qui n'est pas uniformisée. Et on le voit, la pensée africaine, dans son élan d'exprimer la réalité, fait recours à plusieurs compétences pour pouvoir saisir le Réel dans toutes sa complexité. Donc, l'Africain a grand intérêt à étudier sa culture qui a longtemps été absorbée par la culture dominante d'Occident. Cette culture a connu le triomphe de la rationalité technoscientifique, laquelle rationalité s'exprime dans la limitation instrumentale de la rationalité. Ici, le sujet humain constitue le véhicule principal de la raison qui ordonne et maîtrise la nature. Par elle,

---

<sup>692</sup> Emile Kenmogne, *Op. Cit.*, quatrième de couverture.

l'homme occidental a exprimé toute sa foi dans le progrès réalisé par des technosciences. C'est dans cette perspective que Pius Ondoua pense que

*Cette articulation raison/puissance implique donc : (1) l'émergence d'une nouvelle rationalité – (2) une interdétermination dialectique entre la recherche scientifique et technique et la production industrielle – (3) la croissance techno-économique ininterrompue – (4) le développement exponentiel de la connaissance du réel et de la maîtrise sur le réel – (5) le vertige du succès.*<sup>693</sup>

S'il est vrai que par cette linéarité, l'Occident s'est imposée dans le monde, il est tout aussi pertinent de dire que le développement de l'Afrique ne doit plus être entrevu de manière extravertie, dans le cadre d'une reproduction mimétique du modèle dominant libéral. Il lui revient de forger un modèle de développement qui tienne compte de ses réalités. L'Afrique doit retrouver une bonne base pour s'affirmer dans le domaine scientifique. Malgré la forte répression et la longue exploitation dont l'Afrique fait face, un fond culturel est demeuré pour animer sa joie de vivre. Ainsi, promouvoir le développement de la science en Afrique revêt un intérêt capital et un défi véritable pour son émergence.

Cependant, même si le développement technoscientifique est une nécessité pour la société africaine, il est tout aussi important de s'interroger sur ses conditions d'effectuation, puisque la science elle-même suggère une méthode ou une méthodologie qui réfléchit sur l'éthique. Par cette réflexion éthique, il est question de s'interroger sur les potentiels risques auxquels l'humanité s'expose. C'est dans ce sens que la philosophie est interpellée au premier plan pour mener des réflexions dans le but de mettre l'homme au centre des pratiques technologiques. C'est ce que martèle Mouchili lorsqu'il affirme que « *La philosophie veut proposer une réflexion qui démontre qu'il y a une nécessité de préserver le sens originel de l'homme.* »<sup>694</sup> Pour lui, renchérit-il : « *Il est question de savoir comment faire de notre puissance technoscientifique pour qu'elle soit perçue comme un instrument essentiellement consacré à la gestion avisée de l'environnement et partant, de la survie quotidienne et du futur de l'humanité.* »<sup>695</sup> La philosophie doit penser un humanisme, non pas pour tout ramener à l'homme, mais pour permettre à la nature de ne pas disparaître sous les effets technoscientifiques. Il s'agit de rétablir une sorte de justice dans la relation que l'homme entretient avec la nature. Avec certains désastres naturels enregistrés de par le monde, on a l'impression que la nature se venge sur l'homme. L'homme appartient à la nature et de ce fait,

---

<sup>693</sup> Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »*, P. 30.

<sup>694</sup> Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, P. 93.

<sup>695</sup> *Ibid.*, P. 92

il n'est pas logique que son action soit dévastatrice de cette nature par laquelle, il est appelé à trouver son bonheur. Et pour notre auteur : « *La technoscience, en ce sens, élabore des conditions d'une humanisation de l'existence et du cadre existentiel.* »<sup>696</sup> Cette pensée nous replonge au cœur même de la pensée originelle, c'est-à-dire, celle qui place l'homme au centre du monde, non pas pour l'asservir, mais pour le servir. Il convient à cet effet de rappeler que les mœurs reposent sur le respect de la dignité de la personne. Voilà pourquoi, la tradition africaine y va dans un sens indéracinable d'humanité, du respect de la nature, de la vie. Il y a une sacralisation de la vie. Et pour y parvenir, il prend appui sur la solidarité qui est pour Njoh Mouellé une « *valeur traditionnelle universelle* »<sup>697</sup>. Le développement de la richesse humaine que le penseur appelle de tous ses vœux est la manifestation d'une humanité nouvelle, entièrement régénérée autour de la valeur transcendante vers l'excellence. L'Afrique a besoin aujourd'hui d'une bonne base pour retrouver sa sérénité dans tous les domaines et sur tous les plans. La philosophie africaine doit donc se présenter comme une perspective qui n'est plus ignorée dont le devoir de reconnaissance permettrait de la découvrir comme un miroir pour une propédeutique d'une Afrique future. Il s'agit comme l'affirme Manga Bihina de « *la tentative de découverte d'une manière particulière de la philosophie* »<sup>698</sup>, c'est-à-dire, d'un essai ou d'un discours rationnel portant sur ce qui, auparavant, avait été rejeté dans le domaine de l'irrationnel.

---

<sup>696</sup> *Ibid*, P. 82.

<sup>697</sup> Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 117.

<sup>698</sup> Antoine Manga Bihina, « L'intuition, ou de la spécificité de la philosophie négro-africaine », in *Les Cahiers du département de philosophie*, Yaoundé, Clé, 1978, P.36.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1-Ouvrages

**ABOUNA, Paul**, *La naissance, l'histoire et le développement de la culture. Pré-culture, culture et post-culture*, Paris, L'Harmattan, 2014.

**ALLEGRE, Claude**, *Dieu face à la science*, Paris, Fayard, 1997.

**ALTHUSSER, Louis**, *Avertissement au capital*, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

**AMIN, Samir**, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986.

#### **AMOUGOU, Jean Bertrand**

1-*Réflexions sur la rationalité, T.1, Variations culturelles d'un thème chez Pierre Meinrad Hebga*, Paris, L'Harmattan, 2016 a.

2-*Réflexions sur la rationalité, T.2, Sciences (a)normales et problèmes de méthodes(s). Regards constellés : P.M. Hebga, T. de Chardin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers*, Paris, L'Harmattan, 2016 b.

**ANSDRESKI**, *Les sciences sociales, sorcellerie des temps modernes ?* Paris, P.U.F, 1975.

#### **ARISTOTE**

1-*De l'âme*, Paris, Les belles Lettres, 1966.

2-*La métaphysique*, III, Paris, Vrin, 1981.

**AUBENQUE, Pierre**, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F, 1972.

#### **AYISSI, Lucien**

1-*Le phénoménisme humien comme prolégomènes à la philosophie transcendantale de Kant*, Yaoundé, P.U.Y, 2003.

2-*Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, Paris, L'Harmattan, 2011.

#### **BACHELARD, Gaston**

1-(1934) *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, P.U.F, 1992.

2-(1938) *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 13<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1986.

3-(1940) *La philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF « Quadrige », 3<sup>e</sup> édition, 1988.

4-(1949) *Le rationalisme appliqué*, 6<sup>e</sup> édition, Paris, P.U.F, 1986.

**BAHOKEN, Jean-Calvin**, *Universalité de la pensée philosophique africaine : L'apport de l'Égypte*, Paris, Présence Africaine, 1989

**BASTIDE, Georges**, *Méditations pour une éthique de la personne*, Paris, P.U.F, 1954.

**BAUDRILLARD, Jean**, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1979.

**BEAUME, Jean**, *La technologie*, Paris, P.U.F, 1972.

**BENOT, Yves**, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspéro, 1972.

**BENOIST, Jean Marie**, *La tyrannie du logos*, Paris, Minuit, 1975.

**BERGERON, Richard**, *L'anti-développement : le prix du libéralisme*, Paris, L'Harmattan, 1997.

**BERGSON, Henri**

1-*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1932.

2-*L'énergie spirituelle*, Paris, P.U.F, 162<sup>ème</sup> édition, 1985.

3-(1934), *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F, 2009.

**BIDJA AVA, Rachel**, *La méthode philosophique. Objet et techniques de la philosophie*, Presses Universitaires d'Afrique, 2001.

**BLAU, Thomas**, *William James, sa théorie de la connaissance et de la vérité*, Jouve, 1933.

**BLAISE, Pascal**, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1934.

**BOA THIEMELE, Ramsès**, *La sorcellerie n'existe pas*, Abidjan, Editions du CERAP, 2010.

**BOURGEOIS**, *La pensée politique de Hegel*, Paris, P.U.F, 1969.

**BOUVERESSE, Jacques**, *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit, 1984.

**BRETON, Stanislas**, *Approche phénoménologique de l'idée d'être*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1959.

**BROGLIE, Louis, (de)**, *Certitudes et incertitudes de la science*, Paris, Albin Michel, 1966.

**BROWN, Lester**, *L'état de la planète, un monde en danger*, Paris, Nouveaux horizons, 1989.

**CANGUILHEM, Georges**, *Le normal et le pathologique*, (1945), Paris, P.U.F, 12<sup>e</sup> édition, « Quadrige », 2013.

**CAPRA, Fritjof**, *Le TAO de la physique*, Paris, Nouvelle édition complétée Sand, 1985.

**CHARDIN, Teilhard Pierre de**, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1970.

**CHAULAT**, *Sciences sociales et ménagement : plaidoyer pour une anthropologie générale*, Québec, Presses Universitaires de Laval/Paris, édition Eska, 1998.

**CHATELET, François**, *L'histoire de la raison*, Paris, Seuil, 1992.

**CHATUE, Jacques,**

1-*Epistémologie et transculturalité. Le paradigme de Lupasco*, T.1, Paris, L'Harmattan, 2010

a

2-*Epistémologie et transculturalité. Le paradigme de Canguilhem*, T.2, Paris, L'Harmattan, 2010 b.

3-*L'épistémologie d'Emile Meyerson. Eléments pour une réception politiste africaine*, Paris, L'Harmattan, 2012.

**CHEIKH ANTA, Diop,**

1-*Antériorité des civilisations nègres : mythes ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaine, 1967.

2-*Nations nègres et culture*, T.1, Paris, Présence Africaine, 1976.

3-*Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981.

4-*L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1987.

**CHINDJI KOULEU, Ferdinand,** *Le négro-africain et l'innovation*, Yaoundé, Le Flambeau, 1982.

**CLAIR, André,** *Ethique et humanisme. Essai sur la modernité*, Paris, Cerf, 1989.

**COOMBS, Philip,** *La crise mondiale de l'éducation, analyse du système*, Paris, P.U.F, 1968.

**DAKOURI, Gadou,** *La sorcellerie. Une réalité vivante en Afrique*, Abidjan, éditions du CERAP, 2011.

**DECORTE,** *L'intelligence en péril de mort*, Montrouge, Ets Dalex, 1968.

**DEHEUVELS, Paul,** *La recherche scientifique*, Paris, P.U.F, Que sais-je ?, 1990

**DELACAMPAGNE,** *Philosopher : les interrogations contemporaines*, Paris, Fayard, 1980.

**DESCARTES, René**

1-*Quatre réponses des œuvres et Lettres*, Edition du 4<sup>ème</sup> trimestre, Paris, Gallimard, 1978.

2-*Méditations Métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

3-*Discours de la méthode*, Paris, Nathan, 1981.

**DESANTI,** *La philosophie silencieuse*, Paris, Seuil, 1975.

**DIAGNE, Pathé,** *L'europhilosophie face à la pensée du Négro-africain, suivi de Thèses sur épistémologie du réel et problématique néo-pharaonique*, Dakar, Edition Sankoré, 1981.

**DIAKITE, Sidiki**

1-*Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985.

2-*Technocratie et question africaine de développement. Rationalité technique et stratégies collectives*, Abidjan, Strateca Diffusion, 1994.

**DIKA-AKWA NYA BONAMBELA, Prince**, *Problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaines*, Yaoundé, Clé, 1982.

**DUFRENNE, Michel**, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968.

**DUMONT, René**, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.

**DURAND**, *L'imaginaire*, Paris, Hatier, 1994.

**EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, *La dialectique de la raison et de la foi. Hommage à Pierre Meinrad Hebga*, (dir), Yaoundé, éditions du Terroir, 2007.

**EDEM KODJO**, *Et demain l'Afrique*, Paris, Slak, 1986.

**ELA, Jean-Marc**,

1-*L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982.

2-*Quand l'Etat pénètre en brousse. Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala, 1990.

3-*Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2000.

4-*L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006.

5-*Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, Livre II, Paris, L'Harmattan, 2007.

6-*La recherche africaine face au défi de l'excellence*, Livre III, Paris, L'Harmattan, 2007.

7-*Recherche scientifique et crise de la rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2007.

8-*Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'EN-BAS »*, Paris, L'Harmattan, 2008.

9-*La plume et la pioche*, Yaoundé, Clé, 2011.

**ERMAN, Adolf**, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1986.

**ERNY, Pierre**, *L'homme divers et un. Positions en anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

**ETOUNGA MANGUELE, Daniel**, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Paris, Nouvelles du Sud, 1990.

**FERKISS, Victor**, *L'homme technologique*, Paris, Nouveaux horizons, 1977.

**FERRY, Luc**, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris, Bernard Grasset, 2002.

*Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Plon, 2006.

**FEYERABEND, Paul**

1-*Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1975.

2-*Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1987.

3-*Une connaissance sans fondement*, Paris, Dianoia, 1999.

**FOLSCHEID, Dominique**, *Les grandes philosophies*, Q.S.J. ?, Paris, P.U.F, 1988.

**FORTIN**, *Comprendre la complexité. Introduction à la Méthode d'Edgar Morin*, Paris, L'Harmattan, 2001.

**FOULQUIE, Paul**, *Traité de philosophie métaphysique III*, Paris, édition de l'école, 1951.

**FOURASTIE, Jean**, *Les conditions de l'esprit scientifique*, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1966.

**FOUREZ**, *Les constructions des sciences*, Paris, Universitaires, 1988.

**FUKUYAMA, Francis**, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.

**GADAMER, Hans-Georg**, *La philosophie de la santé*, Paris, Grasset, 1998.

**GRENET**, *L'ontologie*, 11<sup>ème</sup> édition, Paris, Beauchesne, 1959.

**GUENON**, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946.

**GUILLEBAUD, Jean**, *La refondation du monde*, Paris, Seuil, 1999.

**GUSDORF, Georges**

1-*Traité de métaphysique*, Paris, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1953.

2-*Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967.

**HABERMAS, Jürgen**

1-*La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973.

2-*Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.

3-*Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978.

4-*Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, T.1, Paris, Fayard, 1987.

**HARTY, Christine**, *La science devant l'inconnu*, Paris, Du Rocher, 1983.

**HAZOUME, Alain**, *Afrique, un avenir en sursis*, Paris, L'Harmattan, 1988.

**HEBGA, Pierre Meinrad**

1-*Sorcellerie. Chimère dangereuse ?* Abidjan, INADES, 1979.

2-*Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982.

3-*Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Strasbourg, Karthala, 1995.

4-*La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

**HEGEL, Friedrich**(1807), *Principes de la philosophie du droit*, 12<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1987.

**HEIDEGGER, Martin**, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

**HERSCH, Jeanne**, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1993.

**HOTTOIS, Gilbert**

1-*Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles-Montréal, De Boeck-Erpi, 1990.

2-*Penser la logique. Une introduction théorique et philosophique à la logique moderne*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994.

3-*Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, Paris, Champ Vallon, 1996.

4-*Essai de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.

**HOUNTONDI JIDENU, Paulin**

1-*Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976.

2-*Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, (Sld), Dakar, CODESRIA, 1994.

3-*L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Presses de l'Imprimerie Minute, 2003.

**HUSSERL, Edmund**, *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, 1976.

**IBAL, Bernard**, *Le XXIe siècle en panne d'humanisme. Le temps de la spiritualité sociale*, Paris, Bayard, 2002.

**IVAN VAN, Sertima**, *Ils y étaient avant Christophe Colomb*, Paris, Flammarion, 1981.

**JACQUARD, Albert**, *Au péril de la science. Interrogations d'un généticien*, Paris, Seuil, 1982.

**JACQUES**, *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les textes des pyramides*, Paris, Grasset, 1998.

**JALEE, Pierre**, *L'impérialisme en 1970*, Paris, Petite collection, Maspéro, 1973.

**JANHEIMZ, Jean**, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, Paris, Seuil, 1961.

**JANICAUD, Dominique**

1-*La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

2-*A nouveau la philosophie*, Paris, Albin Michel, 1991.

**JONAS, Hans**

1-*Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990.

2-*Pour une éthique du futur*, Paris, Payot et Rivages, 1998.

**KABOU, Axel**, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1996.

**KAGAME, Alexis**

1-*La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956.

2-*La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

**KAHN, Axel**, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, NIL Editions, Paris, NIL Editions, 2000.

**KANT, Emmanuel**, *Logique*, traduction de Guilleruit, Paris, Vrin, 1970.

**KARAMOKO, Théba**, *Technique et rationalité chez Horkeimer. Esquisse d'une éthique du développement*, Québec, Les éditions Différence Pérenne, 2015.

**KENMOGNE, Emile**

1-*Philosophie et problématique du développement*, Paris, L'Harmattan, 2010.

2-*Ebénézer Njoh Mouellé. Penseur du développement et de la politique*, Yaoundé, Clé, 2014.

3-*Maladies paranormales et rationalités. Contribution à l'épistémologie de la santé*, Paris, L'Harmattan, 2016.

**KITI, Paul Christian**, *Du paranormal au malaise multidimensionnel de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

**KI-ZERBO, Joseph**

1-*Le monde africain noir*, Paris, Hatier, 1972.

2-*A quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Paris, Edition de l'Aube, 2003.

3-*Regard sur la société africaine*, Dakar, Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2009.

**KUHN, Thomas**, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

**LADO, Ludovic**

1-*Le pluralisme médical en Afrique. Hommage à Eric de Rosny*, Paris/Yaoundé, PUCAC/Karthala, 2010.

2-*Le pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, PUCAC, 2013.

**LADRIERE, Jean**, *Les enjeux de la rationalité : le défi de la science au futur*, Paris, Aubier, 1977.

**LALANDE, André**, *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1963.

**LATOCHE, Serge**, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 2005.

**LATOUR, Bruno**, *Le métier de chercheur, regard d'un anthropologue*, Paris, INRA, 1995.

**LEVY-LEBLOND, Jean-Marc**, *L'esprit de sel. Science, Culture, Politique*, Paris, Seuil, 1984.

**LOUIS-VINCENT THOMAS**, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1980.

**LYOTARD, Jean-François**, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

**MALANDA, Dem**, *La mentalité africaine et l'avenir de la science*, Kisangani, Du BASE, 1977.

**MALOLO DISSAKE, Emmanuel**, *Feyerabend, Epistémologie, Anarchisme et société libre*, Paris, P.U.F, 2001.

**MAMOUSSE, Diagne**, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris/Dakar, Karthala/Ifan, 2006.

**MANIRAGABA, Balisbutsa**, *Eléments de monographie africaine*, Libreville, édition du GRSHS, 2003.

**MARCUSE, Herbert**

1-*Raison et révolution*, Paris, Minuit, 1968.

2-*L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968.

**MARECHAL**, *Science et imaginaire*, Paris, Albin Michel, 1944.

**MASPERO, Gaston**, *Histoire des peuples de l'Orient*, Paris, Hachette, 1904.

**MBITI, John**, *Religion et philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, 1972.

**MBOG BASSONG**

1-*La méthode de la philosophie africaine. De l'expression de la pensée complexe en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2007.

2-*Sociologie africaine. Paradigme, valeur et communication*, Paris, L'Harmattan, 2011.

3-*Les fondements de la philosophie africaine*, Québec, Kiyikaat, 2014.

**MBONDJI EDJENGUELE**, *Les cultures de développement en Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1988.

**MEISTER**, *L'Afrique Noire peut-elle partir ?* Paris, Seuil, 1966.

**MENDES, Candido**, *Le mythe du développement*, Paris, Seuil, 1977.

**MENU, Bernadette**, *Egypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Egypte*, Paris, L'Harmattan, 2004.

**MEYOMO, Ernest**, *Les bases métaphysiques de la pensée négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2010.

**MONO NDJANA, Hubert**

1-*Paradoxes*, Yaoundé, Carrefour, 1985.

2-*A la tombée du jour*, Yaoundé, Carrefour, 2002.

3-*Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009.

**MORIN, Edgar**

1-*Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965.

2-*Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

3-*La méthode I. la nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

4-*Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1982.

5-*La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

6-*Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1991.

7-*La méthode 4. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991.

8-*Terre patrie*, Paris, Seuil, 1993.

9-*La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994.

**MOUCHILI NJIMOM, Issoufou Soulé**

1-*Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012.

2-*Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique » ?* Paris, L'Harmattan, 2016.

3-*La re-centration de l'homme : Réflexions philosophiques sur la question du devenir de l'humain à l'ère des technosciences et des postulats de la laïcité*, Paris, L'Harmattan, 2017.

4-*Le pluralisme des rationalités –Etat des lieux, débats et interrogations*, Paris, L'Harmattan, 2019.

5-*Valeur, culture et science : Des considérations existentielles et des débats sur la méthode, les interactions et la diversité d'approches cognitives*, Paris, L'Harmattan, 2020.

**MVE ONDO, Bonaventure**, *A chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*, Paris, L'Harmattan, 2013.

**MVENG, Engelbert**, *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Clé, 1980.

**MUDIMBE, V.**, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

**MWAMBA MPUTU, Baudoin**, *L'Afrique face au défi de la technoscience. Histoire et enjeux*, Paris, L'Harmattan, 2013.

**N'DAW, Alassane**, *La pensée africaine. Richesses sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983.

**NDEBI BIYA, Robert**

1-*Être, pouvoir et génération. Le système Mbock chez les Basa du Sud-Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1987.

2-*L'être comme génération. Essai critique d'une ontologie d'inspiration africaine*, Strasbourg, Cérît, 1995.

3-*Essai sur l'Afrique : Religion, Etat et politique économique*, Yaoundé, P.U.Y, 2003.

4-*Sans perdre de vue...culture et techno-science, intégration africaine, philosophie égyptienne africaine*, Paris, L'Harmattan, 2005.

5-*Pierre Meinrad Hebga, philosophie et anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

**NJOH MOUELLE, Ebénézer**

1-*Jalons III. Recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Clé, 1970.

1-*De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, 3<sup>e</sup> édition, Yaoundé, Clé, 1998.

2-*La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Yaoundé, Clé, 2002.

3-*Philosophes du Cameroun*, Ouvrage collectif, Yaoundé, P.U.Y, 2006.

4-*L'idée de progrès dans la diversité des cultures*, Yaoundé, Ifrikiya, 2012.

**NKOLO FOE**

1-*Actes du Colloque National sur le Veuvage*, MINASCOF, 1988.

2-*Le sexe de l'Etat*, Yaoundé, P.U.Y, 2002.

**NKULU KABAMBA, Olivier**, *Les médecins en Afrique et la sorcellerie. Une herméneutique de leur rencontre*, Paris, L'Harmattan, 2014.

**NKRUMAH, Kwame**

1-*Le consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement*, Paris, Payot, 1964.

2-*Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, 1976.

**OBENGA, Théophile**

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

2-*Cheikh Anta Diop. Volney et le sphinx*, Paris, Présence Africaine, 1996.

**ONANA AWONO, Eric**, *Et si tu étais nègre, Nicolas ?*, Paris, L'Harmattan, 2013.

**ONDOUA OLINGA, Pius**

1-*Existence et valeurs. L'urgence de la philosophie*, T.1, Paris, L'Harmattan, 2009 a

2-*Existence et valeurs. L'irrationnelle rationalité*, T.2, Paris, L'Harmattan, 2009 b.

3-*Existence et valeurs. Avenirs pluriels*, T.3, Paris, L'Harmattan, 2009 c.

4-*La raison unique du « village planétaire ». Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010.

5-*Développement technoscientifique, défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2010.

6-*Existence et valeurs. Un développement « humain ». Réflexions éthiques et politique*, T. 4, Paris, L'Harmattan, 2011.

7-*Un monde « différent » ! Défi du présent, utopie créatrice de l'avenir*, Paris, L'Harmattan, 2018.

8-*L'avenir du technocosme : De l'expansion à l'extinction ?* Paris, L'Harmattan, 2020.

9-*La trajectoire vers l'homme-Dieu : Quelle ontologie de l'homme post-hom ?* Paris, L'Harmattan, 2020.

**OPPENHEIMER, Robert**, *La science et le bon sens*, Paris, Gallimard, 1955.

**PATRICE, Thierry**, *Chercheurs, éthiques et sociétés. L'avenir de l'avenir*, Paris, L'Harmattan, 2012.

**PICHOT, André**, *La naissance de la science : Mésopotamie, Egypte*, Paris, Gallimard, Folio essais, T.1, 1991.

**PLATON**, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 1990.

**POINCARRE, Henry**, *La valeur de la science*, Paris, Ernest-Flammarion, 1925.

**POPPER, Karl**,

1-*La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

2-*Conjectures et réfutations*, Traduction française de Michèle-Irène et Marc Delaunay, Paris, Payot, 1985.

**PORTELLA, Eduardo**, *Entre Savoirs. L'interdisciplinarité en acte : enjeux, obstacles, résultats*, Toulouse, Erès, 1992.

**POSENER, Georges**, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1988.

**PRIGOGINE, Ilya**

1-*La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1986.

2-*La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1999.

**ROSNY, Eric de**

1-*L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992.

2-*La nuit, les yeux ouverts*, Paris, Seuil, 1996.

3-*Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays duala* (1981), Paris, Plon, 1996.

4-*Justice et sorcellerie*, (dir), colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005), Cahiers de l'UCAC, n°8-10, 2003-2005, Presses de l'UCAC/Karthala, 2005.

**ROSTAND, Jean**, *Esquisse d'une théorie de la biologie*, Paris, Gallimard, 1945.

*Carnet d'un biologiste*, Paris, Stock, 1959.

**RUYER**, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964.

**SANDRA, Francello**, *Penser la sorcellerie en Afrique* (collectif), Paris, Hermann, 2015.

**SAUNERON, Serge**, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Seuil, 1962.

**SCHROYER, Trent**, *Critique de la domination. Origines et développement de la Théorie critique*, Paris, Payot, 1980.

**SENGHOR, Léopold Sédar**, *Liberté I*, Paris, Seuil, 1964.

- Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1997.
- SEVE, Lucien**, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- SAINT THOMAS, D'Aquin**, *Somme théologique*, I. A, Paris, Desclée, 1936.
- SALOMON, Jean-Jacques**, *Le destin technologique*, Edition Balland, 1992.
- SAMIR, Amin**, *La crise de l'impérialisme*, Paris, Minuit, Grands documents, 1975.
- SENGHOR, Léopold Sédar**, *Œuvre poétique*, 5<sup>ème</sup> édition, Paris, Seuil, 1990.
- SHOTTE, Jean**, *La raison éclatée. Pour une dissection de la connaissance*, Bruxelles, De Boeck, 1997.
- STEENBERGHEN, Ferdinand**, *L'ontologie*, Louvain, Cours de l'Institut Supérieur de philosophie, 1966.
- TEMPELS, Placide**, *Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.
- THONNARD, François**, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Desclé et Cie, 1946.
- TOLRA, Laburthe**, *Initiation africaine supplément de philosophie et de sociologie*, Yaoundé, Clé, 1984.
- TOWA, Marcien**
- 1-*L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.
- 2-*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, 3<sup>è</sup> édition, Yaoundé, Clé, 1981.
- 3-*Zéen*, N° 2-3-4, Yaoundé, septembre 1991-février 1992.
- TSALA MBANI, André Liboire**, *Bio-technologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007.
- TSALA TSALA, Jean Philippe**, *La psychologie telle quelle. Perspective africaine*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2006.
- THUILLIER, Pierre**, *La revanche des sorcières. L'irrationnel et la pensée scientifique*, Paris, Belin, 1997.
- TORT**, *Sciences humaines et philosophie en Afrique. La différence culturelle*, Paris, Hatier, 1978.
- TROUSSON, Patrick**, *Le recours de la science au mythe. Pour une nouvelle rationalité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- ULLMO, Jean**, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969.
- VERCOUTTER**, *Le peuplement de l'Egypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïque*, Paris, UNESCO, 1978.
- WAHL, Jean**, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1968.
- WILLIAMS, James**, *Introduction à la philosophie*, Paris, Marcel Rivière, 1926.

**YOUSOUF MBARGANE, Guissé**, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar, NEA, 1979.

**ZA'ABE, Janvier**, *Le statut épistémologique de la philosophie*, Yaoundé, P.U.Y, 2003.

**ZAKI, Laïdi**, *Malaise dans la mondialisation*, Paris, Textuel, 1997.

**ZIEGLER, Jean**

1-*Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.

2-*Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978.

## 2-Articles

**AKONO, François-Xavier**, « Le « famla » est-il rationalisable ? », in *La dialectique de la foi et de la raison. Hommage à Pierre Meinrad Hebga*, Yaoundé, Terroirs, 2007.

**ALEMBE AKUKU, Réginald**, « Tradition et modernité. Problématique du développement de l'Afrique noire selon Meinrad Hebga et Elungu Pene Elungu », in *Raison ardente*, Faculté de philosophie Saint Pierre Casinius, Kiwenzha, n°61, 2001.

**ALIOUNE, Diop**, « Pour une pédagogie africaine », in *Présence africaine*, N°55, 1965.

**AMOUGOU, Jean Bertrand**, « Existence et sens : plaidoyer pour une philosophie interculturelle et intercritique », in *Annales de la FALSH*, UYI, Vol.1, N°5, Nouvelle série, 2<sup>e</sup> semestre, 2006.

« Pierre Meinrad Hebga : un maître d'Afrique », (1928-2008), in *Quest. An African Journal of Philosophy*, Vol. XXI, N°1-2, 2007.

**AYISSI, Lucien**

1-« Le marché global et sa clôture inhumaine », in *Cahier de l'UCAC*, N°6, La mondialisation : quel humanisme ? 2001.

2-« Philosophie africaine et complexe de castration », in *Relecture critique des origines de la philosophie et ses enjeux pour l'Afrique*, (Sld de Gabriel Ndinga et Georges Ndumba), Edition Menaibuc, 2005.

3-« Essai de clarification du rapport de l'Afrique à la technoscience », in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, UYI, Vol.1, N°4, Nouvelle série, 1<sup>er</sup> semestre, P.U.Y, 2006.

**BIBEAU, Gilles**, « Déhumanisation et réhumanisation », in *Revue Anthropologie et société*, vol.27, N°3, <http://www.erudit.org/revue/as/2003/V27/n3/007926ar.html>.

**BIDJA AVA, Rachel**, « La « mondialisation » : phénomène de civilisation ou idéologie ? », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

**BRAIDOTI, Rosi**, « Des organes sans corps », in *De la parenté à l'eugénisme*, Cahier du Grif, N°36, Paris, Edition Tierce, 1987.

**CHATELET, François**, « Du mythe à la pensée rationnelle », in *Philosophie païenne du Vie siècle avant J. C au IIIe siècle après J.C*, Paris, Hachette, 1972.

**CHEIKH, Anta Diop**, « Crise de la raison et perspective d'une nouvelle épistémologie en sciences exactes », in *Revue de philosophie*, Dakar, 1985.

**DOSSOU, François**, « Ecriture et oralité dans la transmission du savoir », in *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, (Sld), Dakar, CODESRIA, 1994.

**DORTIER, Jean-François**, « Un tour d'horizon philosophique en une heure », in *Philosophies de notre temps*, Paris, Sciences humaines éditions, 2000.

**ELLUL, Jacques**, « Recherche pour une éthique dans une société technicienne », in *Ethique et technique*, Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales, Bruxelles, Edition de l'Université Libre de Bruxelles, 1983.

**FOGOU, Anatole**, « Histoire, conscience historique et devenir de l'avenir : revisiter l'historiographie diopienne », in *Fondation Maison des Sciences de l'homme*, Paris, 2014. Consulté dans <http://www.fmsh.fr>.

**FOLSCHEID, Dominique**, « L'esprit de l'anthropologie et l'anthropologie de l'esprit », in *Pierre Meinrad Hebga. Philosophie et anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

**GABAUDE, Jean-Marc**, « Pour une éthico-axiologie des droits de l'homme de l'avenir », in *Philosophie XV*, Presses Universitaires de Mirail-Toulouse, 1989.

**GOFFI**, « Ethique environnementale », in *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, Université de Boeck, 2001.

**GONSETH, Ferdinand**, « Le principe de dualité », in *Dialectica*, juin 1952.

**GRONDIN, Jean**, « Rationalité de l'agir communicationnel chez Habermas », in *CPED*, N°325, nov.1988.

**HARDING, Sandra**, « La science moderne est-elle une ethnoscience ? », in *Les sciences au Sud. Etat des lieux*, Vol. 6, collection des sciences hors d'Occident au XXe s, Paris, Orstom éditions, 1996.

**HEBGA, Pierre Meinrad**  
1-« Plaidoyer pour les logiques d'Afrique noire », in *Recherches et débats*, Paris, Fayard, 1958.

2-« Eloge de l' « ethnophilosophie », Paris, *Présence Africaine*, N°123, 1982.

3-« Contenus linguistiques et universalité », in *Colloque de philosophie de l'UCAC*, Yaoundé, 2004.

4-« Pour une rationalité ouverte. Universalisation des particularités culturelles », in *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007.

**HOUEDAKO, Coovi**, « Rationalité universelle et rationalité africaine », in *La rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIA, 2007.

**HOTTOIS, Gilbert**

1-« Philosophie des sciences/ et ou philosophie de la technique », in *Sciences et philosophies, Annales de l'Institut de philosophie et de Sciences morales*, Université de Bruxelles, 1986.

2-« Le progrès. De la temporalité historico-anthropo-théologique et symbolique à la temporalité technoscientifique et évolutionniste », in *Laval théologique et philosophique*, 1990.

**HOUNTONDI JIDENU, Paulin**

1-« Approches de la pensée africaine », in *Actes du colloque de philosophie de l'ENS*, Yaoundé, St Paul, 1983.

2-« Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », in *Cultures Sud*, N° thématique, avril-juin 2001.

**JANICAUD, Dominique**, « L'autocritique de la raison dialectique et dénégation », in *Herméneutique et ontologie, mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Albin Michel, 1991.

**KENMOGNE, Emile**

1-« Mysticisme et connaissance : le moment de l'Evolution créatrice », in *Annales Bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, P.U.F, 2008.

2-« Contribution à l'extension de la problématique bioéthique à l'ère de la mondialisation », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

3-« Composés humains et perspectives thérapeutique. A propos de l'anthropologie « africaine » et de la méthode de Meinrad Hebig » in *Pierre Meinrad Hebig. Philosophie et anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

4-« Le dépassement « mystique » du pluralisme religieux », in *Le pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, PUCAC, 2013.

- KI-ZERBO, Joseph**, « Le développement clé en tête », in *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Bamako, Centre de Recherche pour le Développement Endogène, (CRDE), 1989.
- KOFFI NIAMKEY**, « L'exigence d'endogénéité et la problématique du développement », in *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Bamako, Centre de Recherche pour le Développement Endogène, (CRDE), 1989.
- KOUAM, Michel**, « La perception de l'homme et ses enjeux dans la philosophie de Meinrad Hebga », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, P.U.Y, 2006.
- KOUAME YAO**, « Emergence des Etats postcoloniaux d'Afrique : contre ou par-delà la rationalité technoscientifique », in *Perspectives philosophiques*, Actes du colloque international, Vol.1, Bouaké, les 03-04-05 août 2017.
- KUAKUVI MAWULE, Kuamvi**, « Education et rationalité, in *La rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIA, 2007.
- KUÇURADI, Ioanna**, « De la « rationalité » aux « rationalités » : le débat du postmodernisme, in *La rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIA, 2007.
- KUMA'A NDUMBE III**, « Identité culturelle camerounaise et intégration nationale », in *Les cultures de développement en Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1988.
- LADRIERE, Jean**, « Sciences et discours rationnel », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Vol. 14, 1972.
- LADO, Ludovic**, « Ethnographie africaine et philosophie : Marcien Towa a-t-il compris Hebga ? », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, P.U.Y, 2006.
- LALLEYE, Issiaka-Prospère**, « La raison, une invention de l'Occident ? », in *Organisations économiques et cultures africaines. De l'homo oeconomicus à l'homo situs*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- LEPRESLE, Elisabeth**, « La tyrannie technologique de la science moderne », in *Humanisme*, N°2902, 2010.
- LEVY-LEBLOND, Jean-Marc**, « Savoir et prévoir », in *Les sciences de la prévision*, Paris, Seuil, 1996.
- MALEMBA-MUKENGESHAYI, N'saka**, « Problèmes de méthodes d'étude de la sorcellerie en Afrique », *Actes de la 7è semaine philosophique de Kinshasa*, du 24 au 30 avril 1977.
- MALOLO DISSAKE, Emmanuel**, « Croyances et rationalité : entre causes et raisons », in *La dialectique de la foi et de la raison. Hommage à Pierre Meinrad Hebga*, Yaoundé, Terroirs, 2007.

**MANGA BIHINA, Antoine**

1-« L'intuition, ou de la spécificité de la philosophie négro-africaine », in *Les Cahiers du département de philosophie*, Yaoundé, Clé, 1978.

2-« Aujourd'hui la science : l'innovation de l'artificiel », in *Annales de la FLSH de Université de Douala*, Vol. 2, N°1, 2001.

3-« L'idée éclatée de Feyerabend », in *Patrimoine*, N°0022, janv.2002.

4-« Délimiter l'humain à l'ère des technosciences : un défi à la philosophie », Leçon inaugurale, Grand séminaire interdiocésain de propédeutique et de philosophie Marie reine des apôtres, Otélé, octobre 2005.

5-« La mondialisation : l'ouverture des technosciences et des perspectives pour une humanité de l'avenir », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

**MAYI, Marc Bruno**, « Les thérapies africaines d'origine précoloniale : origines, spécialités et évolution », in *La dialectique de la foi et de la raison. Hommage à Pierre Meinrad Hebga*, Yaoundé, Terroirs, 2007.

**MBELE, Charles Romain**, « Marcien Towa : l'idée de l'Europe et nous », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, P.U.Y, 2006.

**MBEN, Loïc Joseph**, « Hebga et les conditions de possibilité d'une interprétation rationnelle des phénomènes paranormaux », in *Raison ardente*, Faculté de philosophie Saint Pierre Casinius, Kiwenza, n°61, 2001.

**MEUR (Le), Hélène**, « Notre univers est-il unique ? L'hypothèse des mondes parallèles », in *La recherche*, N°433, sept.2009.

**MONO NDJANA, Hubert**

1-« Philosophie africaine et formes symboliques », in *Actes du colloque de l'ENS*, Yaoundé, 1983.

2-« La place de l'homme dans le nouveau système du monde », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

**MORIN, Edgar**, « Pour une raison ouverte », in *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1982.

**MOUNKAÏLA ABDO LAOUALI, Serki**, « La culture africaine face aux excès de la technoscience : l'Humanisme de Boubou Hama », in *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Presses de l'Imprimerie Minute, 2009.

**MVEMBO MUTUNDA**, « Aspects méthodologiques de la philosophie africaine », in *Problèmes de méthodes en philosophie*, Paris, Seuil, 1983

**MVENG, Engelbert**

1-« Les problèmes de l'esthétique négro-africaine », in *Colloque sur la littérature et l'esthétique négro-africaine*, Abidjan/Dakar, NEA, 1979.

2-« L'identité culturelle Camerounaise », in *Actes du colloque de la 2<sup>e</sup> semaine culturelle nationale*, Yaoundé, 13-20 mai 1985.

3-« La symbolique dans l'art africain », in *Racines*, Edition du CICIBA, 1991.

**MVUMBI NGOLU TASA**, « Langage du corps, intention éthique et développement », in *Afrique et développement*, Kinshasa, 1984.

**NDEBI BIYA, Robert**

1-« Philosophie, art, science ou religion », in *Annales de la FALSH*, Vol. I, Yaoundé, 2003.

2-« De l'ontologie africaine à la découverte de son identité pharaégyptienne », in *Relecture critique des origines de la philosophie et ses enjeux pour l'Afrique*, (Sld de Gabriel Ndinga et Georges Ndumba), Paris, Edition Menaibuc, 2005.

**NDINGA, Gabriel**, « Philosophie et interculturalité », in *Enseignement et culture*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2010.

**NGAH ATEBA, Alice**, « Le normal et le paranormal dans l'épistémologie parascientifique de Meinrad Hebga », in *Nka-Lumière*, Revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dschang, n°4, 2005.

**NSEME, Clédor**, « Cohérence textuelle d'un discours narratif duala », in *Annales de la FALSH*, U.Y.I, Vol. 1, N°10, Nouvelle série, 2<sup>e</sup> trimestre, 2009.

**ONDOUA OLINGA, Pius**

1-« Technoscience et humanisme. Plaidoyer pour l'épistémo-politique », in *Annales de la FALSH*, Vol. V, N°1, janvier 1989.

2-« Rationalité et finalité historique. Au-delà de Hegel et de Marx », in *Annales de la FLSH*, Série Sciences Humaines, Vol. V, N°2, Juillet, 1989.

3-« Philosophie africaine et idéologie de la raison technique », in *Annales de la FLSH*, Série Sciences Humaines, Vol. VI, N°1et 2, Janvier-Juillet, 1990.

4-« Raison plurielle » et humanisme de l'avenir », in *Annales de la FALSH*, UYI, Vol.6, Nouvelle série, 1<sup>er</sup> trimestres, 2007.

5-« Pour l'homme ». Au-delà de l'instrumentalisme positiviste », in *Annales de la FALSH*, Série Sciences Humaines, Vol.1, N°9, Nouvelle Série, 1<sup>er</sup> semestre, 2009.

**OLINGA, Alain Didier**, « Dignité humaine en Afrique », in *Cahiers de l'UCAC*, hommage à Henri Decker, 1996.

**OSSAH EBOTO, Charles**, « Les phénomènes paranormaux, la crise de la raison et l'avenir de la philosophie », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, P.U.Y, 2006.

**POAME, Lazare**, « Système technicien, mondialisation et démocratie en Afrique », in *Souveraineté en crise*, Québec, L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003.

**ROQUEPLO, Philippe**, « Huit thèses sur la signification de la science », in *Politique*, 1971

**VINKE**, « Linguistique africaine : de la science exacte à la science morale », in *Revue canadienne des études africaines*, Vol.22, N°2, 1988.

**TSCHIBANGU, Tharcisse**, « La rationalité africaine et sa modernisation », in *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007.

**TSHIAMALENGA NTUMBA**, « Les ambiguïtés du progrès scientifique et technique », in *Ethique et société*, Kinshasa, 1980.

**TORES, Phil**, « Nous ne sommes pas prêts pour la superintelligence », [http : //www.motherboard.vice.com/fr/read/nous-ne-sommes-pas-prêts-pour-la-superintelligence](http://www.motherboard.vice.com/fr/read/nous-ne-sommes-pas-prêts-pour-la-superintelligence).

**TOWA, Marcien**,

1-« Principes de l'éducation coloniale », in *Abbia*, N°3, 1963.

2-« Civilisation industrielle et négritude », in *Abbia*, N°19, Yaoundé, 1967.

**TSAYEM DONGMO**, « L'anthropologie pluraliste : nébulosité autour de la responsabilité ? », in *Raison ardente*, Faculté de philosophie Saint Pierre Casinius, Kiwenza, n°61, 2001.

**YINDA YINDA, André**, « Il n'y a pas d'avenir politique en Afrique, puisqu'il n'y a pas d'être », in *Patrimoine*, n°0061, sept.2005.

**ZOGNONG, Dieudonné**, « Philosophie de la nature et sauvegarde écologique de la terre chez Teilhard de Chardin », in *Quest, Revue africaine de philosophie*, publié par le Centre d'études africaines, Leyde, Pays Bas, Vol. XXI, N°1-2, 2007.

### **3-Usuels**

**BEAU, Michel**, (1985) *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 2006.

**LALANDE, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F/Quadrige, 1926.

**MATTEI, Jean-François**, *Encyclopédie philosophique universelle. Les œuvres philosophiques*, Dictionnaire II, Paris, P.U.F, 1997.

*Commission Scientifique Consultative. Normes de présentation et d'évaluation des mémoires et thèses*, UYI, FALSH, 2008.

**MORFAUX, Louis-Marie**, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980.

#### **4-Thèses consultées soutenues à l'Université de Yaoundé I**

**AMOUGOU, Jean Bertrand**, « *La « rationalité » chez P. M. Hebga. Herméneutique et dialectique*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2006.

**BISSECK NDECK, Zacharie Magloire**, *La crise de l'étonnement. Les apories de l'entendement eidétique*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2009/2010.

**KENMOGNE, Emile**, *La place du mysticisme dans la connaissance du réel chez Henri Bergson*, Thèse de Doctorat en philosophie, UYI, 2005.

**MBOUDOU, Serge Christian**, *L'éthique de la responsabilité et le devenir de l'Afrique à l'ère de la technoscience*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2012.

**MINKANDA MEZO'O, Alain Patrice II**, *Problématique de l'anthropologie philosophique dans l'œuvre de Pierre Meinrad Hebga. Fondements et enjeux*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2014.

**MOUCHILI NJIMOM, Issoufou Soulé**, *Science et humanisme : une réflexion philosophique sur les fondements de développement humain*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2008.

**NZOUTA, Jean Jules**, *Le concept de frontière épistémologique chez Gaston Bachelard*, Thèse de Doctorat en philosophie, UYI, 2006.

**WOUAKO TCHALEU, Joseph**, *La nouvelle répression chez Herbert Marcuse*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2007/2008.

**YACOUBOU, Boris, Modeste**, *Matérialisme constitué et rationalisme constituant. Une approche épistémologique de l'esprit de la modernité à partir des œuvres de Gaston Bachelard*, Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, UYI, 2007/2008.

#### **5-Autres thèses consultées**

**FOUOMENA**, *Essai de réflexion sur les prédiments ontologiques et logiques de l'idée de l'être dans l'approche métaphysique Bantu-Soudanienne*, Thèse de Doctorat, De la philosophie générale à l'historicité de la pensée négro-africaine, Université de Lyon, 1987/1988.

**HEBGA, Pierre Meinrad**

1-*Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Bassa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud Cameroun*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en philosophie, Université de Rennes, 1968.

2-*La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux et conception pluraliste du composé humain*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris IV, 1986.

**NSAME MBONGO, Joseph**, *Positivisme et consciencisme. Le problème du changement*, Thèse de Doctorat en philosophie de 3<sup>e</sup> cycle, 1984.

**OKWA-ONDO, Peter Abraham**, *Nouvel humanisme et ontologie africaine*, Thèse de Doctorat en philosophie, Lyon, 2013.

**ONDOUA OLINGA, Pius**, *Positivité scientifique et positivisme idéologique. Une analyse épistémopolitique du fétichisme de la science*, Thèse de Doctorat d'Etat, Toulouse II-le Mirail, 1989.

**6-Sources Internet**

<http://www.quest-journal.netquest>: An african Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie.

<http://www.motherboard.vice.com/fr/read>.

<http://www.fmsh.fr>.

<http://www.sytnet.html>.

<http://www.eclairment.com/Lecontrat-naturel-Michel-Serres>.

<http://www.ababord.org/spip.Php>.

<http://www.contrepointphilosophique.ch/Rubrique>.

<http://www.letotalitarisme.htm>.

<http://www.Copenhague-2009.com>.

<http://www.aphg.fr/egypte1.ppt>.

<http://www.erudit.org/revue/as/2003/V27/n°3/007926ar.html>.

## GLOSSAIRE

**Aliénation** : dépossession de l'individu, c'est-à-dire la perte de sa maîtrise, de ses forces. Au sens général, ce terme peut désigner les troubles profonds de l'esprit. C'est le cas de l'aliénation mentale.

**Arraisonnement** : transformation de la vision du monde par la prédominance de la technique.

**Asservissement** : état de dépendance absolue ; action de réduire un Etat, une personne à la servitude, à l'esclavage.

**Avilissement** : Fait de rendre vil, de déshonorer, de déprécier, de ravalier, d'humilier, d'abaisser.

**Complexité** : comportement d'un système dont les composants interagissent localement et de façon non linéaire ; ce qui se traduit par un comportement difficilement prédictible. C'est aussi un système composé d'un grand nombre d'éléments sans coordination centrale, sans plan établi et menant à l'émergence de structures complexes.

**Communautarisme** : forme d'ethnocentrisme ou de sociocentrisme qui donne à la communauté une valeur plus importante qu'à l'individu avec une tendance au repli sur soi.

**Connaissance** : acte de pensée qui permet de percevoir quelque chose ou quelqu'un, de se le représenter, d'en comprendre les caractéristiques, les propriétés, ainsi que le résultat de cet acte. C'est aussi l'action ou la manière de connaître, de se représenter quelque chose, d'en être informé. C'est l'ensemble des choses connues par l'activité d'apprentissage. C'est la capacité à connaître et à distinguer les choses et les êtres qui nous entourent et à avoir conscience de sa propre existence.

**Conscience** : intuition plus ou moins claire qu'a l'esprit de ses états et de ses actes. Au plan psychologique, c'est l'ensemble des faits psychologiques appartenant à un individu ou à un ensemble d'individus, en tant qu'ils ont un caractère commun. C'est également la connaissance immédiate, non seulement de soi-même, mais d'autres choses.

**Cosmogonie** : Ensemble de récits mythiques ou de conjectures scientifiques, cherchant à expliquer l'origine et l'évolution de l'univers.

**Cosmologie** : branche de l'astrophysique qui s'intéresse à l'origine, la nature, la structure et l'évolution de l'univers pris dans son ensemble.

**Culture** : ensemble de connaissances transmis par des systèmes de croyance, par le raisonnement ou l'expérimentation. C'est aussi l'ensemble des comportements, des mythes ou des représentations collectives qui sont produits et diffusés massivement par les médias. C'est

également l'ensemble des connaissances, des savoir-faire, des traditions, des coutumes, propres à un groupe humain, à une civilisation qui se transmet de génération en génération.

**Culturalisme** : ensemble des idées de l'école anthropologique « Culture et personnalité », qui considère que chaque culture donnée modèle une personnalité individuelle typique, une structure psychologique, un comportement, des idées, une mentalité particulière.

**Civilisation** : ensemble des caractères communs aux sociétés les plus complexes ; ensemble des acquisitions des sociétés humaines. C'est une identité culturelle associée, pour chaque individu à la grande subdivision de l'humanité. C'est l'ensemble des traits qui caractérisent l'état d'une société donnée, du point de vue technique, intellectuel, politique et moral, sans porter jugement de valeur.

**Déconnexion** : état d'absence de connexion entre choses. C'est aussi l'action de *déconnecter* son résultat. C'est également une rupture provoquée des liaisons entre les différentes fonctions du système nerveux.

**Despotisme** : forme de gouvernement dans laquelle la souveraineté est exercée par une autorité unique (une seule personne ou un groupe restreint) qui dispose d'un pouvoir absolu, autoritaire, arbitraire, oppressif, tyrannique, sur tous ceux qui lui sont soumis.

**Déterminisme** : doctrine philosophique suivant laquelle tous les événements de l'univers, et en particulier les actions humaines, sont liés d'une façon telle que les choses étant ce qu'elles sont à un moment quelconque du temps, il n'y ait pour chacun des moments antérieurs ou ultérieurs, qu'un état et un seul qui soit compatible avec le premier.

**Dogmatisme** : doctrine philosophique qui affirme certaines vérités et s'oppose ainsi au scepticisme. C'est aussi une tournure d'esprit à affirmer ses doctrines avec autorité, et sans admettre qu'elles puissent avoir quelque chose d'imparfait ou d'erroné.

**Eclectisme** : réunion des thèses conciliables empruntées à différents systèmes philosophiques, et qui sont juxtaposées, en négligeant purement et simplement les parties non conciliables de ces systèmes. C'est le cas de l'éclectisme créateur des hommes de génie qui consiste à recueillir toutes les grandes idées suscitées par le progrès des âges ; et à les fondre pour les unir, au creuset d'une idée nouvelle.

**Emergence** : apparition d'un phénomène naissant et ne concerne ni les êtres ni les objets matériels. C'est l'apparition d'un état ou d'un être qualitativement différent et irréductible à l'état ou à l'être dont il procède.

**Ethnocentrisme** : tendance plus ou moins consciente à considérer le monde ou d'autres groupes sociaux en prenant comme référence sa propre culture ou son propre groupe social,

en privilégiant les normes sociales de son pays, en les valorisant systématiquement ou en les considérant comme supérieurs.

**Ethnicité** : caractère ethnique de quelque chose, ce qui comporte des caractères spécifiques à une ethnie. C'est aussi le sentiment de partager une ascendance commune, que ce soit à cause de la langue, de coutumes, de ressemblances physiques ou de l'histoire vécue objective ou mythologique.

**Etiologie** : recherche ou théorie des causes d'une classe déterminée d'effets. Au sens biologique, c'est l'étude de la genèse des organes, fonctions, facultés. En pathologie, elle désigne l'étude des causes d'une maladie, d'une anomalie.

**Exégèse** : interprétation philologique doctrinale d'un texte, particulièrement d'un texte qui fait autorité.

**Hédonisme** : doctrine qui prend pour principe unique de la morale qu'il faut rechercher le plaisir et éviter la douleur en ne considérant, dans ces faits que l'intensité de leur caractère affectif, et non les différences de qualité qui peuvent exister entre eux.

**Idéologie** : science qui a pour objet l'étude des idées, de leurs caractères, de leurs lois, de leur rapport avec les signes qui les représentent et surtout de leur origine. Au sens péjoratif, c'est une pensée théorique qui croit se développer abstraitement sur ses propres données, mais qui est en réalité l'expression de faits sociaux, particulièrement de faits économiques, dont celui qui la construit n'a pas conscience, ou du moins dont il ne prend pas compte qu'ils déterminent sa pensée.

**Ignorance** : état de celui qui ignore quelque chose, qui ne sait pas. C'est également le manque de connaissance, de savoir ou d'expérience dans un domaine particulier. C'est le fait de ne pas prendre en compte, de manière délibérée, les connaissances que l'on a acquises. C'est l'écart entre la réalité et la perception que l'on a.

**Instrumentalisme** : doctrine dont le trait caractéristique est d'admettre que toute théorie est un outil, un instrument pour l'action et la transformation de l'expérience.

**Lévitiation** : phénomène paranormal à travers lequel un être est capable d'être suspendu en l'air sans pour autant toucher le sol. A travers ce phénomène, les êtres sont capables de se déplacer très rapidement sans se plier aux contraintes de l'espace.

**Maât** : déesse dans la mythologie égyptienne qui symbolise l'ordre, la justice, la vérité.

**Matérialisme** : doctrine d'après laquelle il n'existe d'autre substance que la matière, à laquelle on attribue des propriétés variables suivant les diverses formes de matérialisme, mais qui a pour caractère commun d'être conçue comme un ensemble d'objets individuels, représentables, figurés, mobiles, occupant chacun une région déterminée de l'espace. Au plan

psychologique, c'est une doctrine d'après laquelle tous les faits et états de conscience sont des épiphénomènes, qui ne peuvent être expliqués et devenir objet de science que si on les rapporte aux phénomènes physiologiques correspondants, seuls capables de recevoir une systématisation rationnelle, seuls capables aussi de fournir un moyen efficace et régulier de produire ou de modifier les phénomènes psychologiques. Au plan éthique, c'est une doctrine pratique suivant laquelle la santé, le bien-être, la richesse, le plaisir, doivent être tenus pour les intérêts fondamentaux de la vie.

**Métaphysique** : partie de la philosophie qui traite des causes premières et des principes premiers, c'est-à-dire, la connaissance par la raison de la nature des choses en tant qu'elles existent indépendamment de l'expérience sensible que nous avons. C'est aussi une démarche philosophique qui interroge d'abord l'existence des choses, des événements ou des êtres au-delà de leurs apparences matérielles pour essayer de les décrire et d'expliquer en quoi consiste leur existence.

**Multiculturalisme** : coexistence de plusieurs cultures. C'est aussi une doctrine ou un mouvement qui met en avant la diversité culturelle comme source d'enrichissement de la société.

**Mysticisme** : croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. C'est également l'ensemble des dispositions affectives, intellectuelles et morales qui se rattachent à cette croyance. C'est essentiellement une vie, un mouvement, un développement d'un caractère et d'une direction déterminés. Le phénomène essentiel du mysticisme est l'extase qui s'appréhende comme un état dans lequel toute communication étant rompue avec le monde extérieur, l'âme a le sentiment qu'elle communique avec un objet interne, qui est l'être parfait, l'être infini, Dieu.

**Nihilisme** : doctrine d'après laquelle rien n'existe d'absolu. C'est une doctrine dans laquelle il n'y a point de vérité morale, pas de hiérarchie des valeurs. C'est aussi l'état de l'esprit auquel manque la représentation de cette hiérarchie, qui se pose la question.

**Obscurantisme** : attitude, opinion ou doctrine, considérée comme rétrograde, opposée à la diffusion des connaissances, de l'instruction et de la culture, ainsi qu'au progrès de la raison dans les domaines de la science, de la morale et de la vie quotidienne, en particulier pour le peuple.

**Ontologie** : partie de la philosophie qui spéculé sur « *l'être en tant qu'être* », selon l'expression d'Aristote. C'est l'étude ou connaissance de ce que sont les choses en elles-

mêmes, en tant que substances, par opposition à l'étude de leurs apparences ou de leurs attributs.

**Paradigme** : ensemble des croyances et des accords partagés par les scientifiques ou les philosophes, qui guident les recherches, identifient les problèmes et indiquent ce qui est acceptable comme méthode et comme résultat. C'est aussi une représentation du monde, une manière de voir les choses, un modèle cohérent du monde qui repose sur le fondement défini. C'est également ce que l'on montre à titre d'exemple et peut donc servir de modèle.

**Particularisme** : tendance, prétention à conserver ses traditions, ses coutumes, ses usages propres, sa langue, voire à revendiquer une certaine autonomie politique. C'est aussi la volonté et la fierté d'un peuple d'affirmer son caractère national.

**Phénoménisme** : doctrine d'après laquelle il n'existe que des phénomènes.

**Phénoménologie** : méthode ou système développé par Edmund Husserl, elle désigne une étude descriptive d'un ensemble de phénomènes, tels qu'ils se manifestent dans le temps ou l'espace, par opposition soit aux lois abstraites et fixes de ces phénomènes ; soit à des réalités transcendantes dont ils seraient la manifestation ; soit à la critique normative de leurs légitimité.

**Pluralisme** : doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité unique et absolue. Il désigne une thèse selon laquelle, la diversité, l'hétérogénéité, la discontinuité l'emportent partout, dans l'ordre scientifique, sur l'identité, l'homogénéité, la continuité.

**Positivism** : doctrine qui se réclame de la seule connaissance des faits, de l'expérience scientifique. C'est un courant de pensée philosophique né au XIXe siècle autour des théories d'Auguste Comte qui ne donne de crédit qu'aux différents domaines qu'il nomme sciences. D'après lui, avec le positivisme, nous entrons résolument dans la troisième étape du progrès de l'esprit humain : l'étape scientifique, qui vient remplacer les étapes métaphysique et théologique.

**Scientisme** : doctrine à travers laquelle la science n'accepte comme connaissance que les acquisitions des sciences positives, et par conséquent ne reconnaît à la raison d'autre rôle que celui qu'elle remplit dans la constitution des sciences. Le scientisme constitue en somme une thèse métaphysique.

**Raison** : faculté qui permet à l'être humain de connaître, juger et agir conformément à des principes, et spécialement de bien juger et d'appliquer ce jugement à l'action. C'est aussi la

capacité de l'être humain à faire des choix en se basant sur son intelligence, ses perceptions et sa mémoire tout en faisant abstraction de ses préjugés, ses émotions ou ses pulsions.

**Rationalité** : caractère de ce qui est rationnel. C'est également la manière de pensée fondée sur la raison et la logique.

**Rationalisation** : méthode cherchant à repérer les buts et les objectifs que se fixent les différents centres de décisions publics, ç définir les moyens permettant de les atteindre.

Science : étude scientifique des objets rencontrés dans la nature. Au sens général, la science désigne l'ensemble des connaissances humaines qui se rapportent à des faits obéissant à des lois objectives ou considérées comme tels et dont la mise au point exige systématisation et méthode.

**Réminiscence** : forme mythique du rationalisme chez Platon d'après laquelle tout notre pouvoir de connaître la vérité est le souvenir d'un état ancien où, vivant avec les Dieux, nous possédions une vue directe et immédiate des Idées. Au plan psychologique, c'est le retour à l'esprit d'un texte, d'une image antérieurement perçus, mais qui ne sont pas reconnus pour tels. Elle s'assimile donc à un souvenir vague ou incomplet.

**Révolution** : changement brusque et violent dans la structure politique et sociale d'un Etat qui se produit quand un groupe se révolte contre les autorités en place.

**Savoir** : ensemble cohérent de connaissances ou d'aptitudes reproductibles, acquises par l'étude ou l'expérience.

**Spiritisme** : doctrine d'après laquelle les esprits des morts survivent en conservant un corps matériel, mais d'une extrême ténuité et bien qu'ordinairement invisibles, peuvent entrer en communication avec les vivants grâce à certaines circonstances, notamment grâce à l'action des médiums.

**Subjectivisme** : tendance philosophique qui consiste à ramener tout jugement de valeur ou de réalité à des actes ou des états de conscience individuels. C'est aussi la tendance à ramener toute existence à l'existence du sujet, c'est-à-dire à la pensée, généralement à l'exclusion des choses.

**Synchrétisme** : réunion factice d'idées ou de thèses d'origine disparate, et qui ne paraissent compatibles que parce qu'elles ne sont pas clairement conçues. Il s'oppose ainsi à l'éclectisme. C'est aussi une vue d'ensemble, confuse et compréhensive, d'un tout complexe.

**Technocratie** : système à travers laquelle, la science manifeste sa toute-puissance dans les réalisations scientifiques.

**Technophobie** : sentiment de crainte ou de peur que l'on exprime vis-à-vis de la technologie.

**Technoscience** : ensemble dans lequel coopèrent institution, chercheurs et ingénieurs afin de mettre en œuvre, pour des applications précises, les ressources de la science et de la technique.

**Technosphère** : terme néologique désignant l'ère pendant lequel la technologie dicte la loi à travers tous les domaines de la vie. Ici, tous les secteurs de la vie sont régulés par les prouesses technologiques.

**Téléologie** : doctrine philosophique qui considère le monde comme un système de rapports entre moyens et fins. C'est aussi la science des fins, comprenant la théorie de la justice et celle du bonheur.

**Théotechnoscience** : doctrine à travers laquelle, la science et la technologie auraient des attributs transcendants à travers leurs puissances qui les assimileraient à la puissance divine. A travers leurs prouesses, elles sont capables de création et de disparition en assurant la vie tout comme elles pourraient aussi donner la mort.

**Traditionalisme** : doctrine d'après laquelle on doit conserver les formes politiques et religieuses traditionnelles, lors même qu'on ne saurait les justifier intellectuellement, parce qu'on les considère comme l'expression légitime et la révélation spontanée des vrais besoins d'une société, la libre critique qu'en fait la raison étant nécessairement superficielle, inadéquate, et, par suite, malfaisante.

**Transcendance** : existence des fins du sujet en dehors du sujet lui-même ; c'est aussi le caractère d'une cause qui agit sur quelque chose qui est différent d'elle, qui lui est supérieur.

**Transcendentalisme** : doctrine qui admet des formes et des concepts a priori dominant l'expérience.

**Transhumanisme** : doctrine d'après laquelle l'homme, au point de vue génétique est doté des facultés supérieures qui sont au-delà des capacités ordinairement attribuées aux humains. Tel est le cas de l'intelligence où ce dernier peut être doté d'une intelligence artificielle grâce aux prouesses de la science et de la technologie qui feraient de lui, l'être le plus doué.

**Transrationalisme** : disposition légitime qu'a l'homme à croire à des puissances surnaturelles, à un monde mystérieux et invisible sur lequel la science et la raison n'ont pas plus de prise que les sens.

**Universalisme** : doctrine ou croyance suivant laquelle tous les hommes sont destinés finalement au salut. C'est aussi le refus de concevoir l'homme isolé et de ne partir que du sentiment du moi ; la nécessité de partir de l'homme social ou tout au moins de l'individu

déjà lui-même agrégat et de prêter à cet homme social, originairement, le sentiment du tout, en même temps que de soi ou tout au moins d'unir au sentiment du moi le sentiment du toi.

**Universalité** : caractère de ce qui concerne, implique tous les hommes, de ce qui est commun à tous les hommes. Caractère de ce qui est universel, qui s'étend à tout, de ce qui embrasse tout.

**Universel** : caractère de ce qui est universel ou de celui qui est universel. C'est ce qui s'étend à l'ensemble des êtres ou des idées que l'on considère.

**Univocité** : caractère de qui est univoque. C'est un principe logique suivant lequel chaque fonction grammaticale doit s'exprimer par un seul sens, et chaque sens doit exprimer une seule fonction.

**Utopie** : procédé qui consiste à représenter un état de choses fictif comme réalisé d'une manière concrète, soit afin de juger des conséquences qu'il implique, soit, plus souvent, afin de montrer combien ces conséquences seraient avantageuses.

**Vertu** : disposition permanente à vouloir accomplir une sorte déterminée d'actes moraux. C'est aussi la disposition à vouloir le bien, habitude de le faire. C'est l'ensemble des règles de conduite que l'on reconnaît pour valables.

**Vitalisme** : doctrine d'après laquelle il existe en chaque individu un principe vital, distinct à la fois de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps, et gouvernant les phénomènes de la vie. En ce sens, le vitalisme comprend l'animisme comme une de ses espèces, ou comme un complément qu'il appelle.

**Vitalité** : qualité de quelqu'un, d'un groupe dont l'énergie, le dynamisme se manifestent par l'activité intense. C'est également une aptitude à se développer, à se perpétuer, à produire des résultats. C'est aussi le caractère de ce qui manifeste de la vie, du dynamisme.

## INDEX DES NOTIONS

### A

Absolu, 20, 83, 165, 196, 244  
Afrique, I, II, VI, 2, 3, 9, 12, 49, 54, 57, 69, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 118, 121, 124, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 155, 160, 161, 162, 163, 165, 172, 185, 187, 199, 200, 209, 213, 215, 216, 217, 207, 209, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 231, 241, 247, 249, 250, 258, 264, 268, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 286, 288, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 318, 319, 320, 321, 322, 311, 312, 318, 320, 321, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351  
Aliénation, 38, 46, 47, 79, 83, 92, 97, 104, 140, 151, 152, 185, 245, 275, 283, 284, 288, 312  
Ame, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 26, 55, 102, 105, 106, 107, 124, 182, 189, 190, 203, 209, 251, 267, 319, 314, 324  
Analphabétisme, 86, 124  
Anéantissement, 63, 69, 291, 292, 299  
Anhistoricité, 142  
Anthropologie, 8, 16, 24, 50, 104, 123, 136, 138, 150, 157, 173, 219, 232, 247, 250, 313, 325, 326, 327, 333, 338, 339, 344, 345  
Anthropologie, I, II, 14, 240, 347, 350  
Anthropologisme, 74  
Anthropophagie, 57  
Antiquité, 26, 39, 66, 138, 167, 188  
Arraînement, 53, 67, 72, 299  
Asservissement, 69, 71, 74

Assimilation, 90, 97, 141, 320

Avilissement, 291, 292

### B

Bioéconomie, 48  
Bioéthique, 48, 61, 69, 74, 329, 335, 338, 339  
Biopolitique, 48, 69, 329  
Biosphère, 68

### C

Capitalisation, 56  
Capitalisme, 38, 56, 282, 284, 312  
Centre, 148, 155, 281, 283, 340, 344  
Certitude, 7, 19, 23, 62, 191, 204, 210, 223, 237, 242, 313, 320, 317  
Civilisation, V, 3, 9, 10, 11, 41, 42, 45, 46, 51, 58, 69, 81, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 103, 104, 108, 112, 113, 114, 115, 117, 121, 128, 118, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 144, 160, 162, 165, 167, 182, 207, 210, 212, 224, 234, 281, 284, 287, 292, 294, 302, 307, 319, 327, 330, 335, 337  
Coexistence, 59, 67, 113  
Colonialisme, 95, 96, 101, 285, 334  
Colonisation, 93, 100, 102, 104, 160, 187, 280  
Complexité, V, 7, 8, 10, 12, 21, 31, 47, 66, 133, 137, 149, 151, 169, 172, 179, 189, 194, 195, 197, 199, 203, 207, 215, 222, 225, 229, 231, 238, 240, 242, 243, 246, 253, 254, 261, 262, 270, 273, 286, 287, 288, 290, 291, 293, 298, 302, 304, 311, 313, 320, 311, 318, 320, 321, 328, 332  
Connaissabilité, 252, 253, 256, 264  
Connaissance, V, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 34, 36, 37, 42, 66, 75, 79, 82, 85, 86, 87, 103, 108, 123, 124, 117, 119, 122, 124, 127, 129, 133, 141, 142, 144, 148, 152, 159, 160, 161, 166, 169, 170, 172, 173,

- 174, 176, 178, 183, 184, 187, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 208, 211, 212, 213, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 244, 246, 248, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 265, 266, 267, 268, 272, 278, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 293, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 313, 315, 316, 320, 321, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 327, 332, 335, 339, 344, 348
- Conscience, 7, 24, 30, 31, 35, 38, 47, 48, 51, 52, 53, 60, 62, 77, 81, 83, 86, 95, 96, 110, 115, 117, 125, 127, 128, 136, 137, 140, 142, 144, 170, 185, 196, 197, 204, 206, 212, 213, 212, 214, 218, 225, 231, 275, 285, 287, 288, 289, 292, 297, 300, 304, 306, 307, 316, 319, 313, 332, 338, 342
- Conspiration, 296
- Cosmogonie, 85, 105, 109
- Cosmologie, 169, 184, 187
- Cosmos, 3, 12, 105, 107, 109, 169, 185, 193, 211, 230, 231, 267, 288, 291, 306, 308
- Créativité, 10, 92, 102, 114, 121, 122, 204, 216, 279, 282, 283, 308
- Croissance, 58, 117, 201, 207, 289, 306, 321
- Croyance, 156, 159, 216, 251, 253, 314
- Culturalisme, 153
- Culture, I, V, Vi, 9, 17, 30, 45, 50, 51, 61, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 96, 99, 101, 103, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 118, 119, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 136, 138, 143, 144, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 160, 161, 163, 173, 176, 185, 186, 187, 198, 200, 201, 215, 216, 207, 208, 210, 211, 216, 218, 221, 223, 225, 226, 231, 234, 242, 276, 278, 281, 284, 290, 300, 302, 305, 306, 318, 319, 320, 312, 318, 320, 326, 329, 333, 336, 342, 348, 349
- D**
- Décivilisation, 112
- Décolonisation, 219, 279, 334
- Déconnexion, 164, 185, 282, 324
- Décréation, 245
- Déification, 205
- Démocratisation, 93
- Démystification, 256, 258, 272, 321
- Dénéocolonisation, 279
- Dépendance, 33, 47, 89, 95, 101, 109, 118, 153, 161, 164, 280, 281, 282, 285, 290
- Dépersonnalisation, 207
- Déraison, 6
- Désacralisation, 200
- Déshumanisation, 50, 71
- Désoccidentalisation, 94
- Désontologisation, 50, 51, 58
- Despotisme, 5, 23, 204
- Destinée, 7, 47, 52, 70, 188, 197, 199, 211, 234, 295, 312
- Déterminisme, 7, 311
- Détranscendantalisation, 200
- Développement, 2, 6, 17, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 52, 54, 62, 66, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 124, 125, 127, 132, 137, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 155, 157, 202, 211, 213, 207, 209, 210, 219, 226, 246, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 293, 300, 305, 307, 308, 309, 310, 316, 318, 319, 313, 318, 320, 321, 322, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 340, 342, 345, 349
- Diagnostic, 254, 255, 264
- Dialectique, 9, 13, 25, 38, 47, 57, 83, 107, 117, 148, 149, 171, 172, 179, 183, 185, 194, 198, 201, 204, 218, 208, 212, 218,

223, 227, 231, 233, 282, 288, 313, 321, 327, 337, 339, 340, 341, 344

Dieu, 11, 12, 47, 67, 76, 105, 135, 166, 167, 180, 199, 201, 209, 214, 216, 254, 313, 317, 324

Dogmatisme, 6, 7, 8, 27, 29, 31, 127, 184, 201, 224, 228, 313, 317, 348

Domination, 2, 31, 34, 35, 43, 44, 45, 46, 47, 53, 67, 69, 71, 74, 78, 79, 83, 89, 90, 94, 95, 96, 101, 111, 118, 119, 117, 119, 200, 203, 221, 274, 278, 281, 282, 283, 284, 320, 335

Dualisme, 13, 14, 17, 18, 19, 26

Dynamisme, 3, 13, 25, 28, 73, 83, 88, 92, 121, 128, 132, 180, 211, 224, 237, 263

**E**

Ecosystème, 61, 226, 310

Education, 29, 34, 60, 79, 81, 93, 143, 144, 152, 157, 186, 201, 218, 278, 279, 305, 318, 319, 320, 326, 343

Egypte, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 85, 86, 93, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 146, 160, 162, 166, 216, 217, 218, 229, 234, 271, 287, 307, 320, 324, 329, 332, 334, 335, 336

Egyptologie, 143

Eléatisme, 108

Emancipation, 21, 89, 91, 102, 119, 155, 203

Emergence, Ii, 3, 7, 12, 16, 56, 72, 86, 91, 97, 101, 123, 125, 150, 169, 213, 214, 215, 217, 215, 219, 221, 227, 230, 234, 243, 274, 275, 276, 277, 281, 289, 291, 317, 318, 321, 322, 348, 350

Empirisme, 267, 318

Epistémè, 72

Epistémologie, 6, 8, 94, 155, 156, 157, 158, 159, 184, 188, 202, 215, 227, 229, 232, 234, 249, 272, 306, 311, 326, 330, 338, 339, 342, 349

Esclavage, 93, 100, 137, 160

Esotérisme, 208

Esprit, V, 2, 8, 10, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 34, 37, 46, 47, 55, 60, 61, 70, 79, 87, 88, 100, 103, 106, 107, 108, 120, 122, 124, 127, 117, 118, 120, 133, 134, 170, 172, 176, 177, 182, 184, 187, 190, 191, 192, 197, 201, 204, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 216, 212, 213, 216, 220, 224, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 251, 256, 258, 259, 260, 261, 266, 267, 271, 272, 273, 277, 279, 280, 285, 296, 301, 302, 304, 307, 315, 313, 314, 317, 319, 324, 328, 331, 338, 345

Ethique, 3, 5, 13, 43, 52, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 92, 134, 171, 184, 188, 200, 201, 205, 212, 217, 225, 226, 227, 229, 245, 283, 294, 295, 303, 307, 312, 318, 319, 322, 325, 330, 342, 345

Ethnocentrisme, 96, 146, 208, 280, 284

Ethnoscience, 50, 80, 159, 338, 339

Etiologie, 250, 314

Être, 135, 136, 161, 169, 177, 185, 187, 188, 189, 214, 215, 230, 231, 245, 267, 318, 311, 315, 317, 333

Eurocentrisme, 127, 128, 131

Excellence, 25, 62, 77, 78, 99, 103, 106, 111, 122, 123, 135, 207, 220, 277, 292, 309, 323, 327, 333

Exclusivisme, 242, 320, 315

Existence, 4, 5, 40, 42, 45, 50, 52, 53, 67, 70, 74, 78, 82, 92, 99, 105, 108, 110, 113, 115, 120, 125, 117, 120, 126, 128, 131, 143, 151, 156, 167, 169, 170, 171, 177, 178, 179, 181, 182, 187, 191, 193, 197, 198, 199, 205, 210, 218, 211, 212, 214, 218, 223, 227, 228, 230, 232, 244, 247, 249, 252, 253, 265, 268, 269, 278, 286, 288, 291, 297, 298, 311, 314, 315, 319, 311, 316, 322

Expérientialité, 244

Expérimentalité, 244

Exploitation, 52, 81, 91, 94, 96, 119, 207, 210, 213, 255, 263, 271, 274, 278, 281, 282, 309, 321

## F

Faculté, V, 5, 6, 7, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 65, 82, 104, 115, 121, 124, 150, 161, 178, 179, 191, 195, 196, 203, 206, 213, 236, 237, 239, 243, 245, 311, 314

Fanatisme, 204, 224, 237

Fétichisme, 208, 346

Fixisme, 108

Foi, 21, 23, 26, 50, 121, 124, 131, 134, 166, 197, 199, 209, 222, 241, 268, 303, 307, 318, 321, 327, 328, 337, 340, 341

## G

Gauchissement, 288

Globalisation, 63, 293

Gouvernance, 101, 118, 154, 216

Guérison, 88, 253, 254, 317

## H

Hégémonie, 66, 84, 112, 125, 119, 163

Histoire, 2, 4, 9, 10, 13, 14, 16, 24, 43, 45, 49, 50, 52, 53, 71, 74, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 101, 103, 111, 114, 118, 119, 125, 128, 118, 123, 124, 128, 129, 130, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 160, 164, 165, 166, 184, 186, 188, 192, 196, 200, 202, 213, 217, 216, 219, 225, 229, 232, 240, 245, 246, 274, 276, 280, 281, 287, 291, 298, 299, 307, 310, 311, 318, 320, 326, 328, 329, 332, 336

Historicité, I, 134, 143, 144, 153, 345, 349

Historiographie, 142, 144, 338

Hominsation, 48, 52, 139, 289

Hominité, 292

Homme, 2, 12, 13, 15, 47, 50, 60, 142, 200, 201, 217, 244

Homogénéité, Ii, 288, 350

Humanisation, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 65, 66, 88, 291, 322

Humanisme, 6, 49, 51, 53, 115, 116, 183, 184, 201, 209, 210, 211, 221, 286, 294, 309, 311, 312, 319, 322, 312, 322, 329, 330, 332, 337, 342, 343, 345, 346

Humanité, Ii, 2, 9, 31, 34, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 84, 88, 93, 104, 123, 126, 118, 120, 121, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 182, 186, 187, 195, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 215, 209, 210, 217, 221, 229, 231, 242, 243, 245, 246, 271, 278, 285, 288, 289, 291, 293, 295, 296, 303, 308, 309, 312, 320, 322, 318, 320, 322, 341, 350

Humanitude, 77

Hylémorphisme, 17

## I

Identité, 9, 13, 21, 30, 33, 80, 82, 83, 103, 108, 112, 116, 122, 138, 140, 143, 144, 158, 163, 171, 210, 303, 311, 342

Idéologie, 33, 34, 35, 38, 44, 46, 59, 66, 78, 79, 94, 95, 96, 97, 98, 118, 117, 120, 131, 137, 147, 150, 206, 221, 224, 226, 234, 236, 240, 274, 275, 280, 282, 289, 290, 299, 308, 310, 312, 313, 320, 328, 331, 334, 337, 343

Idéologisation, 118

Incertitude, 7, 238, 242

Indéterminisme, 7, 312

Industrialisation, 2, 90, 110, 210, 283

Initiation, 139, 165, 188, 231, 256, 258, 271, 272

Innéité, 318

Innovation, 52, 98, 125, 146, 277, 326, 341

Instrumentalisation, 72, 73, 206, 290

Instrumentalisme, 197, 343

Intégration, 49, 83, 86, 112, 132, 147, 148, 153, 215, 263, 290, 299, 300, 318, 333, 340

Interchangeabilité, 116, 319

Intercompréhension, 312  
Interculturalité, 93, 100, 156, 342  
Interdépendance, 33, 212, 289, 290, 293  
Interdisciplinarité, 24, 29, 126, 130, 133,  
163, 182, 198, 201, 211, 212, 219, 241,  
262, 312, 319, 335  
Interscience, 319  
Intuition, 22, 23, 26, 32, 174, 177, 211,  
256, 323, 341  
Irrationalité, 30, 32, 190, 193, 195, 244,  
316  
Irrationnel, 29, 32, 59, 121, 183, 191, 192,  
193, 194, 195, 196, 208, 209, 212, 220,  
222, 223, 224, 243, 246, 257, 263, 264,  
269, 270, 273, 292, 304, 313, 315, 312,  
323, 336  
Irréel, 6, 23  
Isolationnisme, 102, 121, 126, 127, 131,  
208

## J

Justice, 3, 4, 5, 11, 172, 212, 226, 230, 322

## L

Lévitiation, 261  
Libération, 43, 44, 45, 46, 69, 77, 78, 81,  
89, 91, 92, 99, 200, 223, 272, 282, 283,  
290  
Linéarité, 243, 290, 317, 321  
Logos, 21, 107, 123, 124, 201, 319, 325

## M

Maât, 3, 4, 5, 11, 108, 169, 171, 172, 211,  
212, 213, 215, 225, 226, 227, 229, 230,  
231, 234, 287  
Magie, 121, 207, 247  
Maïeutique, 161  
Marchandisation, 58, 318  
Matérialisme, 90, 97, 274  
Métaphysique, 5, 9, 10, 35, 42, 58, 72,  
123, 127, 134, 135, 138, 161, 166, 177,  
180, 181, 184, 187, 188, 191, 192, 194,  
199, 200, 210, 211, 209, 228, 230, 237,

244, 247, 248, 256, 259, 262, 265, 266,  
267, 309, 310, 312, 316, 315, 316, 317,  
324, 328, 336, 339, 345  
Métascience, 215, 230  
Mimétisme, 203  
Modélisme, 14  
Modernisation, 147, 343  
Modernité, 44, 57, 86, 87, 94, 123, 119,  
123, 140, 149, 174, 211, 274, 337, 345  
Mondialisation, 13, 49, 54, 56, 57, 80, 84,  
87, 101, 120, 121, 145, 154, 200, 215,  
221, 229, 240, 260, 276, 288, 290, 297,  
299, 311, 334, 336, 337, 339, 341  
Mondialité, 293  
Monisme, 5, 13, 15, 19, 20, 192, 196, 199,  
242, 314, 315  
Monolithisme, 24, 30, 35, 133, 204, 313  
Monophormisme, 312  
Multidimensionnalité, 196, 198, 199, 204,  
299  
Multidisciplinarité, 122, 235, 241  
Mutations, 5, 149, 192, 196, 202, 243, 279,  
288, 290, 304, 313  
Mutisme, 126, 121, 238  
Mysticisme, 207, 248, 313, 344

## N

Nature, ii, V, Vi, 4, 7, 8, 16, 18, 21, 24, 25,  
31, 32, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,  
47, 49, 51, 52, 53, 54, 60, 61, 62, 65, 66,  
67, 68, 70, 74, 75, 78, 94, 96, 97, 103,  
105, 106, 107, 108, 113, 127, 117, 122,  
133, 145, 148, 150, 151, 154, 158, 159,  
163, 166, 168, 171, 178, 180, 181, 182,  
183, 184, 187, 189, 190, 192, 194, 195,  
200, 203, 208, 209, 211, 212, 215, 217,  
208, 209, 210, 212, 217, 224, 225, 234,  
236, 237, 241, 242, 246, 253, 262, 268,  
270, 274, 275, 278, 282, 291, 292, 295,  
299, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313,  
316, 317, 320, 322, 311, 321, 322, 332,  
336, 344, 348, 349  
Négritude, 89, 126, 155, 306, 343  
Nganga, 253, 254, 271, 318

Nomadisation, 164  
Normalisation, 31, 32, 112, 254  
Noumènes, 315

## O

Obscurantisme, 195, 216, 294  
Occident, 8, 12, 20, 31, 40, 84, 88, 89, 90, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 111, 112, 117, 118, 121, 123, 125, 118, 125, 127, 129, 144, 186, 208, 213, 215, 207, 210, 221, 278, 282, 284, 285, 306, 308, 317, 320, 314, 318, 321, 338, 340  
Occidentalisation, 120, 123  
Omniprésence, 3, 51  
Ontologie, Ii, 9, 12, 14, 64, 134, 135, 161, 166, 169, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 187, 193, 215, 227, 242, 245, 286, 312, 316, 328, 333, 336, 339, 342, 346, 349  
Opérationnalisation, 279  
Opérationnalité, 8, 75, 149, 165, 205, 286  
Ouverture, 24, 25, 26, 29, 49, 54, 65, 102, 104, 126, 117, 121, 131, 132, 133, 153, 163, 191, 192, 193, 196, 200, 207, 209, 212, 217, 218, 208, 222, 223, 227, 233, 235, 238, 240, 244, 245, 246, 251, 254, 260, 261, 265, 270, 297, 299, 303, 304, 306, 316, 317, 311, 312, 313, 320, 341

## P

Paradigme, 43, 74, 93, 94, 97, 98, 100, 126, 128, 119, 151, 189, 211, 213, 214, 215, 226, 230, 231, 274, 290, 299, 313, 317, 320, 318, 319, 320, 332  
Paranormal, 223, 246, 247, 249, 250, 252, 257, 258, 260, 263, 264, 266, 269, 270, 273, 314, 317, 321, 312, 330, 342  
Paranormalité, 197, 250, 321  
Parapsychologie, 123, 248  
Pathologie, 253, 317  
Pensée, I, Ii, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 27, 28, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 41, 48, 55, 57, 59, 63, 66, 69, 81, 82, 85, 89, 90, 91, 94, 96, 98, 99,

102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 114, 116, 120, 123, 124, 128, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 144, 146, 148, 150, 153, 158, 159, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 201, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 216, 217, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 242, 243, 249, 252, 255, 257, 259, 262, 263, 270, 272, 277, 279, 281, 282, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 306, 314, 315, 317, 320, 321, 322, 311, 312, 313, 316, 320, 322, 324, 325, 326, 331, 332, 333, 336, 338, 339, 345, 349, 350

Périphérie, 145, 155, 281, 282

Phagocytose, 221

Phénomène, 5, 8, 24, 28, 30, 35, 36, 40, 80, 83, 101, 113, 125, 145, 154, 169, 171, 174, 208, 214, 218, 223, 240, 256, 257, 262, 264, 271, 272, 299, 302, 315, 318, 321, 325, 337

Phénoménisme, 36, 315, 324

Philosophie, I, Ii, Iv, V, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 26, 36, 37, 38, 39, 45, 46, 50, 52, 61, 64, 71, 75, 77, 81, 90, 92, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 118, 120, 124, 125, 127, 128, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 139, 156, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 217, 211, 212, 213, 214, 215, 223, 224, 227, 228, 234, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 275, 287, 294, 297, 299, 300, 301,

- 305, 308, 309, 312, 313, 316, 321, 311,  
315, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 324,  
325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,  
333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341,  
342, 343, 344, 345, 346, 349, 350
- Pluralisme, 12, 16, 18, 19, 23, 30, 91, 116,  
117, 125, 179, 201, 221, 239, 240, 253,  
290, 312, 313, 330, 331, 340, 348
- Plurielleté, 299
- Polymorphisme, 312
- Positivisme, I, 33, 34, 35, 42, 79, 199, 210,  
241, 242, 244, 294, 307, 312, 313, 320,  
312, 314, 315, 316, 317, 318, 346, 348
- Postmodernisme, 217, 340
- Pouvoir, V, 6, 8, 17, 25, 26, 28, 29, 30, 34,  
35, 41, 42, 55, 57, 59, 60, 61, 66, 68, 69,  
71, 73, 75, 78, 79, 84, 85, 87, 88, 89, 90,  
99, 118, 121, 122, 121, 122, 125, 130,  
132, 133, 137, 147, 150, 153, 154, 158,  
161, 164, 165, 170, 171, 172, 174, 185,  
188, 189, 191, 194, 203, 204, 213, 216,  
210, 213, 214, 217, 223, 227, 228, 229,  
235, 237, 244, 247, 254, 255, 256, 260,  
264, 269, 275, 278, 290, 293, 297, 305,  
310, 311, 314, 315, 316, 322, 314, 321,  
327, 333
- Probité, 26
- Production, I, V, Vii, 2, 9, 33, 40, 42, 47,  
67, 73, 80, 84, 93, 94, 99, 113, 117, 122,  
148, 151, 162, 201, 203, 204, 215, 216,  
215, 224, 230, 234, 238, 277, 278, 281,  
289, 290, 302, 308, 317, 311, 321, 329,  
342, 348
- Propédeutique, 192, 210, 323, 341
- Psychologie, 13, 55, 123, 336
- Psychopathologie, 247
- Psychotronique, 248
- Puissance, 3, 6, 8, 17, 19, 26, 27, 31, 32,  
34, 37, 40, 43, 46, 50, 51, 53, 54, 55, 58,  
59, 62, 63, 65, 67, 69, 77, 79, 80, 83, 88,  
89, 90, 97, 107, 108, 114, 118, 125, 142,  
162, 164, 166, 167, 168, 180, 195, 196,  
199, 200, 201, 203, 205, 238, 240, 243,  
244, 246, 274, 282, 283, 289, 290, 294,  
296, 298, 309, 310, 311, 314, 321, 322,  
329
- Purisme, 246
- R**
- Racialisation, 118
- Racisme, 96, 217, 281
- Raison, I, Ii, V, Vi, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13,  
16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,  
29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 44,  
45, 46, 50, 61, 63, 67, 68, 70, 71, 72, 77,  
78, 81, 86, 90, 93, 99, 103, 104, 107,  
108, 114, 125, 126, 127, 117, 119, 121,  
122, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 133,  
135, 150, 154, 157, 166, 168, 170, 174,  
178, 179, 186, 187, 188, 190, 191, 192,  
193, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202,  
203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 212,  
214, 215, 216, 212, 214, 215, 220, 221,  
222, 223, 225, 226, 227, 235, 236, 237,  
238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247,  
248, 249, 250, 252, 256, 257, 260, 263,  
264, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 280,  
284, 285, 287, 288, 289, 292, 296, 298,  
301, 302, 303, 304, 307, 309, 311, 313,  
315, 316, 317, 320, 321, 311, 312, 314,  
315, 316, 317, 321, 326, 327, 328, 332,  
334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342,  
343, 348, 350
- Rationalisation, 4, 5, 35, 44, 59, 207, 241,  
252, 258, 259, 284, 294, 299, 315, 328
- Rationalité, I, Ii, V, Vi, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13,  
17, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 30, 31, 32,  
33, 35, 44, 45, 46, 49, 53, 54, 55, 57, 59,  
66, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 81,  
84, 89, 94, 95, 99, 104, 109, 110, 114,  
116, 120, 121, 126, 117, 118, 119, 120,  
121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129,  
130, 132, 133, 150, 151, 159, 173, 184,  
187, 188, 192, 193, 194, 195, 197, 199,  
200, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210,  
211, 213, 215, 216, 207, 208, 210, 211,  
214, 215, 216, 219, 221, 224, 228, 229,  
230, 231, 232, 235, 240, 241, 242, 243,

- 244, 246, 249, 250, 251, 252, 256, 258, 260, 261, 264, 265, 268, 269, 270, 275, 277, 280, 282, 285, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 316, 320, 322, 311, 312, 313, 316, 318, 319, 320, 321, 324, 327, 329, 331, 334, 336, 339, 340, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351
- Rationnel, 2, 8, 20, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 51, 67, 107, 109, 116, 121, 117, 175, 183, 185, 187, 194, 195, 196, 206, 209, 212, 213, 215, 220, 222, 235, 239, 240, 243, 246, 255, 268, 270, 279, 286, 289, 292, 293, 298, 299, 300, 302, 303, 312, 314, 319, 323, 329, 340
- Réel, V, 6, 7, 12, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 32, 33, 35, 39, 66, 67, 69, 72, 80, 81, 85, 87, 92, 94, 95, 99, 102, 104, 109, 126, 117, 121, 123, 131, 133, 134, 137, 144, 151, 158, 163, 169, 171, 172, 173, 181, 182, 191, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 207, 217, 207, 213, 214, 221, 229, 237, 238, 242, 244, 248, 255, 257, 266, 271, 272, 282, 291, 298, 303, 304, 316, 321, 311, 313, 318, 320, 321, 326, 344
- Relativisme, 7
- Religion, 11, 21, 52, 68, 76, 81, 99, 110, 144, 186, 192, 197, 199, 200, 212, 227, 287, 296, 300, 318, 342
- Réminiscence, 15
- Renaissance, I, 86, 276, 348
- Révolution, V, 2, 27, 41, 42, 93, 100, 102, 109, 110, 115, 118, 119, 120, 123, 124, 213, 214, 215, 216, 232, 242, 279, 292, 293, 317, 319, 320, 331, 349
- S**
- Sacralisation, 209, 322
- Sacralité, 47, 49
- Sagesse, 9, 48, 64, 106, 115, 127, 134, 136, 164, 173, 175, 184, 187, 198, 217, 218, 226, 229, 235, 245, 300, 303, 318
- Savoirs, Ii, Vi, 2, 9, 30, 38, 52, 75, 84, 86, 87, 88, 91, 93, 98, 100, 104, 109, 110, 119, 120, 122, 123, 124, 121, 130, 134, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 169, 185, 187, 188, 192, 196, 212, 215, 216, 215, 218, 220, 222, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 250, 258, 260, 271, 272, 277, 278, 279, 285, 298, 303, 304, 306, 308, 314, 317, 322, 311, 329, 338, 339, 349, 350
- Science, I, Ii, V, Vi, Vii, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 13, 20, 22, 24, 26, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 65, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 99, 100, 102, 103, 106, 109, 110, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 117, 118, 124, 125, 134, 137, 138, 139, 143, 144, 146, 150, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 169, 173, 176, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 210, 215, 219, 220, 221, 222, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 302, 304, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 319, 320, 321, 311, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 331, 333, 334, 335, 336, 338, 341, 342, 343, 346, 348, 350, 351
- Scientification, 36, 46
- Scientificité, 120, 156, 158, 159, 242, 257, 285, 320
- Scientisme, 13, 34, 75, 79, 193, 199, 205, 214, 245, 314
- Séisme, 243

Sentiment, 8, 22, 26, 31, 38, 100, 142, 171, 196, 208, 292  
Socialisation, 68, 128  
Socialité, 48, 53, 68, 153, 291, 293  
Sociologie, 157, 220, 223, 225, 227, 229, 247, 336  
Solidarité, 72, 181, 196, 212, 216, 217, 323  
Sorcellerie, 121, 207, 247, 252, 256, 257, 261, 264, 271, 272, 273, 286, 315, 321, 324, 325, 326, 333, 335, 340  
Sous-Développement, 3, 94, 95, 113, 274, 281, 305, 307  
Souveraineté, 30, 123, 217  
Substance, 15, 16, 18, 21, 72, 105, 178, 179, 181, 189, 190, 287, 314, 317  
Superintelligence, 296, 343  
Synchrétisme, 253, 254  
Synergie, 24, 29, 31, 76, 196

## T

*Technè*, 72  
Technicisme, 34, 78, 79  
Technique, 2, 4, 20, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 51, 52, 56, 59, 63, 68, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 81, 87, 89, 92, 95, 97, 102, 115, 127, 195, 198, 200, 203, 216, 235, 236, 240, 272, 277, 282, 283, 290, 293, 300, 308, 319, 320, 314, 317, 321, 328, 339, 343, 344, 350  
Technisation, 36  
Technocosme, 51  
Technocratie, 57  
Technologie, 38, 41, 42, 52, 63, 69, 70, 74, 75, 81, 89, 90, 110, 114, 125, 149, 151, 153, 155, 282, 294, 295, 297, 314, 325, 336  
Technophobie, 51, 95  
Technosciences, I, 3, 12, 38, 40, 42, 47, 48, 49, 53, 54, 57, 59, 60, 66, 67, 68, 71, 73, 75, 89, 90, 97, 200, 289, 297, 308, 310, 312, 311, 321, 322, 329, 332, 341, 348  
Technoscientification, 221  
Technosphère, 51

Théologie, 76, 123, 248, 312  
Théotechnoscience, 76  
Thérapie, 203, 241, 253  
Tradition, 4, 15, 17, 19, 82, 93, 99, 100, 106, 118, 124, 143, 148, 150, 156, 161, 162, 165, 166, 175, 200, 209, 210, 307, 322, 329  
Traditionalisme, 186  
Transcendance, 32, 47, 49, 50, 67, 68, 92, 167, 179, 183, 197, 199, 200, 217, 227, 240, 244, 245, 307, 310, 311, 315  
Transdisciplinarité, 163, 262, 311, 313, 319  
Transhumanisme, 57, 295

## U

Uniangularisation, 30  
Uniangularité, 30  
Uniformisation, 58, 221, 311  
Unité, 16, 21, 30, 72, 105, 125, 167, 169, 170, 293  
Univers, 8, 13, 17, 46, 103, 106, 107, 109, 116, 121, 117, 122, 123, 134, 139, 168, 169, 182, 194, 200, 206, 214, 213, 218, 221, 229, 232, 233, 234, 238, 240, 279, 284, 291, 295, 297, 317, 312, 341  
Universalisme, 23, 118, 128, 129, 130, 131, 185, 312, 349  
Universalité, 6, 7, 8, 20, 21, 24, 53, 97, 119, 121, 130, 131, 154, 179, 210, 220, 221, 281, 284, 293, 303, 313, 338, 348  
Universel, 6, 8, 9, 20, 80, 85, 91, 104, 107, 108, 126, 118, 119, 120, 123, 126, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 150, 158, 167, 173, 185, 187, 197, 205, 210, 212, 221, 224, 225, 227, 229, 234, 243, 285, 306, 312, 335  
Univocité, 12, 299

## V

Valeurs, 3, 4, 6, 45, 48, 49, 50, 52, 60, 66, 76, 77, 80, 83, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 100, 113, 115, 116, 120, 121, 117, 151,

152, 153, 155, 174, 183, 186, 195, 200,  
211, 218, 208, 210, 213, 216, 218, 225,  
226, 242, 243, 245, 267, 269, 275, 278,  
283, 291, 292, 305, 307, 311, 312, 319,  
320, 311, 316, 320, 334  
Vérité, Vi, 3, 4, 5, 11, 13, 20, 22, 23, 24,  
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36,  
37, 43, 47, 48, 49, 66, 85, 91, 92, 106,

126, 127, 117, 132, 135, 137, 139, 142,  
156, 166, 172, 174, 175, 176, 179, 183,  
184, 187, 188, 191, 192, 196, 197, 199,  
203, 204, 210, 212, 213, 215, 218, 223,  
224, 226, 227, 228, 231, 236, 237, 239,  
242, 248, 262, 263, 266, 271, 288, 300,  
301, 302, 303, 315, 320, 314, 317, 325,  
326

## INDEX DES AUTEURS

### A

Alain Didier Olinga, 209.  
Alain Touraine, 282.  
Alioune Diop, 114.  
Anatole Fogou, 139, 140.  
Anaxagore, 96.  
Anaximandre, 96.  
André Lalande, 19, 194.  
André Liboire Tsala Mbani, 65.  
André Pichot, 156.  
Anii, 168.  
Antoine Manga Bihina, 35, 45, 48, 50, 52,  
191, 195, 321.  
Aristote, 14, 16, 17, 18, 20, 26, 36, 67,  
123, 126, 128, 136, 157, 168, 193, 316,  
322.  
Auguste Comte, 39, 239, 302, 314, 316.  
Aurelien Barrau, 229.  
Axel Kahn, 62.  
Axelle Kabou, 144.

### B

Bernadette Menu, 231.  
Blaise Pascal, 22.  
Bohême, 9.  
Boubou Hama, 271, 337.  
Bourgeois, 44.  
Bruno Latour, 40.

### C

Carfantan, 30.  
Charles Ossah Eboto, 257  
Charles Romain Mbele, 81, 82.  
Cheikh Anta Diop, 78, 79, 94, 95, 99, 116,  
117, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,  
142, 168, 201, 204, 257, 258, 259, 272,  
273, 305, 306, 330.  
Cheikh Hamidou Kane, 257.  
Christine Hardy, 28.  
Claude Allègre, 70.  
Clédor Nsémé, 160.

### D

D'Alembert, 316.  
Daniel Etounga Manguelé, 75.  
David Hume, 34.  
De Corte, 30.  
Delacampagne, 31, 73.  
Desanti, 244.  
Détrie, 160.  
Dominique Folscheid, 230, 245, 246, 303,  
306.  
Dominique Janicaud, 5, 8, 25, 29, 47, 187,  
240, 281.  
Durand, 30.

### E

Ebénézer Njoh Mouellé, 57, 70, 71, 101,  
103, 107, 115, 120, 121, 179, 235, 243,  
244, 286,321.  
Edgar Morin, 44, 114, 185, 186, 195, 197,  
201, 202, 203, 223, 238, 242, 249, 264,  
277, 284, 289, 294, 313, 318, 325.  
Einstein, 244, 256.  
Emile Bréhier, 34.  
Emile Kenmogne, 244, 245, 247, 248, 249,  
250, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 264,  
265, 266, 302, 303, 304, 306, 309, 310,  
319.  
Engelbert Mveng, 74, 210, 292.  
Eric de Rosny, 248, 309, 327.  
Ernest Menyomo, 171, 173, 175, 182, 183,  
198.

### F

Ferdinand Chindji Kouleu, 91.  
Ferdinand Gonseth, 261.  
Forgeau, 9.  
Francis Bacon, 25.  
François Dossou, 157.  
François Thonnard, 15.  
Frantz Fanon, 90.  
Fritjof Capra, 290, 292.

## G

Gabriel Ndinga, 152.  
Gaston Bachelard, 10, 22, 23, 26, 117, 147,  
184, 189, 200, 232, 237, 313, 340.  
Gaston Maspéro, 136.  
Georges Bastide, 72, 169.  
Georges Gurvitch, 134.  
Georges Gusdorf, 116, 132, 133, 201.  
Georges Posener, 211.  
Gilbert Hottois, 31, 36, 37, 61, 63, 69.  
Goffi, 56.  
Guenon, 30.  
Guillaume Bwellé, 221.  
Guissé Youssouph Mbargané, 94.

## H

Hans Jonas, 54, 56, 57, 58, 63, 64.  
Harris Sam, 287.  
Hegel, 20, 30, 44, 76, 125, 128, 186, 296,  
323, 338.  
Henri Bergson, 22, 233, 244, 251, 252,  
260, 267, 286, 340.  
Henri Laborit, 186.  
Héraclite, 98, 123.  
Herbert Marcuse, 32, 33, 43, 54, 104, 340.  
Hérodote, 136.  
Heyer, 178.

## I

Ilya Prigogine, 23, 204, 205, 207, 256,  
283, 318.  
Infeld, 244.  
Isabelle Stengers, 23, 207, 257, 318.  
Issoufou Soulé Mouchili Njimom, 36, 41,  
60, 69, 80, 278, 285, 288, 298, 300, 310,  
320.

## J

Jacques Maritain, 104.  
Janvier Za'Abé, 193.  
Jean Guillebaud, 47.  
Jean Beaune, 39.  
Jean Bertrand Amougou, 200.

Jean Fourez, 60.  
Jean François Chaulat, 218.  
Jean Grondin, 290.  
Jean Jules Nzouta, 22.  
Jean Ladrière, 2, 42, 206.  
Jean Marie Benoist, 192.  
Jean Mfoulou, 163.  
Jean Philippe Tsala Tsala, 51.  
Jean René Ladmiraal, 309.  
Jean Rostand, 29, 185.  
Jean Ullmo, 25, 26.  
Jean Yoyotte, 211.  
Jean Ziegler, 231.  
Jean-Calvin Bahoken, 131, 132.  
Jean-François Dortier, 83.  
Jean-François Lyotard, 67.  
Jean-Marc Ela, 8, 77, 79, 80, 85, 89, 90,  
91, 92, 93, 94, 100, 109, 110, 111, 112,  
200, 201, 202, 203, 205, 206, 219, 268,  
269, 270, 272, 275, 277, 296, 298, 305,  
306, 307, 310, 317, 318.  
Jean-Marc Gabaude, 71.  
Jean-Marc Lévy-Leblond, 123, 219.  
Jeanne Hersch, 48, 69.  
John Mbiti, 95.  
Joseph Ki-Zerbo, 144, 145, 146, 148, 149,  
150.  
Jürgen Habermas, 31, 32, 42, 55, 72, 290,  
313.

## K

Kant, 14, 21, 33, 34, 124, 128, 165, 194,  
238, 254, 256, 263, 314, 322.  
Klein, 30.  
Kuma'a Ndumbé III, 102.  
Kwamé Nkrumah, 83.

## L

Ladmiraal, 31.  
Lafitte, 21.  
Laouali Serki Mounkaïla Abdo, 271.  
Leibniz, 147, 227, 244.  
Léon Brunschvicg, 30.

Léopold Sédar Senghor, 126, 133, 162,  
204, 291, 304, 305.

Lester Brown, 41.

Lévy Brühl, 125.

Louis Althusser, 223.

Louis-Vincent Thomas, 167.

Lucien Ayissi, 34.

Ludovic Lado, 199.

## **M**

Mahtar Mbow Amadou, 107

Malanda Dem, 75

Mamoussé Diagne, 157, 158, 159

Manéthon, 9

Maniragaba Balisbutsa, 163

Marcelin Berthelot, 73

Maréchal, 30

Martin Heidegger, 62, 66, 126

Max Weber, 33

Mbog Bassong, 160, 161, 163, 164, 165,  
176, 177, 179, 180, 181, 198, 210, 212,  
213, 214, 228, 279, 292, 302, 303, 307

Mbondji Edjenguelé, 100, 102, 103, 104,  
105, 106, 107, 110, 111

Ménès, 135

Michel Kouam, 244

Monique Castillo, 53

Mudimbe, 110

Mvumbi Ngolu Tasa, 50

## **N**

Napoléon, 134

Niamkey Koffi, 146

Nkolo Foé, 215, 216

Noëlle Baraquin, 21

## **P**

Parménide, 98, 123

Pathé Diagne, 154

Paul Christian Kiti, 245, 258

Paul Deheuvels, 273

Paul Feyerabend, 7, 61, 188, 193

Paul Foulquié, 234

Paulin Hountondji, 90, 125, 126, 127, 144,  
145, 147, 148, 153, 155, 157, 311.

Paulin Hountondji Jidenu, 311.

Pené Elungu Pené, 125.

Phil Torres, 287.

Philip Coombs, 85.

Philippe Laburthe Tolra, 222.

Philippe Roqueplo, 32, 41.

Pierre Aubenque, 8, 315, 316, 335.

Pierre Erny, 242, 243.

Pierre Hadot, 69.

Pierre Jalée, 277.

Pierre Janet, 26.

Pierre Meinrad Hebga, i, 11, 16, 17, 18,  
110, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124,  
126, 128, 129, 130, 190, 199, 208, 209,  
220, 225, 226, 230, 234, 237, 243, 247,  
251, 253, 254, 256, 258, 259, 261, 262,  
263, 267, 297, 304, 312, 315, 322, 324,  
330, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 344.

Pius Ondoua, 5, 11, 25, 33, 41, 42, 45, 47,  
49, 54, 62, 64, 84, 86, 87, 88, 92, 105,  
106, 187, 191, 192, 196, 207, 212, 220,  
224, 225, 226, 235, 239, 241, 276, 283,  
302, 309, 312, 315, 320.

Platon, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 25, 67, 98,  
123, 128, 136, 182, 194, 313.

Prince Dika-Akwa Nya Bonambela, 217,  
218.

Ptahhotep, 97.

Pythagore, 96, 97.

## **R**

René Descartes, 18, 19, 20, 40, 171, 175,  
316

René Luneau, 167

Robert Jaulin, 102

Robert Ndébi Biya, 11, 75, 164, 175, 178,  
181, 194

Roland Waast, 74

Rosi Braidoti, 235

Ruth Scheps, 227

Ruyer, 51

## **S**

Saint Thomas d'Aquin, 190, 233  
Samir Amin, 275  
Sandra Harding, 73, 74  
Serge Sauneron, 97, 211  
Sertima Ivan Van, 135  
Sévérin Cécile Abéga, 215  
Sidiki Diakité, 104  
Simao Souindoula, 292  
Socrate, 65, 94, 156, 190, 194, 280  
Steinbuch, 68

## **T**

Teilhard de Chardin, 103, 339  
Thalès, 95  
Théophile Obenga, 116, 140, 156, 163,  
166, 211, 292  
Thérèse Bellè Wanguè, 35

Thomas Blau, 233, 234  
Tsiamalenga Ntumba, 63, 68

## **V**

Vercoutter, 79  
Victor Ferkiss, 37, 39  
Vinke, 154  
Vladimir Jankélévitch, 209

## **Y**

Yves Benot, 273

## **Z**

Zaki Laïdi, 269  
Zigmunt Bauman, 282

## TABLE DES MATIERES

Sommaire .....	ii
DEDICACE.....	iv
Remerciements .....	v
Résumé .....	vi
Abstract .....	vii
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : L'AMBIVALENCE ENTRE LA RATIONALITE SCIENTIFIQUE ET LA DIVERSITE CULTURELLE .....	17
Introduction partielle .....	18
CHAPITRE I : LA CONVERGENCE DES RATIONALITES .....	19
I- De la question de l'universalité de la rationalité.....	21
II- L'examen de la rationalité universelle.....	23
III- La raison dans ses différents statuts .....	26
1- La raison comme moyen de connaissance.....	27
2- La raison comme « <i>obstacle épistémologique</i> ».....	29
3- La raison comme dogme.....	30
IV- Le positivisme et le culte du fait .....	34
CHAPITRE II : L'AVENEMENT DE LA TECHNOSCIENCE : ETAT DES LIEUX .....	38
I- De la production des technosciences .....	40
1- Les fonctions technologiques .....	41
2- Le sens des technosciences.....	43
II- Les incidences de la technoscience .....	45
A- L'homme dans les technosciences.....	52
B- L'homme comme « valeur marchande » .....	54
C- De la nature comme proie des technosciences.....	58

III- L’avenir comme finalité de l’agir humain.....	60
CHAPITRE III : LE MANQUE D’UNE TECHNOSCIENCE HUMANISANTE .....	62
I- Vers une technoscience authentique .....	65
II- De la vitalité dans les technosciences d’aujourd’hui.....	67
III- Le Rapport entre la science et la culture .....	75
IV- La Renaissance de l’Afrique et les enjeux de la science.....	80
A- L’Analyse de la faillite des paradigmes occidentaux sur la renaissance africaine .....	87
B- La recherche scientifique et l’avenir de l’Afrique .....	91
C- La culture et le développement de l’Afrique .....	100
D- La nécessité de la révolution pour la renaissance culturelle.....	109
DEUXIEME PARTIE : LE PLAIDOYER POUR UN NOUVEAU PARADIGME DE LA RATIONALITE .....	118
Introduction partielle .....	119
CHAPITRE IV : LES SENS DE LA PHILOSOPHIE.....	122
I- La rationalité selon la pensée de Pierre Meinrad Hebga.....	124
1- L’attitude isolationniste .....	127
2- La tendance eurocentriste .....	128
3- La remise en cause de l’universalisme .....	129
II- La philosophie du devenir .....	131
III- L’historicité de la pensée négro-africaine .....	134
IV- Le type anthropologique des Egyptiens antiques.....	137
CHAPITRE V : LA PROBLEMATIQUE DES SAVOIRS ENDOGENES.....	144
I- La nature des savoirs endogènes.....	146
II- Les savoirs endogènes et le sens de leur fonctionnalité .....	151
1- La place de l’épistémologie dans l’étude des savoirs africains .....	153
2- La méthodologie dans l’étude des savoirs traditionnels.....	156

III- L'impact des mythes dans l'expression de la pensée africaine .....	162
CHAPITRE VI : LA PENSEE AFRICAINE ET SES BASES METAPHYSIQUES .....	171
I- Le concept d'être dans l'ontologie africaine.....	173
II- La philosophie africaine : une pensée de la science complexe.....	182
III- La raison plurielle comme thérapie de la complexité .....	194
TROISIEME PARTIE : LA RATIONALITE AFRICAINE ET LA COMPLEXITE DU REEL .....	208
Introduction partielle .....	209
CHAPITRE VII : L'ONTOLOGIE AFRICAINE ET SES ENJEUX HUMANISTES.....	211
I- Le principe d'harmonie artistique dans la rationalité africaine .....	213
A- La construction des savoirs en Afrique : une exigence rationnelle .....	219
B. La méthode dans la construction des savoirs africains .....	226
II- La rationalité paradigmatique des savoirs africains .....	229
III- Les mobiles humains du savoir actuel.....	233
a) La raison est une technique .....	234
b) La raison est un fait.....	235
c) La raison est une valeur.....	235
CHAPITRES VIII : LA RATIONALITE SCIENTIFIQUE ET SES IMPLICATIONS DANS L'ANTHROPOLOGIE AFRICAINE .....	238
I- L'émergence de la raison ouverte .....	240
II- La raison philosophique à l'épreuve des phénomènes paranormaux .....	243
III- La Problématique d'une prise en charge des maladies paranormales .....	249
IV- Le devoir scientifique des phénomènes paranormaux .....	261
CHAPITRE IX : LA CULTURE AFRICAINE FACE AUX THEORIES DU DEVELOPPEMENT TECHNOLOGIQUE .....	268
I- L'Afrique comme source de son progrès.....	270
II- L'humanité complexe : problématique d'une homogénéité mondiale .....	281

III- L’Afrique et l’exigence de la rationalité dans les avenues de la science ouverte .....	293
CONCLUSION GENERALE .....	311
BIBLIOGRAPHIE .....	323
GLOSSAIRE.....	344
INDEX DES NOTIONS .....	352
INDEX DES AUTEURS .....	362
TABLE DES MATIERES.....	366