

SOCIOLOGIE AFRICAINES

Paradigme, Valeur et Communication

En hommage au penseur de la complexité Edgar Morin

« A mon avis, nous sommes à une époque de changement de paradigme : les paradigmes, ce sont les principes des principes, les quelques notions maîtresses, qui contrôlent les esprits, qui commandent les théories, sans qu'on en soit conscient nous-mêmes. »

« Les sciences classiques furent partagées entre les deux obsessions, celle de l'unité et celle de la variété, chacune correspondant à un certain type d'esprit, et du reste leur antagonisme fut productif en permettant de développer en même temps la diversification et l'unification du savoir, sans toutefois pouvoir aboutir à la conception de l'unitas multiplex.

Edgar Morin en collaboration avec Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 40 et 118. Collection Cognition & Formation.

Point de départ
LE PROJET D'UNE SOCIOLOGIE
AFRICAINNE

« Cela peut chagriner beaucoup de reconnaître que s'il existe des sociologues, la sociologie n'existe pas encore. Mais d'autres, dont moi-même, puisent de l'ardeur à l'idée que la sociologie doit naître. »

Edgar Morin, *Sociologie*, 2^e édition revue et augmentée par l'auteur, Fayard, 1994, p.141. Collection Points. Série Essais.

Cet essai présente une somme de réflexions sur ce que nous pensons que la sociologie africaine doit être, en considération des grandes avancées de la science de notre temps.

Le présent essai s'attache surtout à orienter les jeunes générations vers une méthode d'accès à la Connaissance de la connaissance, telle qu'entrevue dans l'édifice intellectuel du grand penseur de la complexité, Edgar Morin.

De fait, l'œuvre de ce savant a profondément inspiré la sortie du présent ouvrage. Nous entendons, en revanche, dépasser le cadre conceptuel et épistémologique de sa pensée pour restaurer les bases d'un Universisme philosophique africain, indispensable à une réconciliation de l'Homme avec sa nature cosmique.

Dans un Hors-série, *Le Monde*¹ a rendu un hommage appuyé au savant ; des penseurs de haut vol sont intervenus pour lui dire, de son vivant, l'estime qu'ils lui portent. Il s'agit notamment du philosophe Régis Debray, de l'historien Emmanuel Le Roy Ladurie, du sociologue Alain Touraine, pour ne citer que ceux-là.

On en saisit la raison : le savant s'est investi à renouveler la portée de la pensée de notre époque en radicalisant l'objet de la méthode, à la suite de Emile Durkheim, sociologue de renom du tournant du XX^e siècle et père des règles de la méthode sociologique.

Edgar Morin mérite d'être mieux connu dans nos universités en raison de la portée opératoire de son projet de civilisation. Ce n'est pas un hasard si nous avons choisi, nous aussi, d'en répercuter l'écho.

En stigmatisant avec audace et caractère le bon vieux réflexe de l'Occident dictant son paradigme contre natures et cultures des autres peuples, il vient renforcer, à la suite de Cheikh Anta Diop, les voies d'un nouvel humanisme planétaire.

La pensée complexe ruine désormais tout l'édifice du *sociologiquement correct* qui reposait sur la partition des sociétés humaines en entités distinctes, catégorisées et indépendantes, parafées à une hiérarchisation des savoirs réduits au calcul froid des traditions capitalistes.

Avec Edgar Morin, il y a donc une chance pour l'Homme moderne du Nord de subir une mutation spirituelle et d'y rejoindre l'Homme du Sud adossé à ses traditions proches de la nature, sous-exploitées pour des raisons culturelles. La sociologie africaine doit pouvoir contribuer au renouvellement de la pensée :

¹ « Une vie, une œuvre », Edgar Morin.

« Aujourd'hui, écrit le Prince Dika-Akwa, 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, s'ils continuent à ignorer l'expérience propre à l'Afrique, les racines socio-épistémologiques de son savoir spécifique, la logique interne qui sous-tend le développement de ses sociétés et l'indissociabilité des phases "traditionnelle" et "moderne" de celle-ci.² »

Cette « *expérience propre à l'Afrique* » mérite un examen plus approfondi de ses bases ontologiques. Celles-ci font encore défaut dans les recherches et dévoilent, pour ainsi dire, un déficit de rigueur que l'observe dans les tâches d'encadrement et de performance des étudiants.

Il est temps que la recherche en Afrique noire sorte de sa torpeur sociologique. Il y a quelques années, nous sommes intervenus dans ce sens en soulignant les causes de tant d'errances épistémologiques. Elles sont les suivantes :

- *le handicap psychosociologique né de la (trop) grande influence des présupposés épistémologiques de la rationalité dominante ;*
- *la forte parcellisation des disciplines universitaires et la difficulté conjointe d'une herméneutique du savoir africain ;*
- *le conformisme analytique des recherches universitaires souvent empreintes de mandarinat intellectuel ;*

² Prince Dika-Akwa nya Bonambela, *Problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaines*, Yaoundé, Clé, 1982, p.362.

- *la crétinisation d'une sociologie appauvrie par la méconnaissance d'une histoire et d'une culture africaines authentiques, objectives et cohérentes.*³»

Nous n'avons pas changé d'avis. Nous pensons que la question de la méthode d'accès à la rationalité africaine impose une révision du cadre « classique » de la démarche analytique.

La grande problématique est donc la suivante : quel système de visées cognitives et normatives peut permettre d'appréhender les phénomènes sociaux avec le maximum d'efficacité ? Peut-on en confronter la dynamique introspective à la science de la complexité qui se fait ?

En engageant une telle problématique, nous mettons en conflit (salutaire) la domination cognitive de la logique « classique » et la sollicitation eschatologique du sacré africain (finalité universelle).

Il est impératif, même du point de vue de la simple analyse, de resituer un tel débat au niveau des logiques de construction paradigmatique (occidentale et africaine) et celui du sens à donner à leur affrontement séculaire. Un examen de leurs séquences organisatrices, sur les plans à la fois anthropologique, historique, ontologique et religieux s'impose.

D'où nos préoccupations suivantes :

- Quel serait le paradigme cognitif et expérimental (unité des savoirs) de la sociologie africaine ?

- Quel serait la Valeur de ce paradigme en considération de la science qui se fait dans un monde de surcroît planétarisé ?

³ Mbog Bassong, *Les fondements de l'Etat de droit en Afrique précoloniale*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 14.

- Comment cette Valeur a-t-elle traversé les âges ?
À quoi pourrait-elle servir dans le cadre des nouvelles technologies de l'information, en particulier, celui de la communication sur Internet ?

Ces interrogations correspondent aussi aux trois chapitres qui suivent.

- Chapitre I : Le paradigme de la connaissance (L'unitas multiplex) ;
- Chapitre II : La Valeur du paradigme (Le Principe d'Ordre universel) ;
- Chapitre III : La communication de la Valeur (L'intersubjectivité de la connaissance).

Nous établirons pour chacun de ces chapitres, les problématiques y afférentes et les différences essentielles qui opposent la pensée africaine à la pensée dominante. Nous montrerons aussi en quoi les solutions proposées par l'Afrique sont pertinentes face à la faillite des modèles théoriques dominants et leur corollaire, la montée conjointe des périls sociaux, politiques, économiques et écosystémiques qui hantent désormais la conscience politique mondiale.

Chapitre I

LE PARADIGME DE LA CONNAISSANCE (L'UNITAS MULTIPLEX)

« Le paradigme que produit une culture est en même temps le paradigme que reproduit cette culture. »

Edgar Morin, Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 74. Collection Cognition & Formation.

Comment et pourquoi envisager les fondements d'une sociologie africaine (1) ? Où trouver le matériau pertinent pour une telle entreprise (2) ? Peut-on, à partir d'une méthode, dégager une forme de savoir commun aux Africains (le paradigme de la connaissance) (3) ? Quelles sont les catégories scientifiques qui en gouvernent l'ordre des raisons (4) ? Dans cette optique, quelle place accorder à une sociologie de la connaissance (5) et comment en éprouver l'ordre des raisons en vue de bâtir une nouvelle culture-monde ?

Ces interrogations constituent l'échine dorsale de ce chapitre. Pour y répondre, nous prenons appui sur la science qui se fait par le biais de la méthode de la Complexité, entre Ordre et Désordre.

L'enjeu, rappelons-le à toutes fins utiles, c'est la maîtrise des fondements de toute connaissance en vue de la formalisation d'un sillon de recherche cognitif et normatif (Valeur), susceptible d'être partagé par toutes les cultures de la postmodernité.

De la sorte, la maîtrise de ces fondements devient le moyen par lequel on peut appréhender davantage, pensons-nous, le sens de l'enracinement des savoirs dans la socioculture, mais aussi, l'enjeu d'un dépassement des particularismes aux fins de bâtir la civilisation de demain.

1. LA QUESTION DES FONDEMENTS

Cette question ne date pas d'aujourd'hui. Le philosophe Louis Althusser nous éclaire :

« 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. »

(...)

« Toute vraie science doit fonder son propre commencement. ⁴ »

La production des connaissances qui se veulent scientifiques repose, pour ainsi dire, sur la théorie. La sociologie africaine n'échappe pas à cette règle.

1.1 LE PROBLEME

Nous ne pouvons plus être surpris de constater que l'absence d'une théorie sociologique débouche sur des contradictions quasi insurmontables lorsque la raison butte sur un enchaînement complexe des faits sociaux.

Dans la littérature ambiante, les concepts tels que l'Etat, l'esclavage, le droit, le politique, la démocratie, pour ne citer que ceux-là, sont "flous" car ils véhiculent la réalité anthropologique de l'Occident. Aussi sont-ils

⁴ Louis Althusser, Avertissement au *Capital*, Livre I, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1966, pp. 9-10, et 19.

loin de servir de base arrière à la rationalité africaine. A ce niveau de considérations simplement cognitives, il convient de réinterroger, sans complaisance, les faits sociaux (les choses)...

De fait, l'abondance des errances méthodologiques et épistémologiques dans la plupart des travaux renvoie, comme toujours, à des présupposés conceptuels liés à la dominance cognitive de l'Occident. Celle-ci découle du peu de considération que la logique rationnelle accorde dès le début au Réel, c'est-à-dire à ce qui est authentiquement humain, social et culturel dans des environnements physiques particuliers où les hommes produisent des biens et se reproduisent.

L'apport des sciences cognitives, en particulier celle de la neurobiologie moléculaire, confirme l'enjeu bio-anthropologique de la connaissance qui précède l'influence ultérieure de l'apprentissage socioculturel. Jean-Pierre Changeux, neurophysiologiste de renom, introduit une relation entre les neurosciences et la conscience humaine. Il établit, de la sorte, les lois de formation de l'esprit à partir de la matière :

« Il y a une trace physique dans notre cerveau de l'empreinte culturelle. C'est tout à fait clair (...) Reste que cette empreinte reflète seulement chez un individu donné, l'impact de l'environnement sur les connexions cérébrales. »⁵

Les bases moléculaires de la cognition sont ainsi posées. Aussi la résonance culturelle qui féconde la pensée est-elle limitée par les contours d'une unité sociale

⁵ Jean Pierre Changeux, entretien accordé à Guitta Pessis-Pasternak en compagnie d'Axel Kahn, Stephen Jay Gould et Henri Atlan in : *Sciences et vie*, n° 910, juillet 1993, p. 63.

organique. La culture mobilise, pour ainsi dire, des ressources opératoires dont la détermination symbolique (forme) constitue le fonds et transcende les individus (émetteurs/récepteurs), leur biotope et leur écosystème.

C'est dans les lois de la création contenues dans la forme qu'il importe de s'appesantir. En effet, elles permettent de produire des actions communicationnelles qui suscitent chez autrui un ordre (la redondance) ou un désordre (le bruit). Cette relation binaire induit une pensée collective, une organisation ou une réorganisation par extraction de l'information-valeur. La communication suppose ainsi l'ordre, le désordre et la valeur extirpée de l'information que véhicule toute énergie dans notre environnement.

Les régulateurs des sociétés traditionnelles, les penseurs et les créateurs potentialisent, sans qu'ils le sachent de manière explicite, la puissance opératoire de la forme qui se reproduit dans les hiérarchies des niveaux sociaux de l'organisation, leurs sous-systèmes et leurs imbrications. Les phénomènes sociaux sont par conséquent des phénomènes organisés avec ou contre le désordre introduit.

L'information circule *via* les schémas pré-perceptifs par quanta, en remontant aux sources de la médiation psychosociologique inscrite dans la résonance culturelle du groupe social. En un mot, il apparaît que le système nerveux en développement subit les contraintes de l'environnement dont il inscrit l'« empreinte », par le biais de la sélection synaptique. Cette « empreinte » se décline en une culture transcendant les individus et les socialisant.

C'est dire qu'il existe bien un lien entre la nature et la culture. Ce lien est au-dessus des individus et, de fait, on n'y peut rien. C'est le lieu de signaler l'existence d'un

prédéterminisme culturel qui ne peut être corrigé que par l'apprentissage d'une autre culture. Cet apprentissage permet alors une réorganisation des synapses neuronales du cerveau et un nouvel encodage de l'information.

Il nous semble que cette omission fait de l'interrogation sur l'influence de cette nature, l'enjeu des catégorisations tranchées du manichéisme cartésien et la source de nombreuses insuffisances à la fois analytiques, conceptuelles et épistémologiques en sociologie.

Cela explique aussi, pour une bonne part, les doutes qui pèsent sur la pertinence des théories qui en résultent, s'agissant surtout d'une thérapeutique attendue pour le développement. Tout ceci engendre, bien entendu, la crise des modèles sociologiques prévisionnels.

A présent, on saisit sans doute mieux qu'avant, les raisons d'une marginalisation de cette discipline et de ses pratiquants là où on était censé, tout au moins en droit, en attendre une contribution à l'éveil du continent noir.

Aujourd'hui, la sociologie ne semble avoir d'intérêt que pour elle-même, après avoir perdu toute influence sur la marche de nos sociétés et sapé la relation avec la réalité historique et anthropologique des peuples au nom d'une prétendue universalité du modèle dominant.

Le constat n'en est que désolant. Est-ce à dire qu'il en sera toujours ainsi ?

1.2 LA SOLUTION

La construction d'une sociologie africaine digne d'intérêt scientifique passe alors par le réexamen de ses fondations ontologiques et épistémologiques que doit alimenter le réchauffement de ses liens avec l'histoire et la culture.

Ce réexamen doit permettre, notamment, de dépasser l'opposition classique entre le rationnel et l'irrationnel, l'immatériel et le matériel, l'invisible et le visible, l'esprit et le corps, et de réconcilier la dialectique discursive anthropologie/sociologie injustement séparée.

C'est à ce prix que la théorie sociologique peut accéder à l'interprétation qui, au-delà des faits évidents, s'intéresse à la **signification** sociale des phénomènes qu'elle étudie. Elle peut y arriver, maintenant qu'elle semble maîtriser les outils d'observation et d'analyse des données factuelles entre Ordre, Désordre, et organisation.

Nous voici en complexité. C'est en retrouvant le postulat de base de la méthode scientifique que sont le critère d'extériorité et la loi de la Valeur⁶ qui exigent de considérer les objets d'analyse comme des catégories non *a priori* de l'entendement (c'est-à-dire comme des faits Emile Durkheim) que la sociologie en général et la sociologie africaine en particulier, peuvent espérer se faire une place légitime parmi les sciences.

Aussi pensons-nous qu'il faille trouver d'autres ressorts pertinents de l'analyse, hors du champ de la sociologie dominante. De ce point de vue, l'interrogation ontologique devient incontournable. Elle a l'avantage de garantir les termes de la *finalité cognitive* attendue pour appréhender, de manière objective, les logiques qui gouvernent les motivations psychologiques et sociales des cultures.

⁶ La pensée africaine est basée sur la croyance en l'existence d'un Ordre, d'un arrangement dynamique entre les éléments de la nature. C'est cette loi qui détermine par conséquent la Valeur que le gestionnaire de l'ordre social ou l'artiste s'efforcent d'incorporer dans leur œuvre de création.

Parce que les mythes et les paradigmes sont garants d'une telle résolution, leur étude à l'échelle des grandes entités culturelles et civilisationnelles de la planète va prendre une importance particulière.

2. L'ANALYSE DES PARADIGMES

Ce que nous venons d'affirmer s'agissant de la recherche d'autres ressorts analytiques suppose que nous saisissons de très près, l'enjeu ontologique des paradigmes qui sous-tendent les déterminants ultimes de la culture.

De fait, ce sont ces référents ontologiques contenus dans les mythes cosmologiques africains et leurs dérivés (légendes, épopées, contes, aphorismes) qui donnent une légitimité à l'action sociale normative ; celle-ci permet d'appréhender la Valeur qui sous-tend les actions sociales.

Pour être légitime, cohérente et pertinente, notre approche doit satisfaire à certaines conditions de compatibilité entre ce que les Africains savent des phénomènes (réalité empirique) et la science qui se fait aujourd'hui. Ce qui est ainsi en jeu, c'est cette Valeur précitée édictant les normes de son applicabilité.

Pour nous faire comprendre, abordons la question du champ réflexif de la Valeur, aux frontières de la finalité à laquelle souscrit le groupe social.

2.1 ENTRE VALEUR ET FINALITE

Dans le champ de cette réflexion, un enjeu essentiel semble s'imposer pour circonscrire la matière : la Valeur qui sous-tend les normes cognitives, entendue ici comme norme d'action en relation avec la finalité universelle.

Nous pouvons résumer cette finalité de la façon suivante : l'existence humaine doit tenir compte de

l'harmonie préexistante entre tous les Etants (cultures et êtres) ; seul cet équilibre peut conduire à une attitude raisonnable de la pensée et à l'épanouissement de l'Homme. Les Egyptiens ont fondé un concept qui en résume l'Être-Valeur : c'est *Maât*, la loi de l'Harmonie universelle.

Tel est le champ réflexif de la pensée africaine, ce qui en justifie la raison d'être. Reconsidérer ainsi le cadre cognitif et expérimental de cette Harmonie universelle entre religion et science, ontologie et épistémologie, intuition et logique, philosophie et sagesse, atomisme démocriteen et Universisme philosophique ne peut que conduire à une sociologie *réellement* universelle, c'est-à-dire de l'ordre de l'Univers, de sa complexité.

Il convient à présent, d'ouvrir le débat sur l'importance d'une telle approche. L'enjeu, rappelons-le, c'est la construction d'un modèle alternatif. Il s'agit, pour ainsi dire, de dévoiler le Sens que nous donnons à la Valeur (le paradigme, la loi) dont le réductionnisme de la science « classique » ne pouvait rendre compte.

2.2 L'IMPORTANCE DES PARADIGMES

L'entreprise d'édification d'une connaissance de la connaissance, d'une méthode de la méthode, etc., amorcée par le penseur de la complexité, Edgar Morin, nous apparaît suffisamment pertinente pour saisir l'enjeu de la Valeur que nous voulons reconstruire.

Nous voudrions montrer en quoi le modèle paradigmatique en Afrique noire peut contribuer à un élargissement des idées sous-jacentes aux concepts précités, *a priori* redondants, mais porteurs de légitimation scientifique. Il sera question, en fin d'analyse, d'envisager sur cette base, une Métathéorie sociologique.

L'expression **Universisme philosophique** nous semble convenir le mieux à la saisie conceptuelle du modèle théorique africain. Nous définissons cette expression comme le cadre d'une superstructure cognitive et expérimental fondé sur le Principe d'Ordre universel (Métathéorie) définissant des normes et pratiques cognitives référencées à cet Ordre.

Ce principe a été formalisé dans les mythes cosmologiques africains ; il permet d'appréhender le référent scientifique à partir duquel ont été édifiées toutes les autres sciences (droit, religion, économie, politique, architecture, etc.).

Reprenons, pour éclairer notre analyse, le penseur de la complexité Edgar Morin qui donne un point de départ à sa démarche discursive.

Il écrit notamment :

« Nos visions du monde sont des traductions du monde. Nous traduisons la réalité en représentations, notions, idées, puis théories. (...)

*Nous imposons au monde des catégories qui nous permettent de saisir l'univers des **phénomènes**. Ainsi nous connaissons des réalités, mais nul ne peut prétendre connaître La Réalité avec 'L' et 'R'.⁷ »*

En d'autres termes, nous sommes limités par la nature biologique de nos sens et de notre esprit, mais cela suffit néanmoins à saisir les phénomènes et à les interpréter de manière convenable, du moment où nous

⁷ Edgar Morin, en collaboration avec Jean-Louis Lemoigne, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 68 et p. 69. Collection Formation & Cognition.

nous attachons à définir un critère d'extériorité observable et contrôlable par tous.

Ainsi donc, la science se donne en projet d'expliquer tous les phénomènes perceptibles, sans toute fois en épuiser la Réalité, avec "R", l'objet apparaissant de plus en plus complexe à des échelles infiniment plus petites (physique quantique)⁸ et en interconnexion avec d'autres objets.

A ce plan, personne ne peut prétendre connaître le Réel, l'Être-en-soi, ou encore la Vérité avec "V".

De la sorte, les pensées humaines traduisent le réalisme anthropologique des valeurs guidées par le sens de l'abstraction mythologique. En résumé, nous disons que les phénomènes saisissables par nos sens sont connaissables sur le plan scientifique, mais il ne constitue qu'une partie de la Réalité, avec grand "R", c'est-à-dire celle dont la nature échappera toujours à l'homme, en raison de sa complexité intrinsèque.

De plus, il faut considérer que nous donnons aux phénomènes une image qui tient compte de notre expérience environnementale, physique, biologique, affective, *via* notre système nerveux. Edgar Morin écrit pour cette raison :

« Il n' y a pas que les conditions bio-anthropologiques de la connaissance. Il y a, corrélativement, les conditions socioculturelles

⁸ La physique quantique (l'infiniment petit) a des répercussions en sociologie. Elle permet d'introduire l'idée selon laquelle il existe une inadéquation entre les concepts relevant des cadres conceptuels différents. Cela compromet l'idéal de prévisibilité des phénomènes. Il y a lieu, pour ainsi dire, de relativiser l'utilisation abusive des concepts relevant des cultures différentes. Les vérités qu'elles véhiculent sont nécessairement locales.

*de toute connaissance, y compris scientifique.
Nous sommes aux débuts bégayants de la
sociologie de la connaissance.⁹ »*

Nous devons ajouter ceci : plus de vérité de chapelle, plus de science définitivement "vraie". Adieu le monopole de la raison et par conséquent celui de la science. Adieu l'universalité de la Religion, de toute religion.

Adieu l'universalité des catégories d'être et de penser entretenues par les illusions et fantasmes des peuples historiquement situés, au nom de la volonté de domination. Adieu le vieux réflexe de l'Occident dictant son savoir "universel". Le physicien Jean-Marc Lévy-Leblond en situe l'enjeu épistémologique :

« 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.¹⁰ »

Retour à la modestie et à l'humilité intellectuelles, à une sociologie de la connaissance ouverte à toutes les possibilités (idées, mythes, et paradigmes). Comment comprendre cet adieu aux réductionnismes de tous bords ? C'est le lieu d'introduire le concept de paradigmatologie, proposé par Edgar Morin. Il en donne une définition :

*« Les problèmes fondamentaux de l'organisation des systèmes d'idées ne relèvent pas seulement de la **logique**, il y a aussi ce que j'appelle la **paradigmatologie**. Cela signifie*

⁹ *Op. cit.*, p. 69.

¹⁰ Entretien avec Ruth Scheps, « Savoir et prévoir » in *Les sciences de la prévision*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p.43.

*que les systèmes d'idées obéissent à certains principes fondamentaux qui sont des principes d'association ou d'exclusion qui les contrôlent et qui les commandent.*¹¹»

Il y a lieu, dans cette approche, de comprendre que certaines conditions environnementales engendrent des paradigmes qui orientent la raison. Nous pourrions ainsi tenter de formaliser un cycle dynamique de la raison dont les phases seraient :

Environnement → conditions bio-anthropologiques et socio-culturelles → paradigme → mythes → idées ontologiques et anthropologiques (noologie) → arts, science, philosophie, épistémologie, organisation des sociétés → environnement.

La flèche (→) signifie "produit". De la sorte, on obtiendrait la noologie. Lisons Edgar Morin :

*« Il y a nécessité d'élaborer une science nouvelle qui serait indispensable à la connaissance de la connaissance. Ce serait la noologie, écrit-il, science des choses de l'esprit, des entités mythologiques et des systèmes d'idées, conçus dans leur organisation et leur mode d'être spécifique. »*¹²

Ce qu'il y a de nouveau dans cette approche, c'est la mise sur pied d'un cadre fédérateur des connaissances d'où émergerait la connaissance de la connaissance par le biais d'une noologie intégrant tous les systèmes mythologiques, tous les paradigmes et toutes les connaissances. Jean-Marc Lévy-Leblond partage cette approche de Edgar Morin.

¹¹ *Op. cit.*, p. 73.

¹² *Idem*, p. 72.

Il s'explique :

« Je pense qu'il faut s'en tenir à une vision plus difficile, celle des savoirs locaux, fermes et assurés à l'intérieur de leurs propres limites de validité, mais qui, paradoxalement, n'ont d'intérêt que lorsqu'ils en sortent ; d'où le problème fondamental aujourd'hui de l'articulation des différents champs du savoir.¹³ »

Notre essai poursuit ce même objectif : mobiliser les ressources conceptuels de la sociologie africaine tout en montrant son intérêt dans le cadre d'une étude comparée de paradigmatologie.

Ce faisant, nous dépassons cette approche pour nous inscrire dans cette autre perspective que nous partageons avec le physicien Jean-Marc Lévy-Leblond :

« Car ce serait une renonciation trop tragique que de se contenter d'une juxtaposition de champs de savoirs indépendants.¹⁴ »

En cela, le physicien sort de la trappe épistémologique de Edgar Morin dont le défaut serait cette difficulté qu'il y aurait à établir, entre tous les référents proposés à l'analyse (idéologies de domination mises à l'écart), le champ d'intersection et de raccordement possible et souhaitable des Idées.

En d'autres termes, quel serait le lieu d'un global, d'un universel conséquent pour tous, contre l'éclatement en mille morceaux des paradigmes, chacun ayant sans doute quelque chose à faire conserver dans la gibecière de l'universalité ?

¹³ *Op. cit.*, p.43.

¹⁴ *Idem.*

L'enjeu épistémologique n'est donc pas dans la juxtaposition de tous les paradigmes ; c'est, nous semble-t-il, dans le choix d'un paradigme fédérateur, c'est-à-dire d'une méthode d'approche de la complexité qui ne nierait aucunement l'expression libre des cultures, mais mettrait en résonance un idéal d'être conforme à tout le bénéfique que nous pourrions tirer d'un progrès humain conforme à l'ordre de la nature.

Pour nous, il est question de justifier ce qui correspondrait au mieux aux aspirations de l'Homme de la culture-monde en gestation, en considération, bien entendu, des nécessités du développement durable. Dans ce sens, notre méthode de la complexité pourrait apporter quelque enseignement.

3. L'ENJEU DE LA METHODE FACE A LA COMPLEXITE DES SAVOIRS

3.1 UN BREF RAPPEL DES FAITS

L'extrême mathématisation des sciences sociales a valu les réprobations que nous connaissons. Elle a correspondu à une idéologisation à outrance du patrimoine cartésien. Des sociologues, parmi les plus brillants, en ont critiqué l'esprit : les travaux de Raymond Boudon¹⁵, Michel Foucault¹⁶, Jürgen Habermas¹⁷, ou encore Edgar Morin en témoignent.

Ouvrons une petite parenthèse à ce propos. Il convient de rappeler que les activités humaines sont faites de sentiments, de passions, de désirs, de motivations

¹⁵ *La crise de la sociologie*, Droz, Paris, 1971 ; *Effets pervers et ordre social*, P.U.F., Paris, 1977. *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, P.U.F., Paris, 1983. Collection Quadrige ; etc.

¹⁶ *Les mots et les choses*, Seuil, Paris, 1976.

¹⁷ *Connaissances et intérêts*, Gallimard, Paris, 1976.

psychologiques et sociales, etc., suffisamment complexes pour qu'on les réduise à des objets mathématiques quantifiables. Tout transfert d'une méthodologie, des sciences exactes aux sciences humaines requiert, pour ces raisons, des précautions à prendre sur leurs domaines de validité contextuelle et conceptuelle.

La sociologie dominante s'est très peu interrogée sur la signification que les comportements véhiculent et à travers celle-ci, les valeurs et les normes d'action culturelle difficilement négociables, car procédant d'une influence avérée de l'écosystème. D'où l'enjeu de la Valeur dans l'interprétation des faits sociaux dont nous avons parlé plus haut.

Pour un Bantou par exemple, la forêt peuplée de charges symboliques (forêt sacrée) et de "vies" à préserver (les plantes et les animaux), n'a pas le même prix et la même signification pour le commerçant n'ayant pour seul intérêt que le gain du capital. Mieux encore : la forêt et la terre n'ont pas de prix. Elles sont inaliénables.

A ce plan, il ne s'agit plus seulement d'outils conceptuels et méthodologiques à prendre en compte ; c'est l'objet même de la connaissance qu'il faut interroger froidement, ainsi que les bases cognitives du paradigme gouvernant la connaissance.

Nous devons montrer que le cadre superstructurel de la pensée africaine est justifié par la Valeur précitée ; que ce cadre englobe l'ensemble des idées et des représentations sociales, les mythes scientifiques et idéologiques, les images, les valeurs culturelles, les croyances et les motifs ontologiques qui ont permis de forger un territoire d'appartenance civilisationnelle. L'ancienne Egypte, les grands empires du Mali, du Ghana au Moyen Âge et tous les royaumes contemporains en

font : Ashanti, Yorouba, Bamoum, Bamiléké, Bambara, etc.

On pourrait donc conclure que l'Afrique dispose dans son histoire et sa culture, d'une réalité éthique qui conduit à des savoirs d'où émergerait un paradigme. Les anciens Egyptiens l'ont appelé *Maât*. Telle a été notre hypothèse de travail.

Pour reconstruire cette unité des savoirs, nous devons au préalable identifier à travers les faits, les éléments matériels permettant de comprendre et de situer l'homme dans son environnement, en vue de saisir la signification des signatures sociales qui ont eu cours dans l'espace et dans le temps.

Ce que nous cherchons à mettre en exergue dans cette démarche, c'est la Valeur, *Maât*. Il nous semble opportun d'examiner ce que représente socialement cette Valeur fondatrice du discours africain sur le Réel.

3.2 L'AXIOLOGIE FONDATRICE

Comment se manifeste la Valeur et quelle en est l'expression ? Comment construire son paradigme et en justifier les connaissances ? Avec quel matériau et surtout, quel référent, scientifiquement contrôlables, pouvons-nous comprendre le Réel ?

Le Métasystème le plus riche possible et à partir duquel on pourrait déduire toutes les formes de vérité rationnelle, à tout le moins, celles qui orienteraient le cadre épistémique d'une civilisation des Idées à édifier, est au centre des préoccupations du sociologue Edgar Morin. Nous avons fait allusion à ce que lui-même a appelé la noologie.

La proposition africaine est fondée sur l'Être-Valeur que les anciens Egyptiens ont appelé *Maât* ; cette

proposition permet, à bien d'égards, de formaliser scientifiquement un Métasystème théorique susceptible de favoriser le dépassement des clivages « raciaux », tribaux, claniques, nationalistes, culturels et religieux.

L'idéologie maâtiste a fait ses preuves dans l'histoire politique et idéologique de l'Afrique noire. On retrouve son formalisme dans l'organisation sociétale, les sciences, les arts, les rituels et les mythes d'Afrique noire. Nous pouvons, aujourd'hui encore, en apprécier la portée dans les cultures relativement bien conservées.

Comment en rendre compte dans le cadre d'une construction de la sociologie africaine ? Tel est le sens à donner à la méthode de la complexité (stratégie) ci-dessous envisagée par le biais de l'objectif à atteindre et de la maîtrise de la méthode. Celle-ci explore les possibilités qui s'offrent pour en restaurer le Sens.

3.3 L'OBJECTIF DE LA RECHERCHE

Toute recherche sur l'Afrique digne d'intérêt scientifique doit tenir compte de la dimension historique de la réalité à traiter, de l'évolution culturelle des idées la concernant et enfin, de la confrontation des paradigmes culturels qui s'exercent sur elle aujourd'hui, en perturbent les modalités antérieures ou en stabilisent le sens.

Il s'agit, par conséquent, d'acquérir des techniques de base permettant d'accéder à la connaissance authentique de l'Afrique, à la compréhension objective et cohérente de la culture africaine et à la contribution de ses ressources pour la maîtrise des domaines de la pensée, des sciences et techniques matérielles et sociales en cours de développement, ces domaines qui sont à la fois compatibles avec la vision africaine des valeurs, des fins et des moyens, et une exigence capitale au regard des enjeux auxquels l'Afrique doit faire face.

3.4 LE PRINCIPE DE BASE

Dans le cadre des travaux à mener, le chercheur doit parvenir à une articulation tridimensionnelle qui intègre une lecture authentique de l'histoire africaine, une vision objective et cohérente de la culture et, les perspectives du développement social, intellectuel et matériel auxquels notre humanité se trouve confrontée.

3.5 LES PALIERS D'ACCES A LA MAÎTRISE DE L'OBJECTIF ET DE LA METHODE

A- Le stade de l'observation

Ce palier vise à amener le chercheur à pouvoir identifier par l'observation, par l'enquête ou par la recherche documentaire, des éléments historiques, socioculturels ou techniques d'un aspect de la civilisation, qui intègrent les trois dimensions évoquées ci-dessus.

B- Le stade de la structure interne (de la relation ou de la signification)

Le chercheur qui franchit ce palier doit être capable de percevoir les lois de composition interne qui gouvernent l'évolution des relations dans le temps et dans l'espace entre les éléments de civilisation, c'est-à-dire les rapports structurels qui permettent d'accéder à la signification des faits observés et apparemment ordinaires.

Parmi les aptitudes à acquérir à ce niveau, signalons l'herméneutique rationnelle et comparative des faits sociaux, les éléments structurels pour une approche normative des systèmes (*à la recherche des critères fondamentaux de l'épistémologie ou de l'ontologie, de l'esthétique, de l'éthique*), les fondements topologiques de la signification, les formes fondamentales de la régulation sociale, l'ordre et le désordre, la valeur, la complexité, les fondements neurobiologiques de la cognition (*esprit et*

matière), les fondements topologiques de la signification (*théorie mathématique des catastrophes*)...

C- Le stade de l'unité

Ce niveau vise à initier le chercheur à la perception de l'ordre juste des choses, la prise en compte de la nature originellement commune des choses et des lois générales qui gouvernent l'évolution harmonieuse des éléments de l'Univers (*l'un et le multiple, l'autonomie relative des niveaux de régulation de l'Ordre, le temps cyclique et irréversible*)...

Ce troisième niveau permet de découvrir l'Ordre « caché », la **Valeur**, le **paradigme**, la **loi**, la **théorie** puis, d'en maîtriser la forme et le contenu cognitif (Ordre, Désordre, Organisation (Complexité), Chaos à toutes les échelles même sans complexité.

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.

Autant envisager le contenu de certaines unités d'enseignement de nature à favoriser la quête de la Valeur.

3.6 LE CONTENU ET LA PROGRAMMATION DES UNITES D'ENSEIGNEMENT

Les unités d'enseignement, proposées ci-dessous, s'harmonisent avec les idées générales énoncées ; elles et correspondraient à un tronc commun de deux années à trois années de préparation en vue des spécialisations ultérieures (Maîtrise, Master...).

Elles sont centrées autour de trois thèmes : la mémoire et le rôle du passé ; la question des ressources et des richesses à la fois culturelles, humaines, intellectuelles et matérielles ; et enfin, les enjeux de la société africaine à bâtir pour demain.

A- L'unité de l'Afrique

a- Le contexte africain actuel

- ▶ Géographie (grands ensembles humains, problèmes transfrontaliers, organisation de l'espace, etc.)
- ▶ Ecologie
- ▶ Ressources éco-géologiques et minières

b- L'émergence de l'homme d'Afrique

- ▶ Processus de l'hominisation
- ▶ Mouvement des populations
- ▶ Evolution des techniques

c- Les enjeux et perspectives

- ▶ De l'Egypte pharaonique aux grands royaumes
- ▶ Traite-Diaspora-Colonisation-Néocolonialisme
- ▶ La Renaissance africaine

B- La vision du monde et des valeurs

a- Le modèle socio-politique

- ▶ Partition sociale de base
- ▶ Morphogenèse et structure de base
- ▶ Fonctionnement de la société politique

b- Le modèle socio-économique

- ▶ Définition de la valeur
- ▶ Système de production
- ▶ Mode de production

c- La prévention et résolution des conflits

- ▶ Organisation sociale fractale
- ▶ Définition des lignes de fracture et gestion de la violence
- ▶ Dynamique de la résolution des conflits

C- La langue et la pensée

a- L'égyptologie

- ▶ Maîtrise des signes
- ▶ Grammaire
- ▶ Vocalisation

- ▶ Méthode de décryptage
- ▶ Etude des civilisations nubiennes

b- La pensée

- ▶ Choix d'une langue d'apprentissage
- ▶ Etude comparée de l'égyptien ancien et de la langue choisie
- ▶ L'unité culturelle.

D- Les religions et les croyances

a- Les religions traditionnelles

- ▶ Stabilité structurelle du corpus théorique et expressions morphogénétiques
- ▶ Les modèles syncrétiques
- ▶ Apport de l'Afrique aux religions révélées (islam, christianisme...)
- ▶ Les religions traditionnelles et les philosophies du monde asiatique : rapports historiques et culturels

b- Les religions révélées

- ▶ La question du messianisme
- ▶ Les guerres de religion et les religions de guerre
- ▶ Les relations entre sectes et religions.

E- Les stratégies de développement scientifique, économique et social

a- Les enjeux épistémologiques

- ▶ L'épistémologie cartésienne
- ▶ L'épistémologie complexe
- ▶ L'épistémologie africaine

b- les stratégies de développement social

- ▶ Les facteurs internes et les contraintes externes
- ▶ Les problèmes démographiques, de santé, d'éducation et de formation
- ▶ Les structures sociales et le rôle des femmes

- ▶ L'environnement (le problème de l'eau, la désertification, les déchets toxiques, etc.)
- ▶ Le rôle de la diaspora
- c- L'édification d'un État fédéral
- ▶ Les institutions : Fédération, Intégration, etc.
- ▶ Analyse des crises (politiques, ethniques, mondialisation de l'économie, pesanteurs culturelles et sociologiques, etc.)
- ▶ Le panafricanisme et ses figures historiques.

4 L'ORDRE ET LE DESORDRE COMME CATEGORIES SCIENTIFIQUES

Il devient possible d'envisager l'idéologie maâtiste comme un paradigme émergent des catégories scientifiques de l'Ordre et du Désordre. Il s'agit d'une refondation conceptuelle et théorique, étant entendu que ce paradigme a servi de modèle dans l'ancienne Egypte.

Nous en avons circonscrit le cadre opératoire par le biais d'un objectif général de la recherche, d'une méthode d'accès à la Valeur et d'un programme d'études de nature à permettre au chercheur de jouir d'un spectre suffisamment large pour appréhender dans un seul jet, le mode d'être des Africains.

Ce sont des raisons purement idéologiques qui nous y ont poussé à savoir, bâtir un nouveau corpus d'idées et de réflexions axées sur une vision authentique et objective de notre culture et de notre histoire..

4.1 LA VISEE NORMATIVE ET LA VISEE COGNITIVE

Toutes les institutions en Afrique ont pour objectif, la conjuration du Désordre et la restauration de *Maât*. La sociologie « classique » a eu pour ambition d'évacuer, par tous les moyens, le sacré africain de la logique rationnelle en laissant de côté la finalité qui donnait sens à la réalité.

De la sorte, la pensée dominante n'a pas bien saisi l'enjeu du sacré en Afrique noire. Avec le sacré, la visée cognitive est associée à la visée normative. Le paradigme, *Maât*, se justifie dans ce cadre comme une théorie normative, un sillon fécond de recherche et en même temps, une manière de faire la science, une méthode, une éthique qui consiste à rendre l'ordre social conforme à l'Ordre de l'Univers.

Maât est de l'ordre des vérités à atteindre par la raison raisonnée appliquée aux réalités sociales ethniques, culturelles, civilisationnelles et historiques ; la norme (la loi sociale) y rejoint l'ordre cognitif dans l'exercice de la faculté de penser le monde. Car *Maât* est aussi de l'ordre de la Vérité, grand 'V', c'est-à-dire le Principe d'Ordre universel et à la fois la connaissance de cette relation particulière qui existe entre les phénomènes. Cette connaissance a l'avantage d'augmenter le pouvoir d'action et de création, en conformité avec l'organisation du divin. Telle est la leçon à en tirer.

La mise en évidence de cette connaissance de *Maât* requiert, on le pressent, une réflexion particulière : comment et par quoi reconnaît-on le Principe d'Ordre universel ?

Il y a en premier l'univers mythologique africain qui en décrit les mécanismes et de l'autre, la forme (chapitre II). Ce qu'il y a lieu de savoir, c'est bien que l'univers mental africain s'organise mythiquement en Ordre et Désordre, protagonistes de la création. C'est la figure dialectique *Horus/Seth* de la mythologie égyptienne reproduite par d'autres acteurs dans la mythologie africaine sans que pour autant, le message soit altéré. Il s'agit, en toutes circonstances, de conjurer les forces du désordre afin que l'ordre préexistant soit maintenu conformément à la manière dont s'organise l'Univers en

vue bâtir la Complexité. La loi sociale reprend, pour ainsi dire, la loi cosmique.

Telle est la visée à la fois cognitive et normative inscrite dans les mythes.

Or ce Désordre n'a de sens et de vie que par rapport à l'Ordre. Il s'agit de deux facettes de la même réalité organisationnelle (*Maât*). Cette approche de la solution africaine fonde la dialectique et dépasse le fondamentalisme philosophique du *Yin* et du *Yan*. La loi générale de l'esprit du Livre des transformations s'accommode d'une double hélice mais n'en précise pas la phase de résolution, de restauration de la préséance de l'Ordre. *Maât* va plus loin que le *Yin* et le *Yan*. Même la dialectique hégélienne sans fin, qui sème à tous vents des contradictions ne dévoile aucune vérité connue de tous et par conséquent, contrôlable.

A présent, le sociologue est situé : la vision du monde de tous les Africains part de cette dialectique mythologique qui organise le monde et la société.

4.2 L'INTERMEDE DU CARTESIANISME

Nous avons hérité de la colonisation, les normes cartésiennes du savoir. La sociologie dominante est restée accrochée au diktat des normes « classiques » organisant le discours sur la science, les valeurs et l'évolution de la société globale par le biais des mécanismes rationnels, analogues aux lois générales de la physique ou des mathématiques, entre déterminisme, quantification et réductionnisme de l'analyse.

Dès le départ, les mythes gréco-latins sont tributaires d'un modèle de société où la vengeance, la violence, la trahison et le pessimisme sont le lot des hommes. Les mythes les plus connus, *Œdipe*, *Sisyphé*, *Orphée*, etc., portent la marque de cet univers crisogène,

sans réponse appropriée au retour de l'ordre sur le plan mythologique.

Le destin de *Œdipe* est scellé dès sa naissance : il doit tuer son père et épouser sa mère. Si le héros tragique affronte son destin avec lucidité (la raison), rien ne prédispose la société à comprendre pourquoi il en est ainsi. Personne n'en sait rien. Il y a là, une sorte d'inachèvement ontologique qui explique le dépassement de ces mythes par la philosophie. Les mythes ne sont pas raisonnables et la philosophie se donne pour tâche de leur façonner une dignité épistémologique : le positivisme naît de cette réflexion. On comprend mieux les idéologues grecs, Socrate, Platon, etc.

A l'inverse, les mythes africains développent un optimisme et une grande ouverture à la conciliation des protagonistes. Le mythe d'*Osiris* en Egypte, de *Jeki la Njambé* des Duala ou *le renard pâle* des Dogon en sont un parfait témoignage. La perspective ontologique dessine alors un achèvement, un protocole de transfert de l'entropie en néguentropie, du Désordre en Ordre, de la violence en paix. Tout le contraire du mythe de *Œdipe*.

Pour émerger des cendres de la sociologie « classique », dominante, la sociologie africaine doit effectuer une mue salvatrice : sortir du cadre cognitif et expérimental qui lui a été imposé depuis bientôt cinq siècles. Cela s'inscrit, au demeurant, comme un impératif catégorique.

S'il y a un domaine qui a été le plus affecté par les traditions mécanistes du social, c'est bien l'économie. Les modèles économétriques (micro et macroéconomie) hérités de la méthode de la mécanique (physique) ont fait la joie de leurs clients par le biais d'un jeu d'équations donnant satisfaction à la croissance et à l'enrichissement à outrance. Ces modèles laissaient supposés que les sous-

systèmes étudiés sont relativement autonomes par rapport à l'environnement et qu'ils se reproduiraient indéfiniment à l'identique. Aujourd'hui, les seuils critiques sont atteints : ni l'environnement sociétal, ni l'écosystème ne peuvent supporter davantage les effets dévastateurs engendrés. Le Désordre est à son comble.

Avec les enjeux de la mondialisation des économies, la problématique du *fait social* revient au devant de la scène¹⁸. Le célèbre économiste Samir Amin relance le débat là où Emile Durkheim l'avait laissé :

« La seule science possible est celle de la société ; car le fait social est un : il n'est jamais "économique" ou "politique" ou "idéologique", etc., bien que le fait social puisse être approché dans un angle particulier, celui des disciplines universitaires traditionnelles (l'économie, la sociologie, la science politique, etc.). Mais cette opération d'approche particulière n'a de chance de rester scientifique que si elle sait mesurer ses limites et préparer le terrain pour la science globale.¹⁹ »

Nous sommes en 1970 lorsque Samir Amin écrit ces phrases qui laissent entrevoir les limites de l'hyperspécialisation disciplinaire et l'émergence de la complexité du social.

¹⁸ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 21^e édition Quadrige/P.U.F., Paris, 1977, 1983, p. 14 : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles. »

¹⁹ Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, Paris, 1970, pp. 13-14.

La pensée africaine apporte la preuve du haut degré de développement de la culture dans laquelle elle a été élaborée. Aujourd'hui encore, même en l'absence d'écoles modernes, le sage et le régulateur africains brode sur les thèmes mythologiques et atteignent un niveau élevé de la connaissance de l'humain, du social et des « lois » cachées de la nature. Une telle leçon justifie la nécessité de réhabiliter notre culture qui reste notre ressource de base dans le cadre de la reconquête de l'initiative historique.

4.3 LA COMPLEXITE DU SOCIAL ET DE L'ECONOMIE

Il est bon de le rappeler que le système de l'équilibre général cher à l'économie mathématique est abandonné avec la montée en puissance de la complexité dans les années 1970. Celle-ci a déjà fait le lit d'une longue hibernation de l'approche axiomatique qui entrevoyait, dans une mathématisation avancée de la réalité économique, le ressort des vérités toutes faites.

Ceux-là même qui avaient fait de l'économie une théorie mathématique dans les années 1959, en commençant par Gérard Debreu, lauréat du prix Nobel en 1983 et Maurice Allais, son maître, lauréat en 1988, ou encore Kenneth Arrow et Franck Hahn, ont fini par entrevoir l'existence d'un principe d'incertitude au cœur de la rationalité économique. Le système de l'équilibre général est alors abandonné.

Les positions de certains maîtres de l'économie, à l'instar de Maurice Allais, ont même considérablement évolué avec le développement de la science de la complexité ; son revirement concernant les enjeux d'une mondialisation libérale et financière, responsable selon lui de l'abaissement du taux de croissance, est connu. Nous n'insisterons pas davantage sur le sujet. Revenons à Edgar Morin qui va plus loin. Le verdict du savant est encore

plus sévère, voire cinglant, s'agissant précisément des limites actuelles de la science économique :

« Ainsi l'économie, écrit-il, qui est la science sociale mathématiquement la plus avancée, est la science socialement et humainement la plus arriérée, car elle s'est abstraite des conditions sociales, historiques, politiques, psychologiques, écologiques inséparables des activités économiques. C'est pourquoi ses experts sont de plus en plus incapables de prévoir et de prédire le cours économique même à court terme. ²⁰ »

Nous voici rendus à la présente évidence : le droit, les institutions sociales et politiques, l'histoire, les défis écologiques, etc., doivent être pris en compte dans la rationalisation de la science économique : on peut présager que les théories de la régulation et des crises en économie ont de belles années devant elles.

On le pressent, il n'existe aucun domaine de la connaissance qui ne soit enfin concerné par ce revirement épistémologique. Le penseur de la complexité, Edgar Morin, pousse la réflexion :

« Nous sommes aux débuts bégayants de la sociologie de la connaissance (...)

(...) Cela veut dire évidemment qu'il faut développer la sociologie de la connaissance. ²¹ »

²⁰ Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, 1970, pp. 13-14.

²¹ Edgar Morin, Jean-Louis Le Moigne, *op. cit.*, pp. 69 et 70. Collection Cognition & Formation.

Ce qui nous semble en jeu, c'est l'objectif de la connaissance, de toute connaissance. Effectuons une pause sur cet enjeu.

5- LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

Avec la complexité, les pendules sont remis à l'heure : le sociologue devient un simple apprenant, sans tour d'ivoire d'érudition. Toutes les cultures et civilisations peuvent et doivent s'attabler pour résoudre les problèmes de notre commune humanité en péril. Dans ce sens, Edgar Morin ouvre une brèche importante dans le sillon de la culture humaniste :

« Chaque culture a ses vertus et ses superstitions. Il en est ainsi de la nôtre dont je suis loin de méconnaître les vertus, mais dont je dois reconnaître les illusions et les carences. C'est pourquoi je crois à une symbiose des civilisations. ²²»

Mieux encore, il en appelle à une convergence épistémologique des différentes sphères des savoirs en vue de transcender, autant que faire se peut, les particularismes civilisationnels :

« Les sagesses africaine, indienne, amérindienne doivent se mêler à nos Lumières, éclairantes mais aussi tellement aveuglantes. Nous devons cesser de nous considérer comme les maîtres pour devenir des partenaires dans le "grand rendez-vous du donner et du

²² Propos de Edgar Morin recueillis par Nicolas Truong, parus dans *Philosophe Magazine* et repris par *Le Monde Hors-série Edgar Morin*, pp. 95.

recevoir’’ dont rêvait Léopold Sédar Senghor.²³ »

Nous voici contraints d’élaborer les termes d’une sociologie de la connaissance intégrant enfin toutes les dimensions, à la fois sociétales, culturelles, affectives, physiques, scientifiques, ethnométhodologiques, etc. Toutes ces dimensions doivent être prises en compte dans l’élaboration des thèmes de référence de la culture-monde. A ce propos, la vision du futur de Hugues de Jouvenel, Président du groupe et directeur de la revue *Futuribles* rencontre la pensée de Edgar Morin :

« 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.²⁴ »

Il est question, dans ce sens, d’un saut qualitatif avec comme objectif la communication de toutes les sphères culturelles, jamais atteint par la conscience occidentale ; il ne peut laisser les citoyens de la planète que nous sommes indifférents.

Nous sommes contraints d’admettre qu’il est temps de faire valoir cet autre son de cloche de l’Afrique profonde, maintenant que la communication entre les

²³ *Idem.*

²⁴ Entretien avec Ruth Scheps, *Les sciences de la prévision*, Paris, Editions Seuil, 1996, p.20.

sciences, entre l'Homme et l'écosystème et entre les cultures, se fait pressante. Dès lors, quelle information-valeur pour sauver notre planète face aux idéologies et fantasmes enracinés dans le cœur des grands prédateurs ?

5.1 L'INFORMATION-VALEUR ET LA COMMUNICATION

Nous savons désormais que la lutte contre l'entropie et la mort chez les organismes vivants se caractérise par une structuration de l'énergie et de la matière par le biais de l'information. Pour vivre, il faut que cette information mette en communication, les éléments *de* et *dans* la nature.

Cette communication leur permet alors, non seulement de se reproduire et de produire, mais aussi de se maintenir, de s'ajuster et de se complexifier dans le temps et l'espace. C'est à partir de l'information et de l'énergie puisée dans l'environnement que la mémoire des organismes et celle de l'Homme opèrent des sélections et se complexifient. La mémoire apparaît ainsi comme un outil biologique programmé d'autorégulation.

Les systèmes sociaux issus de cette mémoire collective n'échappent pas au déterminisme de l'entropie (la dégradation du social) dès lors qu'ils échangent l'information et l'énergie avec l'environnement. Ce faisant, ces systèmes organisent l'ordre en produisant la culture et en communiquant, en recherchant la bonne information. Nous l'appelons l'information-valeur. C'est de *Maât* qu'il s'agit en réalité, puisqu'il est question de s'organiser d'après les canons de la nature afin que celle-ci soit préservée pour tous et pour le futur.

Les systèmes sociaux africains ont maintenu leurs structures, leurs organisations et leurs systèmes de valeurs grâce à des emprunts ou des rejets de certaines

informations (non efficaces) à l'extérieur. Il en est ainsi de l'enjeu de développement (style occidental) resté incompatible avec le modèle d'épanouissement des systèmes précités. C'est le sens à donner, en gros, à l'échec de développement de l'Afrique.

Pour l'Africain, la vie est pensée comme une allégorie du pouvoir d'existence avant la volonté de puissance. Il ne s'agit pas de dominer ou d'assujettir la nature, les êtres, les choses et les hommes, mais d'en faire une réserve toujours plus importante de matière, d'énergie et d'information (développement durable) afin que les groupes sociaux en présence s'assurent une sorte d'extension de soi sans laquelle eux-mêmes ne seront plus.

La division clanique du travail et le phénomène des castes sociales ont répondu à cette approche normative par l'information-valeur grâce auquel s'est établi le système des actions communicationnelles en Afrique noire.

De l'organisation sociale aux théories scientifiques les plus avancées (cosmologie, astronomie) qui ont visé l'harmonie universelle avant toute chose, tout est devenu savoir, savoir-faire et complémentarité des actions dont la finalité, reprise à toutes les échelles de la société, a été comprise par tous, dans l'intérêt de tous, par le biais des mythes et des rituels, mais aussi de l'éducation.

La situation est inversée dans le modèle « classique » occidental. La domination s'impose comme une force de vie.

Dans les deux cas (africain et occidental), un système social se maintient si la communication entre ses membres résiste au désordre, intérieur ou extérieur, et augmente l'adaptabilité du système social tout entier. En

d'autres termes, l'excès de ressemblances ou de différences produit la mort du système.

Ce qu'il convient de retenir entre les deux modèles, ce sont les finalités poursuivies et opposées du point de vue de l'anthropologie et de l'ontologie. D'un côté, l'individu et son rationalisme individuel axé sur la poursuite sans fin du gain ; de l'autre, l'individu dans une communauté manifestant un savoir conforme à l'idéal d'être de la nature et le gain du groupe tout en entier en relation avec les équilibres de cette nature..

Non seulement les mythes africains font intervenir la création d'Ordre à partir du Désordre, mais encore, les innovations de type normatif et institutionnel n'altèrent pas la finalité maâtiste. Elles valorisent les différences et les soucis majeurs du droit, à savoir, le maintien de l'harmonie dans le jeu des différences. Georges Balandier est pionnier dans l'explication de cette démarche en Afrique noire. Il apprécie :

« Un ordre ne peut résulter que du jeu des différences et de la hiérarchisation (logique, symbolique, effective) des éléments différenciés. C'est en raison des différences ordonnées que la société et sa culture se constituent en des ensembles organisés que les hommes peuvent s'y définir - construire leur identité - et s'y situer, déterminer leurs positions sociales. »²⁵

Les mécanismes de la régulation sociale et politique ont alors pour enjeu, la promotion des rapports équilibrés entre groupes sociaux. La pensée vise *Maât*, une

²⁵ Georges Balandier, « La violence et la guerre : une anthropologie » in *Violence et sécurité collectives*, n° 110, UNESCO / ERES, 1986, pp. 534-535.

culture de convivialité et de justice sociale. L’Egypte pharaonique en est un témoignage des plus précieux pour avoir archivé la pratique. Alexandre Moret nous explique :

« La société égyptienne englobe l’Univers entier : les éléments, autant que les êtres, sont immatriculés, comme partie d’un même tout, collaborateur d’une tâche commune. ²⁶ »

Variation et organisation créatrice sont au cœur des mécanismes de l’évolution et la culture en reproduit le sens. En somme, la communication africaine est une *mimesis* de la dialectique de l’Ordre et du Désordre inscrit dans notre Univers. Les trois théories de la complexité n’envisagent pas autrement les mécanismes explicatifs appliqués aux systèmes sociaux.

1- Le Sens, grand ‘‘S’’, apparaît par assimilation du désordre, du bruit, du parasite et de la violence ou leur élimination hors de système (*Théorie de l’information*). L’information prend ainsi possession d’un cadre sémantique plus large : il procède de la culture où les langues, les mythes, les arts, les sciences et techniques, etc., constituent le Tout **informationnel** issu de la gestion de l’environnement psychoaffectif, physique, matériel et sociétal.

Il y a ainsi quelque chose de très précieux dans ce que le grand penseur Jacques Attali affirme s’agissant des sociétés ritualisées :

« Toutes les productions s’inscrivent dans un processus qui doit, par la circulation et par le sens donné à ce qui est produit, empêcher la violence de proliférer,

²⁶ A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Albin Michel, 1925, p. 547. Collection L’Evolution de l’homme.

transformer la production de violence en production de sens. »²⁷

De fait, les revendications d'ordre affinitaire visent le procès d'évacuation de la violence par la transformation des règles devenues obsolètes. L'idée est celle d'une rétroaction au sens de Karl Marx, entre la superstructure et l'infrastructure.

Ce procès de la forme engagée dans l'activité de communication met alors en jeu le gabarit cognitif des systèmes sociaux en vue d'une valorisation normative du cadre de l'expression cognitive du politique.

2- Même intégrées à un gouvernement de type fédéral ou confédéral, les entités traditionnelles autoorganisées conservent leur autonomie historique et inaliénable en cas de fragilisation du pouvoir. C'est qu'en définitive, chaque entité se suffit à elle-même (*théorie cybernétique*).

La sociologie africaine colle ainsi à la configuration des systèmes de l'Univers, à son organisation en sous-systèmes hiérarchisés poursuivant chacun une finalité conforme à la finalité universelle.

Nous l'appellerons sociologie complexe : ses concepts, sa méthodologie et son fondement théorique adhèrent au modèle d'organisation de notre Univers d'où l'expression **Universisme philosophique et culturel** contre l'enjeu déterministe, réductionniste et mécaniste de la sociologie dominante.

3- La construction d'une sociologie africaine doit pouvoir contribuer à cette visée renouvelée de la raison. Elle doit montrer, à l'instar de la *théorie des systèmes*,

²⁷ Jacques Attali, *Les trois mondes. Pour une théorie de l'après-crise*, Fayard, 1981, p. 161.

comment l’Afrique a conçu les hiérarchies des niveaux d’organisation, les sous-systèmes et la façon dont le Tout s’imbrique à toutes les échelles en rétroagissant sur les parties ; enfin, comment l’organisation politique et sociale se fait avec et contre le Désordre dans l’action communicationnelle.

La théorie africaine du Réel ne fait que commencer à dévoiler le caractère réellement **spirituel** et même **religieux** de la science, à une échelle qui nous contraint à modifier notre regard sur la matière ; cette matière où finalement, le Chaos intervient dans le système dynamique le plus simple, la spirale de *Maât*, qui en répercute la magistrature aux systèmes dynamiques complexes.

Avec la déesse *Maât*, on a la preuve que le Chaos n’a pas besoin de complexité pour avoir une place de premier choix dans l’événementiel ou l’émergence des formes (rappelons cette lutte génésique *Horus/Seth*). « *Restaure la Vérité et la Justice (Maât) en toute chose, inanimée soit-elle* » est le credo des régulateurs, la proposition sociale répétée *ad libitum*.

Ainsi s’installent des étapes successives de la raison qui chacune, résulte d’une déformation de la précédente depuis des temps historiques, aux frontières de la *théorie des fractales* (objet géométrique) de Benoît Mandelbrot. Celui-ci a mathématisé certains phénomènes se produisant dans la nature avec des structures similaires (réseaux fluviaux, arborescences des failles sismiques)²⁸. Ce savant a établi une règle de construction définie que l’on retrouve à toutes les échelles de façon canonique à l’instar de la spirale algébrico-géométrique de *Maât*.

²⁸ Benoît Mandelbrot, *Les objets fractals : forme, hasard et dimension*, Paris, Flammarion, 3^e édition.

La leçon à tirer est la suivante : parce que les systèmes les plus simples peuvent présenter une évolution imprédictible, la pensée suggère de maîtriser le Chaos par le biais de la communication aux plus petites échelles afin qu'aux grandes échelles, les risques d'une « percolation » des systèmes soient maîtrisés à tout le moins minimisés.

En d'autres termes, les systèmes sociaux africains peuvent être perçus comme des « objets mathématiques » avec une reproduction de structures similaires (*Maât*), sans qu'on sache à quelle échelle on les voit, depuis la pensée (mythes, arts, science, théorie) jusqu'aux empires en passant par les lignages, clans et empires.

Cette « *sensibilité aux conditions initiales* » ruine ainsi la possibilité de prédire à long terme, le comportement du système. Il nous est difficile de prédire ce que l'Afrique sera demain (futur). Si l'échelle change, la forme elle, ne change pas. *Maât* garde sa conformité géométrique à toutes les échelles.

Une géométrie y afférente ne peut donc pas être circulaire, la circularité s'inscrivant comme le symbole de mort du système (rien n'entre, rien n'en sort). La géométrie de *Maât* est, pour ainsi dire, spiralée et non circulaire (au sens de Jacques Fame Ndongo)²⁹, car génératrice d'une transformation, d'un nouveau palier. Il n'y a pas que le retour d'information du récepteur sur l'émetteur au sens de N. Wiener. Il y a un retour d'information produit la nouveauté, la

²⁹ Nous rectifions ainsi le tir du professeur Jacques Fame Ndongo qui a entrevu dans son ouvrage *Un regard africain sur la communication* le sous-titre, *À la découverte de la géométrie circulaire*, Editions St Paul, Yaoundé 1996. Cela n'altère pas la qualité de ce travail de pionnier le moins qu'on puisse dire, méritoire.

transformation (*kheper*)³⁰. Il y a un palier supérieur qui est franchi. La circularité n'est qu'apparence.

L'enjeu c'est d'éviter de faire « tourner son modèle communicationnel » au sens mécaniste du terme, c'est-à-dire en le supposant isolé et relativement autonome par rapport à l'environnement, et surtout, en supposant sa reproduction à l'identique de manière indéfinie. Il existe en effet des variables et des acteurs avec des ruptures, des stratégies qui transforment le système social.

L'erreur serait de considérer une géométrie qui fige le mouvement des acteurs pour se trouver après coup, incapable d'en expliquer les actions, dans le strict sens de la communication relationnelle et interactionnelle.

Rappelons que le Chaos est cette tendance qu'a un système physique d'évoluer de façon radicalement différente pour peu que les conditions initiales soient affectées par de nouveaux paramètres, si proches soient-ils de ces conditions initiales. Par exemple, le fait de verser le sable à un même endroit avec des éboulements successifs chaque fois que le seuil critique de la charge recevable est atteint. Il en va ainsi de la démographie en milieux sociaux.

Depuis que la physique quantique s'intéresse activement à sonder l'infiniment petit, l'immatériel et l'invisible ne représentent plus pour la science, une catégorie inaccessible. La communication est devenue possible par le biais des technologies nouvelles. Ce qui, hier encore, était contesté à l'Afrique au nom de la "superstition" fait école en complexité. Du coup,

³⁰ *Kheper* est la loi de transformation dans le temps et l'espace en Egypte. En effet *Kheper* correspond à *Helba* (Bassa), *Tchende* (Béti-Fang), *Khoubli* (Bamiléké-Dshang), *Hepetonon* (Banen), toutes des langues camerounaises. C'est toujours l'idée du changement, d'une transformation, d'un échange de valeur dont il est question.

l'interprétation des phénomènes paranormaux prend une tournure sociologique plus confortable, entre Ordre et Désordre.

Aurélien Barrau, spécialiste en cosmologie et en physique subatomique confesse :

« Pour la première fois je crois, c'est la rationalité qui semble conduire à l'existence des mondes invisibles. 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.³¹ »

Nous voudrions tirer partie de tout l'intérêt qu'offre ce changement de l'entendement en science.

C'est avec l'avènement d'une pensée devenue complexe (résolutions systémiques) que la nécessité s'est faite sentir de considérer la société comme un Tout, c'est-à-dire un système énergétique autorégulé et d'agréger pour sa compréhension plusieurs disciplines, entre autres, l'histoire, l'anthropologie et la sociologie, etc.

L'enjeu a été de saisir dans un jet d'ensemble, les lois et mécanismes multiformes qui gouvernent l'évolution des sociétés, suffisamment globales et complexes, voire paradoxales, pour être analysées par des spécialistes dispersés.

Il s'est donc agi de gérer une **crise** de la science et de la pensée « classique », depuis longtemps rongées par les spécialités toujours plus diverses et diversifiées entre autres, les ethnosciences, l'anthropologie, la sociologie,

³¹ Propos recueillis par Hélène Le Meur, « Notre univers est-il unique ? L'hypothèse des mondes parallèles » in *La Recherche* n° 433, septembre 2009, p. 53.

l'histoire, la linguistique, etc., qui ont fini par occulter la complexité du *fait social*.

Il faudrait que nous ayons conscience de ce qui a fait défaut à la science « classique » pour rompre en toute connaissance de cause avec les séquelles que nous subissons encore, malgré nous.

5.2 LA SCIENCE DE LA COMPLEXITE

Les caractéristiques de la science « classique » sont bâties sur trois piliers : le principe d'ordre, le principe de la séparabilité et le principe du rationalisme. De nouvelles considérations les concernant sont intervenues à la faveur de la complexité ; elles singularisent la nouvelle approche, contre le discours « classique ».

L'idéal de prévisibilité absolue, de séparabilité et d'effectivité a été remplacé par les champs de probabilités de non séparabilité et de possible à la place de l'effectif.

A- Le principe d'ordre

Ce principe laisse entrevoir une conception mécaniciste et déterministe du monde qui présume un ordre idéal des choses, à l'image de la géométrie.

Cet ordre serait parfait, régulier, simple, immuable, transcendant, réversible. Tout désordre « apparent », perçu par nos sens, s'inscrivait dès lors, comme une parfaite manifestation de notre "ignorance". Pour son élucidation, l'analyse devait s'en tenir à une référence abstraite de l'ordre, avec ses lois et déterminismes. C'est de cette façon que la sociologie « classique » a fini par céder ses actifs à une mathématisation progressive des sciences sociales.

B- Le principe de séparabilité

Ce principe stipule que les objets physiques et sociétaux doivent être considérés comme des entités

localisées, séparées les unes des autres. Il a été formalisé par Descartes pour qui, étudier un phénomène ou résoudre un problème consiste à le décomposer en éléments simples.

Aussi, le principe de séparabilité cartésien s'est-il traduit dans les faits par une spécialisation disciplinaire et routinière qui a montré ses limites. La sociologie doit articuler dans les diverses analyses, la « séparabilité » et la « non-séparabilité » à la fois phénoménale et disciplinaire, et entrevoir des actions, rétroactions et interactions entre les personnes et les cultures, y compris le problème de la place de l'observateur au sein du système social qu'il observe. C'est le problème du type de rationalité qui s'impose à l'Homme postmoderne.

C- Le principe du rationalisme

Celui-ci s'en remet au jeu des relations de nécessité ou encore, à des lois postulées entre les entités idéelles arbitraires. On peut parvenir, de cette façon, à reconstituer toute la Réalité, à résoudre tout problème logique ou matériel par le simple jeu de manipulation des concepts. Or la Réalité et la Vérité sont inconnaissables. En revanche, la réalité phénoménale peut être analysée et maîtrisée.

En dernière analyse, la sociologie appelle une prise en considération de l'incertitude et du Désordre comme des dimensions scientifiques de la connaissance. Elle nous convie à considérer ce Désordre et cette incertitude comme des états « provisoires » d'ignorance de l'Ordre. Dans cette perspective, Ils deviennent des catégories scientifiques dans la quête des savoirs.

5.3 L'ENJEU D'UN METASYSTEME THEORIQUE

Tout ce que nous venons de dire illustre aussi les limites du paradigme « cartésien ». Nous ajoutons que les

marqueurs de cette crise sont connus : les « **paradoxes** » et « **démons** » sont autant d'indices qui apportent les preuves d'une incohérence de ses bases fondationnelles.

Le théorème d'incomplétude de Gödel (1931) montre, à cet égard, l'impossibilité de parvenir à une axiomatisation complète de l'arithmétique, ce qui signifie aussi que la cohérence d'un système impose une référence à un Métasystème, plus riche et plus complet que le système initial de référence³². Certaines propositions peuvent être indémonstrables, pourtant elles sont expérimentées ou observées.

Ne faut-il pas classer dans cet esprit, les problèmes liés à la sorcellerie par exemple ? Ce qui fait donc défaut, c'est l'état d'avancement de la science. N'oublions pas que la portée des acquis par l'expérience et la réalité empirique dépend des progrès théoriques.

En effet, le recours à un Métasystème comportant des procédés de démonstration qui lui sont extérieurs en renforce la consistance. Nous sommes, pour ainsi dire, sommés de sortir de nos disciplines particulières et de référents culturels pour chercher ailleurs les nouveaux outils d'analyse des systèmes complexes. Le sociologue doit sortir autant que les autres du cocon de ses acquis scientifiques.

Chez Tarski (1972), la connaissance se poursuit et reste définitivement inachevée ; elle convie à une perte de la Vérité, grand « V » en science³³. Aussi le désordre, l'indétermination, l'inséparabilité constituent-ils de grands

³² D'après Jean-Paul Delahaye, *Logique, Informatique et Paradoxes*, Belin, 1995.

³³ D'après Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, 1999. Collection cognition et formation.

enjeux et en même temps des épreuves, voire des obstacles jonchés sur la route de la complexité !

En somme, la révolution scientifique en cours s'attache à atteindre un palier supérieur de cohérence, de pertinence et de performance de la pensée et de l'action humaines. Elle permet une meilleure connaissance du Réel, c'est-à-dire de l'être, des moyens et des fins universelles, et notamment, de la relation entre les déterminations universelles et l'initiative humaine

Aussi sommes-nous sommés, en tant qu'Africains, de refaire nous-mêmes la sociohistoire de la connaissance scientifique en Afrique noire, et celle des savoirs en général, afin que la postérité se souvienne et tire bénéfice de toutes les bavures et avancées des connaissances.

C'est cette sociologie-là, sans complaisance, que nous devons partager avec les autres, autant que nous devons étudier la leur, pour mieux nous comprendre nous-mêmes et surtout comprendre la sociologie de la connaissance et surtout, dégager l'importance des paradigmes dans le bâti sociologique des peuples.

Telle est la problématique de l'épistémologie avancée de notre temps. Dans cet appel à contributions où doivent se neutraliser les obsessions ontologiques, la sociologie postmoderne va se poser comme le lieu d'exploration d'une des expériences humaines parmi les plus complexes de la machine réflexive.

La sociologie de demain ne pourra prétendre faire la simple économie de l'épistémologie en l'ignorant ou en cherchant tout simplement à l'annexer, surtout qu'elle véhicule, dans cet essai, une épistémologie implicite. L'ignorer correspondrait à un aveuglement sur les limites de sa pratique actuelle. De ce point de vue, il y a nul doute

que l'épistémologie africaine³⁴ aura une part importante à jouer dans le refondation de la sociologie. Elle doit pouvoir provoquer la cristallisation d'une dynamique de recherche à la fois autonome et durable.

La sociologie « classique » a eu ses grands noms : Comte, Marx, Durkheim, Scheler, Mannheim... La sociologie moderne a les siennes : Balandier, Touraine, Foucault, Boudon, Bourdieu, Merton, Habermas, Morin... La sociologie postmoderne attend la contribution de l'Afrique.

Qui saura tirer profit du gisement patrimonial africain afin que la dialectique Ordre/Désordre serve enfin la quête d'une Sociologie de la connaissance ?

³⁴ Au moment où nous achevons ce livre, les éditions L'Harmattan nous confirment la sortie de cet autre ouvrage que nous avons commis sur le sujet.

Chapitre II

LA VALEUR DU PARADIGME (LE PRINCIPE D'ORDRE UNIVERSEL)

« Il s'agit d'articuler les principes d'ordre et de désordre, de séparation et de jonction, d'autonomie et de dépendance, qui sont en dialogue (complémentaires, concurrents et antagonistes) au sein de l'univers. »

Edgar Morin, en collaboration avec Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 265. Collection Cognition & Formation.

Pourquoi nous intéresser à la Valeur du paradigme des savoirs ? Les raisons en sont simples.

1- La pensée africaine est fragmentée par des disciplines qui développent des objectifs et des méthodes diverses. Il s'agit notamment de l'anthropologie, de la sociologie, de l'ethnologie auxquelles nous greffons l'histoire, l'égyptologie, la linguistique, la psychologie, la communication, etc., qui leur sont connexes.

La structure organisationnelle de ces disciplines se pose, pour ainsi dire, comme une cloison qui inhibe l'intention herméneutique, somme toute indispensable à une compréhension objective et cohérente de l'ensemble des phénomènes sociaux en Afrique noire.

2- L'enjeu d'une construction de l'armature théorique de cette pensée devient, pour cette raison, un idéal sans cesse fugitif pour beaucoup de chercheurs par ailleurs confrontés à des conditions sociales d'exercice, de

contrôle et de diffusion des connaissances sans doute difficiles et contraignantes.

Le cas échéant, ceux-ci pensent qu'ils s'attachent à une tâche titanesque, leurs formations respectives les ayant confinés au rang d'unijambistes disciplinaires. De la sorte, la mise à l'épreuve des concepts, hypothèses et théories scientifiques dominants déborde difficilement le cadre des intentions, si bien que la superficialité et la cécité épistémologiques sont le lot servi au quotidien aux jeunes étudiants ambitieux.

3- A cette connaissance souvent (très) parcellaire s'ajoute une stratification des grades empreinte de mandarinate. On n'est pas loin de la nature et de l'influence de certains groupes informels organisés en véritables réseaux de cooptation et d'exclusion. Souvent aussi, le dialogue interdisciplinaire souhaitable prend des formes conflictuelles d'école, d'allégeance ou de foire ethnique aux accents ethnocidaires à peine voilés.

Nous laissons de côté les conditions purement financières et l'absence d'infrastructures criardes qui laissent indifférentes les autorités en place, trop soucieux de faire régner l'ordre politique partisan dont elles escomptent des prébendes au nom de quelques strapontins.

4- L'Afrique doit pourtant sortir de ce schématisme clos hérité des traditions « classiques » de la recherche. Elle doit davantage enraciner ses savoirs multiformes dans le substratum d'une épistémologie complexe, somme toute porteuse d'un essor qualitatif, en termes d'ouverture à d'autres connaissances naguère qualifiées de prélogiques.

Nous devons avoir présent à l'esprit que la science de la complexité en cours d'édification en Occident est celle qui est appelée à construire notre commune humanité de demain, contre le paradigme cartésien ; ironie du sort,

cette nouvelle science rassemble dans sa logique de construction discursive, les éléments normatifs et cognitifs de l'approche africaine du Réel. L'Afrique marque ainsi, contre toute attente, une belle avance sur les autres continents par son approche scientifique du Réel rompue à l'enjeu de l'Ordre et du Désordre organisationnels.

5- De fait, la forme de pensée relevant de la dialectique Ordre – Désordre -Organisation procède plus des normes cognitives que de simples ressources méthodologiques à appliquer en science ; mieux encore : l'Afrique peut apporter sa vision des moyens, des valeurs et des fins pour lesquels s'organisent et se justifient, de manière consensuelle, les actes de la vie courante au sein des cultures initiatiques relativement conservées.

Le système de l' « arbre à palabres » est, pour cette raison, une véritable scène démocratique et discursive qui vise la dialectique précitée. Il s'y noue et se dénoue le Sacré du Verbe dont la morphologie dessine le Principe d'Ordre universel (l'Universisme philosophique et culturel), Principe pensé comme un référentiel scientifique et organisationnel incontournable si l'Homme veut séjourner encore sur Terre en harmonie avec les autres choses et les autres êtres.

6- Aussi, devient-il possible de recourir au modèle mathématique et physique des anciens Egyptiens qui ont formalisé en leur temps, le contenu algébrico-géométrique de l'Univers, explicatif des phénomènes expérimentaux agissant sur le milieu social en le transformant.

René Thom, le théoricien des "catastrophes" en mathématique (médaillé Fields en 1958) en prolonge l'intérêt en topologie algébrique dans son livre *Paraboles*

*et catastrophes*³⁵. Nous reprenons en raccourci cette importante contribution à la théorie sociale.

Aussi la présente analyse lève-elle le voile sur les enjeux conceptuels du paradigme de la sociologie africaine (1), de sa signature symbolique et mythologique (2), et du statut scientifique que lui confère la puissance de cette forme (3).

1- LA RATIONALITE PARADIGMATIQUE

Nous avons indiqué (chapitre I) que *Maât* est le Principe d'Ordre universel, indépassable, mais encore, l'éthique de vie (volonté humaine et sociale) qui consiste à agir, en toute circonstance (y compris en science), conformément à la conscience qu'on a de cet Ordre. Il est question, dans cette pensée, d'instaurer ou de restaurer *Maât* dans toutes les circonstances de la vie courante.

Pour les anciens Egyptiens, *Maât* est l'Être-Valeur, la Complexité-Valeur, c'est-à-dire le paradigme formalisé dans les mythes sous la forme de la victoire des forces du bien, de l'ordre, de la paix, de la justice (*Horus*) sur les forces du mal, du désordre, de la guerre, de l'injustice (*Seth*).

En raccourci, nous pouvons dire que ce paradigme mime l'Ordre du monde sans cesse perturbé par les déterminismes naturels et sociaux ; d'où cette portée ontologique (mythe) et sociologique de la lutte fratricide *Horus* et *Seth* envisagée comme la rencontre de deux forces antagonistes à l'œuvre dans la matière en mouvement depuis l'origine de notre Univers.

Il y a là l'idée d'une finalité et par conséquent, d'un certain déterminisme. En effet, l'Ordre social dont le mythe organisateur tente de prolonger l'approche

³⁵ Ed ; Champs/Flammarion, 1992.

eschatologique (approche par la rationalité raisonnante) est *a priori* indéterminé, puisqu'il s'agit d'une éthique, d'une *volonté* d'agir (de façon libre), conformément à l'idée ou encore la conscience qu'on se fait de cet Ordre (approche cognitive). Nous soulignons à juste titre l'expression *en avoir conscience*, ce qui laisse supposer un apprentissage.

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, grand "V", 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.

Pour toutes ces raisons, l'Ordre est *sacralisé* (*Maât* est une déesse de la Vérité-Justice) puis *ritualisé* ; en même temps, il y a un souci de *rationalité* liée à une bonne maîtrise de cet Ordre, de cette Vérité, acquise par l'initiation. Ces deux approches, sacrée et rationnelle, marquent un souci de construction à la fois cognitive et normative, c'est-à-dire partagé par tous les groupes sociaux en présence dans un espace géographique et politique déterminé. C'est dire que le pouvoir les institue et les institutionnalise au nom de la finalité consensuelle des groupes sociaux

1.1 LA CONSTRUCTION COGNITIVE DES SAVOIRS

Nous entendons par construction cognitive, le sens que l'intelligence communautaire, intersubjective, donne à chaque individu selon une procédure méthodologique (mythe et apprentissage) identifiable et contrôlable aux différentes échelles de l'organisation sociale (famille, lignage, clan, chefferie, royaume, empire).

Maât se présente ainsi comme une procédure, une tâche collective et en même temps, une méthode d'apprentissage communautaire, ajustée à l'organisation des connaissances, à leur maîtrise. Reprenons en quelques lignes certains aspects de la mythologie égyptienne pour nous faire comprendre.

Les figures extrêmes de la lutte fratricide, représentées par *Horus* et *Seth* montrent comment s'engage la quête pour le pouvoir. *Seth*, le frère d'*Osiris* et en même temps son protagoniste dans la quête de ce pouvoir, compromet à tout moment le bel édifice de la création et des acquis sociaux. *Seth* finit par avoir raison d'*Osiris* ; il est dépecé par son frère et c'est *Horus*, fils d'*Osiris* qui venge son père. La justice est ensuite restaurée par le tribunal des dieux et *Horus* reprend le trône de son père et l'initiative historique.

De la sorte, il existe un moment premier (la lutte), suivi d'un saut générationnel (*Osiris* mort et son fils *Horus* héritier) qui indique aussi la polarité du substrat espace-temps saisi comme un ordonnancement historique de la logique de transformation de la lutte en victoire.

A l'ordre préétabli (la royauté d'*Osiris*) succède le désordre introduit par *Seth*, et enfin, le rétablissement de la vérité et des droits, assurée par *Horus*. Il y a par conséquent trois temps que dessinent l'enjeu de la communication : Ordre – Désordre – Organisation. La trame théâtrale que formalisent ces trois héros de la mythologie égyptienne est reprise par les mythes négro-africains que nous évoquons dans les lignes qui suivent.

Il s'agit bien d'une codification cognitive de la lutte qui matérialise la signature paradigmatologique : c'est *Maât*, dans sa version à la fois historico-sociale et fonctionnelle. Celle-ci spécifie que l'organisation des connaissances et la construction sociologique obéissent à

une suite d'actions et de réactions, d'ordres et de désordres, de contrôles et de rétrocontrôles, de régulations et de dérégulations. Le système est donc dynamique (équilibre instable dans le temps et dans l'espace).

Les phénomènes sociaux ne se réduisent pas, comme cela a souvent été perçu dans la tradition « classique », à une cause et aux effets de cette cause en boucle fermée. Le mouvement est conçu et perçu comme une spirale évoluant vers le point apical d'une organisation politique pyramidale se complexifiant en reproduisant, à toutes les échelles, le même paradigme.

Les conséquences de cette approche dynamique sont de l'ordre de l'épistémologie. En Occident, on a tiré toutes les conséquences de cette approche de l'organisation par la **complexité**. Des théories comme celles des « **catastrophes** » élaborées en mathématique, des « **structures dissipatives** » en chimie, de la « **non-séparabilité** » en physique quantique, des **fractales** dans la géométrie de la nature, de la « **logique du vivant** » en biologie, de la « **cognitique** » (qui étudie les lois de formation de l'esprit à partir de la matière) en neurophysiologie, de l'**impactisme météoritique** en astronomie, illustrent ce dépassement de la crise de l'ordre généralisée à toutes les sciences.

Nous vivons désormais une ère nouvelle, celle de l'émergence d'un nouvel ordre scientifique en édification, à savoir, la **science de la complexité** où le Désordre devient une catégorie scientifique de la réalité phénoménale qui supprime celle de l'Ordre longtemps affirmé dans la science « classique » comme étant immuable.

Les systèmes sociaux nés du culte de la raison souveraine, juge de toute chose, ont aussi subi in coup : elles y montrent leurs limites. *Le Léviathan, l'homo*

oeconomicus, l'économie de marché, le rationalisme individuel, l'individualisme méthodologique, etc., n'ont apporté ni plus de justice, ni plus de paix, ni une meilleure gestion de notre Univers.

Aujourd'hui, le paradigme dominant (formalisé par Descartes) est dépassé par l'évolution des méthodes autant que par la complexité croissante des problèmes. La prédictibilité parfaite des phénomènes et les machines à remonter le temps font désormais partie du registre « classique » de la connaissance.

Cette approche de la science par le Désordre organisateur nous donne enfin 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. Il est donc temps d'en réhabiliter les savoirs restés trop longtemps marginalisés pour des raisons culturelles.

1.2 L'ENJEU EPISTEMOLOGIQUE DES MYTHES

Avec ce changement radical de la perspective scientifique, on assiste à un retour aux mythes fondateurs du Chaos (le non-structuré à partir duquel émerge l'Ordre par le biais de l'organisation).

Le Désordre (perturbation de l'Ordre premier) comme catégorie scientifique de la réalité est connu depuis l'ancienne l'Égypte ; il a été repris par les savants grecs qui ont fait leurs humanités (ne l'oublions jamais !) chez les pharaons. Nous savons désormais ce que la Grèce antique doit à l'Égypte dans ce sens et on comprend pourquoi *l'ordre éminent*, médiéval, *l'ordo* de Saint Augustin ou celui de la raison juge toute chose (*ordre immanent*), ont réoccupé tout naturellement la scène

discursive après l'intermède égyptocentriste des sources Grecques de l'histoire³⁶.

Les mythes connus, *Œdipe*, *Sisyphe*, *Orphée*, etc., sont opposés au modèle mythologique africain. En effet, l'univers indo-aryen est violent, pessimiste... tandis que l'anthropologie africaine est pacifiste, pacifié et optimiste.

Le premier admet la violence et le désordre comme moteurs de l'histoire (Hegel), le second les conjure, car porteurs de chaos, de barbarie humaine, de retour à une régression de la rationalité.

Autant que les révolutions de Galilée ou d'Einstein, la science « classique » subit un changement de paradigme au sens de Thomas Kuhn³⁷. Il se développe désormais une méthode de la **complexité** qui permet de :

► modéliser les phénomènes à la fois cognitifs et expérimentaux ;

► résoudre les problèmes et les incertitudes empirique et logique ;

³⁶ Ce sont les prêtres noirs, formés dans les traditions initiatiques de l'époque pharaonique, qui ont assuré l'éducation scientifique des grecs, entre autres, Orphée de Musaeus, Homère, Solon d'Athènes, Lycurgue de Sparte, Archimède de Sicile, Pythagore de Samos, Thalès de Milet, Oenopide de Chios, Démocrite d'Abdère, Diodore de Sicile, Eudoxe de Cnide, Platon d'Athènes, Euclide d'Alexandrie, Aristote.

Les témoignages de Hérodote (484- 420 av.J.C.), Isocrate d'Athènes (436-338 avant J.C.), Proclus (410-485 ap. J.C.), Ammien Marcellin (330-400 av. J.C.), Diogène Laërce (300 ap. J.C.), Eratosthène (235-194 av. J.C.), Plutarque (50-125 ap. J.C.), Jamblique, Porphyre, Flavius Josèphe (37-95 ap. J.C.), Diodore de Sicile (90-20 av. J.C.), Strabon (géographe contemporain du Christ), et plus récemment, Volney (1757-1820 ap. J.C.), Champollion- le-jeune (1790-1832 ap. J.C.)³⁶, Amélineau en font foi et sont clairs sur le sujet.

³⁷ *La structure des révolutions scientifiques*, « Champs »/ Flammarion, 1983.

- ▶ développer de nouvelles théories ;
- ▶ cerner le champ d'application de ces théories ;
- ▶ rendre compte d'une autre interprétation scientifique possible du Réel.

C'est précisément là que réside l'enjeu d'une théorie sociologique africaine à mettre en oeuvre.

En effet, il est possible, pensons-nous, que cette méthode de la **complexité** promeuve une alternative à l'édification des nouveaux modes d'être de la culture-monde. La raison en est simple : le Principe d'un Ordre universel est perçu dans la rationalité africaine comme étant indépassable par l'esprit humain, car de l'ordre des idéalités de la forme.

Revisitons les mythes avant de nous appesantir sur le statut scientifique de leur forme.

2.-LA SIGNATURE STRUCTURALE DU MYTHE

Dans la pensée africaine, la liaison entre l'Ordre (*Horus*), le Désordre (*Seth*) et l'organisation (*Maât*) est résolue dans les mythes. Cette liaison dessine la forme d'une trilogie structurale de l'Ordre dans notre Univers ; elle apparaît aussi comme celle qui doit contrôler et interroger le Sens de la création.

A l'échelle humaine, la culture l'applique aux dimensions cognitives de l'esprit. L'homme devient, pour cette raison, le re-créateur de l'Ordre de l'Univers, le régulateur, l'homme-dieu chargé de mimer l'acte divin de création au quotidien. Chez les anciens Egyptiens, cela résonne comme une obsession transmise à toutes les échelles de l'ordre social.

L'égyptologue Bernadette Menu nous édifie sur cet enjeu du Sens en Egypte :

« 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 tout entier. ³⁸ »

Ce qui est en jeu, c'est l'équilibre de cet Univers sans cesse menacé par les forces de destruction, à la fois naturelles et sociales. Le mythe et les rituels se donnent à conjurer les désordres créés (la perturbation de l'ordre à toutes les échelles), à l'instar de la nature elle-même dont la finalité est de produire l'existence.

Analysant les mythes fondateurs de l'immortalité chez les Yorouba, le professeur de sociologie Jean Ziegler témoigne :

« 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. ³⁹ »

En plus de la méthode, il y a l'objet de toute organisation humaine et de toute finalité du savoir qui est mis en équation pour produire la vie.

La construction de la pensée est à la fois analytique et cognitive. Aussi la société négro-africaine intègre-t-elle la dimension *maintien de la vie* dans le réalisme discursif

³⁸ Bernadette Menu, *Egypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Egypte*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.34. Collection Droits et Cultures.

³⁹ Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, Editions du Seuil, 1975, p. 91.

des mythes. La conjuration du Désordre aux fins d'une production de la vie devient un objectif et en même temps, un puissant outil d'investigation scientifique. Les diverses sciences (politique, économique, sociale, juridique, philosophique, morale, etc.), en reprennent simplement les modalités de puissançiation de l'Ordre.

L'effet escompté apparaît même idéologique par certains contours, si l'on s'en tient à l'existence d'une *cohésion cognitive* entre les différents membres qui pensent scientifiquement la réalité et d'autorité, lui confèrent une Valeur partagée par les courants de pensée contribuant à son développement.

Aussi *la visée cognitive est-elle aussi une visée normative* : une manière de « penser la science » émerge de cette résonance de phase entre normatif, cognitif et pratique.

On comprend pourquoi le développement scientifique en Egypte obéit à une logique interne, autonome, qui lui est propre. A quoi peut-on attribuer ce pouvoir cognitif et ses vertus explicatifs de la réalité ?

Depuis Lévi-Strauss, on sait que l'anthropologie structurale permet de mieux comprendre les profondeurs de la pensée humaine. Le savant a développé une grille de lecture de la logique sous-jacente aux mythes. Il écrit :

« *Les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu.* »⁴⁰

Tout commencerait donc avec les mythes qui signent l'émergence de la forme du paradigme par la mise en relief de l'enjeu de l'Ordre et du Désordre dans le scénario organisationnel du Traité de la connaissance.

⁴⁰ Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 20.

Il ajoute en substance :

« les mythes n'ont pas d'auteur : dès l'instant qu'ils sont perçus comme des mythes et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans la tradition. »⁴¹

La forme du mythe est, pour ainsi dire, impersonnelle. L'anthropologie structurale rejoint ainsi le point de vue de la neurobiologie entrevu au chapitre I : l'homme est agi par une réalité indépendante de sa volonté. Le Sens est donné (un certain déterminisme) et l'on aboutit ensuite aux cultures.

Ce moment organisant les cultures est inscrit dans la forme et la structure des mythes ; il est déterminant pour se faire une idée sur la nature, la constitution et le fonctionnement des sociétés humaines. Dans ce sens, les mythes orientent la vision du Réel, celle des valeurs, des moyens et des fins que des communautés, historiquement et géographiquement situées, se donnent au cours de l'existence.

Il convient, pour cette raison, de relire quelques mythes en notre possession pour nous en convaincre.

2.1 LE CHAMP MYTHOLOGIQUE AFRICAIN

La victoire de *Horus* (les forces du bien, de l'ordre) sur *Seth* (les forces du mal, du désordre, etc.) dans le mythe égyptien d'*Osiris* montre, par la raison et la lucidité du tribunal, comment les premières conjurent celles du désordre.

En Afrique noire, les figures extrêmes de *Horus* et de *Seth* sont substituées à d'autres héros, selon la même configuration, celle de l'Ordre et du Désordre.

⁴¹ *Idem*, p. 26.

Chez les Duala du Cameroun, la légende de *Jeki la Njamb'a Inono* renvoie d'une façon allusive au mythe osirien. Le héros, *Jeki*, l'équivalent de *Horus* parce qu'il incarne les forces de l'Ordre hérite des pouvoirs de sa mère qui lui valent aussi la haine de son père (*Seth*, l'incarnation des forces du désordre).

Or notre héros, *Jeki*, ne refuse pas de se plier aux épreuves meurtrières que lui inflige son père. Il en sort chaque fois vainqueur et se réconcilie avec ce dernier. La base historique et la révélation du Merveilleux nous renvoient à ceci : le triomphe osirien du Bien sur le Mal⁴², de *Jeki* sur son père.

Si le père et le fils engagent le fonds rituel (ils sont protagonistes dans le psychodrame générationnel à l'instar de *Horus* et *Seth*), les exploits du fils finissent par rétablir l'harmonie familiale et bien plus encore, celle du groupe social. Tel est l'enseignement à en tirer.

Il en est de même chez les Dogon du Mali où l'oeuf du monde contient deux couples de jumeaux dont l'un symbolise l'Ordre et l'autre le Désordre. Abandonnant alors prématurément cet œuf pour posséder seul l'univers en formation, le jumeau mâle fut privé de parole et condamné à l'animalité. Il erre sous la forme d'un renard (*Seth*) et poursuit son œuvre destructrice en s'opposant à l'ordre mythique et social. C'est ce qui justifie l'intervention du couple jumeau gardien de l'ordre (*Horus*), appelé à fixer les valeurs dominantes de la société dogon⁴³.

⁴² Lire Ebele Wei, *Le paradis perdu. Autopsie d'une culture assassinée*, Douala, 1999, pp. 76-79.

⁴³ Germaine Dieterlen, Marcel Griaule, *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1966.

Là encore le substrat allusif est osirien : le jumeau mâle incarne le renard ayant volé les graines célestes. Le mythe fournit, comme toujours, une explication qui fonde l'identité du groupe, la lutte pour le pouvoir et le besoin d'ordre et de justice.

L'enjeu de la culture est posé et préfigure l'émergence de la civilisation contre la barbarie : il s'agit, en toutes circonstances, grandes ou petites, de conjurer le désordre.

Sur un plan écologique, *Seth* est aussi le Dieu rouge du désert, donc de la stérilité. De même, faut-il signaler ce caractère allusif, l'aridité des sols, comme ailleurs, l'incapacité du jumeau mâle à instaurer l'agriculture (Dogon). Le discours sur l'écologie est pris en compte, et par conséquent, celui du développement durable.

La gémellité mythologique ainsi conçue introduit l'humide qu'elle oppose au sec, la paix à la violence, dans la même disposition d'esprit qui oppose *Osiris* à *Seth*. Cette dialectique renvoie à la pacification de l'ordre palatial et social.

L'enjeu du geste primordial de la genèse, la lutte *Horus* et *Seth* ou encore, la déchirure de l'enveloppe scénique de la création prend ainsi corps dans toute la société politique en devenant une lutte entre les hommes, les cultures et les réseaux d'influence. De la sorte, le mythe devient un prétexte pédagogique, un enseignement familier du social, voire une théorie du social.

De fait, partout en Afrique noire, la domestication du désordre devient une *philosophie* de vie. Partout et toujours, les conflits existent mais il faut les domestiquer avant que tout le système social et écosystémique ne soit perturbé.

Il est même souhaitable de provoquer un autre désordre (du premier désordre) pour anticiper l'ordre à venir. Là s'impose la configuration nouvelle : Désordre → Désordre → Ordre. Dans cette optique, les rituels de rebellions au sein des groupes constitués sont une stratégie, un renversement de la perspective historique du mythe pensé comme une solution au désordre ambiant. Dans ces cas, une migration du groupe dissident vers d'autres espaces vitaux permet d'évacuer les conflits latents. La visée cognitive s'inscrit ainsi comme une visée normative et pratique.

Pour avoir approfondi l'étude des sociétés en Afrique noire, les anthropologues Louis-Vincent Thomas et René Luneau concluent :

« Malgré leur étonnante diversité quant à leur dimension, leur contenu, leur pouvoir de suggestion symbolique, les mythes négro-africains traditionnels constituent des révélations profondes de la pensée, les régulations de la vie sociale, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports étroits au sacré, les idées-forces de sa cosmologie. »⁴⁴

La cosmologie africaine se situe en réalité au cœur de la pensée réflexive, même si par ailleurs, elle en contourne la lettre. C'est elle qui alimente l'épilogue des mythes et leurs dérivés (contes, proverbes, légendes...) en renvoyant au caractère organisationnel (le bruit) des antagonismes sociaux, à l'instar des forces agissant dans notre Univers, des formes simples aux formes les plus complexes.

⁴⁴ Louis - Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 149.

Parce que là se joue l'enjeu d'une sociologie de la connaissance, il nous faut insister sur un fait que nous partageons avec ces anthropologues :

« la recherche et l'élucidation des mythes traditionnels ne doivent pas laisser l'élite africaine indifférente, bien au contraire. »⁴⁵

Dans tous les cas, on l'a vu, le sens eschatologique (le jugement de valeur) de la connaissance est rendu universel grâce à l'emprise Ordre - Désordre sur la Réalité. En Occident, cette modalité est intervenue sur la scène antique des cultes néolithiques naguère influencés par les traditions égyptiennes, avant de s'évaporer avec l'arrivée des populations indo-européennes, les futurs Grecs de l'histoire. Pouvait-il en être autrement ? Analysons de près les mythes occidentaux ou plus précisément, indo-européens.

2.2 LE CHAMP MYTHOLOGIQUE OCCIDENTAL

Contrairement aux mythes africains, le réalisme mythologique occidental renverse la perspective du Désordre à conjurer. L'enjeu c'est de comprendre les récurrences et d'en dégager des lois, de trouver pour ainsi dire des explications à la réalité, fussent-elles fausses ou imaginaires.

La raison est contingente : elle s'assure une fonction de négociation des intérêts individuels ou collectif s'agissant du contrôle de l'espace vital même si par ailleurs, le souci d'une objectivation de la réalité n'est pas totalement absente. C'est cette contingence de la raison qui explique l'ampleur des guerres, de la violence et de l'esclavage en Grèce, de la famille jusqu'à la constitution des Etats.

⁴⁵ *Idem*, p. 302.

Henri Wallon, célèbre historien anti-esclavagiste, entrevoit notamment l'esclavage comme une institution familiale qui a fini par mouler la constitution antique :

« Quelles excitations à la cruauté, quelles facilités à la débauche, quel abus dans tous les droits, quel relâchement dans les devoirs de famille ! L'histoire du foyer antique en donne un triste enseignement. Mais l'esclavage ne vicia pas seulement l'organisation de la famille. Il altéra la constitution des Etats. »⁴⁶

Ici, c'est bien le paradigme qui influence la raison. Il revient au grand philosophe et scientifique Aristote d'avoir donné à l'esclavage une dignité juridique et philosophique. Le père du « droit naturel » ne pense pas mal faire lorsqu'il écrit :

« Que la nature fasse cependant certains libres et d'autres esclaves, c'est ce qui est manifeste et pour les seconds, l'esclavage est aussi avantageux que juste. »⁴⁷

La science et la philosophie se constituent petit à petit aux confins de l'argumentaire mythologique de la raison contingente. Aristote se justifie :

« C'est pour cette raison que même la guerre est d'une certaine manière, un mode naturel d'acquisition - et la chasse est une partie de l'art de la guerre -, mode d'acquisition dont il faut user à l'égard de ceux d'entre les hommes qui, destinés naturellement à être condamnés

⁴⁶ Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris, édition Robert Laffont, 1988, p. 18.

⁴⁷ Aristote, *Anthropologie*, Textes choisis et traduits par Jean-Claude Fraisse, PUF, 1976, p. 162.

s'y refusent, avec l'idée que c'est là, et selon la nature, une guerre juste. »⁴⁸

Tout se tient, sur les plans cognitif et normatif. De fait, le système social se nourrit d'aphorismes révélateurs de la psychologie collective : « œil pour œil, dent pour dent » ; « qui tue par l'épée mourra par l'épée », « l'homme est un loup pour l'homme ».

L'univers mental grec est par essence violent et crisogène, comme le révèle par ailleurs l'analyse des mythes ci-dessous. A l'instar de la métaphore du péché adamique, *Sisyphé* porte sa peine :

« Il doit faire rouler un énorme rocher jusqu'au haut d'une colline, et, lorsque celui-ci atteint le sommet, la pierre lui échappe des mains et dévale la pente opposée.

C'est ainsi que depuis des siècles Sisyphé s'acharne sur ce vain travail et sa souffrance n'aura pas de fin. »⁴⁹

Le mythe se termine par une impasse existentielle : *Sisyphé* porte son fardeau pour l'éternité. Dans le mythe de *Prométhée*, l'histoire se termine aussi par la même "catastrophe", sans réaménagement de l'Ordre. On peut lire :

« La Pauvreté et le Mal envahirent les maisons, et la Mort vint sur les talons. La Souffrance et l'Inquiétude réveillèrent les hommes pendant leur sommeil et les mauvais rêves les étouffèrent. Seul l'Espoir n'était pas

⁴⁸ *Idem*, p. 166.

⁴⁹ Cf. Edward Petiska, *Mythes et légendes de la Grèce antique*, Paris, 11^e édit., Gründ, 1982, pp. 104-105.

répandu, car il était resté presque entier enfermé dans la boîte de Pandore.

La colère de Zeus frappa aussi Prométhée. Le roi des dieux envoya Héphaïstos et ses aides pour attacher le rebelle avec les chaînes les plus lourdes et les plus solides à un rocher élevé des montagnes de Caucase. »⁵⁰

Le pessimisme et la violence transparissent dans tous les mythes. Les désagréments et autres malheurs de l'homme procèdent ainsi de la fatalité. La fin du mythe précise que la souffrance est le lot de l'homme :

« Depuis ce temps, les hommes portent des anneaux ornés de pierres en mémoire de Prométhée. »⁵¹

Le pessimisme philosophique est de rigueur et la corvée humaine demeure une constante. Le mythe du Déluge rapporte que :

« Il vint un jour aux oreilles de Zeus que les hommes étaient devenus tout à fait corrompus et commettaient beaucoup de crimes. Aussi pensa-t-il qu'il devait descendre sur la terre : il voulait voir de ses propres yeux si réellement les hommes volaient, tuaient, se moquaient des dieux et disaient des mensonges au lieu de la vérité.

Il vit avec peine et irritation que les hommes étaient encore pires que dans les récits qu'on lui avait faits. Un individu volait un autre, en lui mentant, les hôtes attaquaient et massacraient leurs invités endormis, les

⁵⁰ *Idem*, pp. 9-10.

⁵¹ *Ibidem*.

enfants impatientes d'hériter attendaient la mort de leurs parents, les femmes donnaient du poison à leurs maris et les frères s'entretuaient. »⁵²

On peut mesurer l'ampleur du tragique dans la pensée mythique occidentale, tragique en relation étroite avec la réalité sociale faite de violence et de désordre à toutes les échelles de la société.

Le Désordre comme catégorie fondationnelle de la pensée de l'Ordre demeure, pour l'essentiel, étranger et à la raison collective. La conjuration du Désordre introduite dans les premiers temps du néolithique ne peut être bien comprise qu'en se référant à la pensée antique des Egyptiens.

En somme, l'enjeu de notre approche par la mythologie comparée a été de justifier la nature des connaissances fortement adossées au registre cognitif que déploient les mythes. Nous avons signalé cette signature paradigmatique des mythes donnant sens à la compréhension de la réalité.

Aussi avons-nous précisé que vu sous cet angle, *Maât* apparaît comme un sillon de recherche fécond, indispensable à la réorganisation de l'armature théorique de la sociologie africaine. A présent, il devient opportun de découvrir le statut scientifique de la signature structurale annoncée.

3. LE STATUT SCIENTIFIQUE DE LA FORME

La signature structurale du mythe entrevue ci-dessus renvoie, comme nous venons de le voir, à une structure Ordre (*Horus*) – Désordre (*Seth*) et Organisation (*Maât*). La forme peut se saisir, dès lors, comme un

⁵² *Ibidem.* p. 13.

moyen de connaissance élaboré en trois temps explorant les trois moments cognitifs et normatifs envisagés.

Quelle représentation symbolique avons-nous de ce moyen qu'est la forme ? Pouvons-nous donner à ce paradigme (*Maât*), en plus de la forme et de la structure envisagées, un statut scientifique digne d'intérêt pour comprendre et signifier la morphologie sociale en Afrique ?

3.1- LA REPRESENTATION DE LA FORME

Dans certains mythes relativement bien conservés et surtout gravés, la spirale apparaît comme un dessin souvent anodin qui nous renseigne sur l'enjeu de la forme que prend la simple description des mythes.

Lisons avec beaucoup d'attention un auteur avant-gardiste qui écrit après avoir étudié avec minutie les mythes cosmologiques africains :

« Tous les mythes africains de l'origine de l'homme partent soit d'un œuf, d'une spirale ou d'un néant qui subit des vibrations dues à des énergies cosmiques, lesquelles transforment cet œuf ou cette spirale en mouvements d'abord fermés, puis se déroulant jusqu'à s'ouvrir en laissant tomber un couple androgyne : homme-femme, lesquels fécondés par l'apport de ces énergies nouvelles donnent naissance à un rejeton.⁵³ »

Nous retenons qu'il y a d'un côté, l'œuf et la spirale, de l'autre, le néant. Ils constituent dans l'esprit de cet auteur, une matrice génésique faite de « vibrations » qui finissent par engendrer la vie.

⁵³ Eugène Wonyu Ndôh- Lolog, *Œuvres choisies*, Iroko éditions, Yaoundé, 2007, p. 91. Collection logos.

L'auteur signale par ailleurs que les vibrations ont pour origine des « *énergies cosmiques* ». Ce rapport laisse donc entrevoir de façon implicite, l'existence d'une version cosmologique de la connaissance des mythes. Les anciens Egyptiens ont donné à cette spirale une fière allure géométrique.

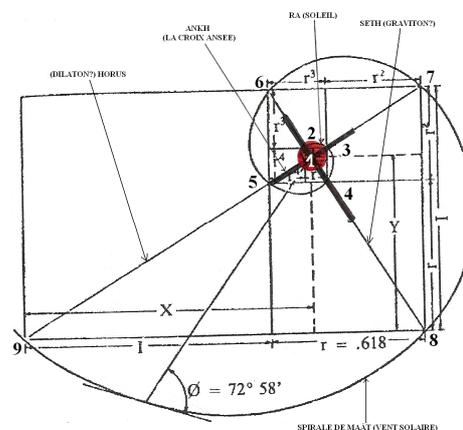


Fig. 1 -Cf. Max Toth & Greg Nielson, *Pyramid power. The secret energy of the ancient reveal*, New York, Destiny Books, p. 99 et Mbog Bassong, 2007.

Commentaires : La courbe ci-dessus, reproduite par les auteurs cités est complétée par nos soins du point de vue de la cosmologie. Elle montre que les Egyptiens avaient étudié la spirale sur un plan mathématique. Le point rouge représente le soleil *Râ* et la courbe *Maât* ; *Horus et Seth* correspondent respectivement aux droites de longue et de courte portée qui se recoupent au niveau du point rouge.

Chez un autre auteur, Margaret Webster-Plass, on retrouve ce même symbolisme (la spirale) dans les poids d'or des Ashanti.

On peut lire dans ses conclusions :

« *Dans beaucoup de ces poids nous trouvons, sous-jacent, souligne-t-elle, le témoignage d'un profond symbolisme. On rencontre souvent la spirale, symbole de la naissance et de la création, sur les ailes d'un oiseau ou sur la tête d'un animal.*⁵⁴ »

Il y a dans ces deux approches, un point de départ qui nous est donné : la spirale renvoie à la naissance ou à la création. En complétant le schéma par les principes mythologiques décrits plus haut (*Horus, Seth, Maât*), nous pensons pouvoir décoder la nature géométrique de ces trois dieux.

La voie est ouverte à une meilleure compréhension de la science égyptienne et surtout, celle de l'origine tant controversée de la croix ansée et chrétienne, éidétiquement perçue. Du coup, on saisit aussi mieux l'enjeu magico-religieux des chiffres dans la pensée africaine.

3.2- LA SPIRALE DANS LA NATURE

On peut observer la spirale à toutes les échelles des règnes minéral, végétal, animal et humain : dans la forme spiralée des coquillages (coquilles du nautilus ou de l'oursin) ; dans la phyllotaxie⁵⁵ des feuilles disposées en hélice autour de certaines tiges de végétaux (parastiches des fleurs de marguerite, des étamines de tournesol ou de magnolia) ; dans les écailles de pommes de pin ou des écorces d'ananas ; dans la structure de l'A.D.N. des cellules vivantes ; dans la toile de l'araignée ; dans la

⁵⁴ Margaret Webster- Plass, *L'art nègre*, Présence africaine, Paris, 1951, p.140.

⁵⁵ C'est l'agencement des feuilles et des pétales sur les plantes et les fleurs, bien souvent en rapport avec les nombres de Fibonacci et le nombre d'or.

disposition des fœtus lors des grossesses ; dans la structure du vent solaire et des galaxies spirales, etc. Le stock du parallélisme des formes est loin d'être épuisé.

Cette histoire des formes, somme toute brève, a pour but de saisir l'intuition forte des Egyptiens selon laquelle les choses et les êtres auraient conservé au cours de leurs morphogenèses respectives, la mémoire du mouvement en spirale de l'énergie et donc de la masse. Ce mouvement représenterait l'expression *phénoménale* de ce qui *est*.

Notons que les propriétés géométriques de la spirale ont été étudiées par de nombreux savants occidentaux, à la suite des sages Egyptiens puis Grecs. On lie ainsi la *spirale d'or* au *nombre d'or* (**figure 1**). Cette dernière expression, le *nombre d'or*, a été proposé en 1931 par le prince roumain Matila Ghyka qui a repris à son compte la proportion d'Euclide et les travaux des Allemands Zeising et Fechner (1876).

En fait, c'est ce *nombre d'or* qui structure la *spirale d'or*⁵⁶ ; on le retrouve dans l'architecture des pyramides (pyramide de Khéops en particulier) et les arts de la période pharaonique, dans les théories égyptiennes de sciences sociales (politique, juridique, économique, morale), et exactes (astronomie, architecture, médecine, etc.), mais encore, dans les mythes et rites véhiculés dans toute l'Afrique noire, de l'Antiquité à nos jours.

Il en est de même des sculptures de Praxitèle et de Phidias exécutées d'après le canon du *nombre d'or* dans la Grèce antique. Les cathédrales des traditions

⁵⁶ Si la *spirale d'or* reste un idéal, il importe de signaler que toutes les spirales présentes dans la nature ne relèvent pas de la même géométrie.

maçonniques, telles la *Cité Radieuse de Marseille* ou encore, la *Chapelle Notre-Dame-du-Haut de Ronchamp* ont été construites par le biais du *Modulor* de l'architecte Le Corbusier (1946-1952), proche du *nombre d'or*. Dans les domaines des arts, les traditions musicales de Pythagore y afférentes datent de la Grèce antique.

L'œuvre monumentale de Léonard de Vinci (Leonardo di ser Piero da Vinci) en porte aussi le témoignage à la Renaissance ; on peut citer, entre autres, *L'homme de Vitruve* en 1492, la *Cène* en 1498, *La Joconde* ou *Mona Lisa* en 1507. Des peintres comme Dali et Picasso ont eu recours au nombre d'or dans certains de leurs tableaux.

Enfin, c'est ce même principe du *nombre d'or* qui fait la fierté esthétique de la cathédrale *Notre Dame de Paris* ou encore du *Taj Mahal*, l'immense monument funéraire élevé à Agra, en Inde. Les dimensions du *Louvre* et de l'*Arc de triomphe* à Paris sont aussi conformes au *nombre d'or*.

Il y a par conséquent, un fondement scientifique, géométrique, à la morphologie de la spirale des anciens Egyptiens. Sa structure procède du *nombre d'or* (**figure 1**). La spirale apparaît ainsi comme une figure élémentaire riche en virtualités, puisqu'il s'agit d'un mouvement de l'énergie porteur de rapports complexes, entre Ordre et Désordre, appliqués à l'interprétation des phénomènes sociaux.

3.3 LA SPIRALE ET LA LOI EN EGYPTE

Nous avons le souvenir de ce grand philosophe grec, Platon, rapportant qu'un vieux prêtre égyptien s'est adressé à Solon en ces termes :

« *Quant à la vie intellectuelle, tu vois sans doute quelle attention la loi, chez nous*

(Egyptiens), y apporte : à partir des premiers principes qui touchent l'Univers, elle a réglé toutes les découvertes jusqu'à la divination et la médecine, qui a en vue la santé ; des spéculations divines elle a tiré des applications humaines, veillé à l'acquisition de toutes les autres connaissances qui s'en suivent de celles-là.⁵⁷ »

C'est cette loi qui formalise l'unité du Réel, de l'infiniment petit (pensée humaine) à l'infini grand.

A- La loi et l'unité du Réel

Pour les Egyptiens de la période pharaonique, il ne fait aucun doute que l'unité du Réel et la non-séparabilité des éléments de l'Univers obéissent aux principes d'organisation d'un Ordre immanent et transcendant qui se reflète aussi dans l'organisation de la connaissance elle-même (Cf. **figure 2** du masque *Toma*).

L'objectif d'unité des savoirs a réellement correspondu à une activité porteuse de l'esprit « initiatique » des sciences en Afrique noire. La pensée africaine nous invite ainsi à saisir le Réel comme une unité énergétique des faits organisant des processus morphogénétiques. Dans l'esprit des anciens Egyptiens, cette loi d'organisation procède des phénomènes et processus où se superposent les ordres physique, chimique, vivant et humain qui finissent par s'harmoniser, et à partir desquels, peut se construire la connaissance de toute chose dès lors que celle-ci vient à l'existence par la forme.

⁵⁷ Platon, *Timée*, 24-c. Texte repris par Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, Editions L'Harmattan, 1990, p. 101.

La pensée africaine colle ainsi à la texture phénoménologique de l'Univers. L'homme fait corps avec le cosmos et y trouve sa fonction, son domaine et ses attributions, autant que les règnes minéral, végétal et animal. Il contribue ainsi à l'équilibre de la totalité universelle où toutes les interactions produites sont d'authentiques manifestations de l'unité énergétique primordiale. Celle-ci a une équation.

B- L'équation de la loi

Depuis l'antiquité, les Egyptiens ont cru à un nombre privilégié, appelé le *nombre d'or* à la Renaissance ; il est de l'ordre de 1,618 033 989. C'est un nombre irrationnel qui dérive de l'équation de second degré $x^2 - x - 1 = 0$.

Cette formule permet de construire la topologie du *nombre d'or* dont *Maât* porte le projet, à savoir le croisement de *Horus* (les forces d'expansion de l'Univers) et de *Seth* (les forces de contraction).

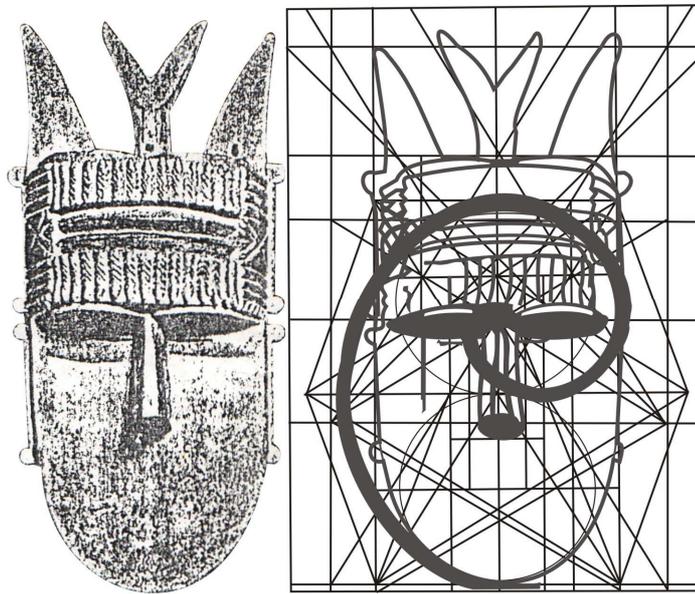
Horus, Seth et Maât doivent être considérés comme des catégories conceptuelles de la réalité, réelles ou abstraites, matérielles ou immatérielles qui formalisent la compréhension des processus en cours lors des transferts d'énergie (de masse).

Tout en étant un principe, *Maât* incarne l'ordre universel, le paradigme de la connaissance, la norme cognitive. C'est aussi la loi qui harmonise le monde, instaure ou restaure le sens de son équilibre, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, entre le continu et le discontinu dont les enjeux procèdent des processus de morphogenèse.

On n'a pas fini de penser le Réel dans sa totalité, et il n'est pas exclu que la loi entrevue ci-dessus prenne une envergure plus solennelle dans les années qui suivent.

C- La spirale, de l'infiniment petit à l'infiniment grand

Lorsqu'ils sont immatériels, les processus décrits sont la parole, le sentiment, la détresse, l'échange d'objets, la mentalité sociale, les valeurs, les idées collectives, les symboles, etc.



1

Fig.2 Une application du Principe d'Ordre à la réalisation du masque Toma du Libéria. La pensée complexe organise la réalité sociale sur la base de ce Principe. L'activité artistique par exemple, prend à témoin la géométrie du contenu de l'Univers afin que, à l'éternité cosmique se saisisse en écho, l'éternité sociale.

La pensée est bien issue de la matière et reproduit sa loi.

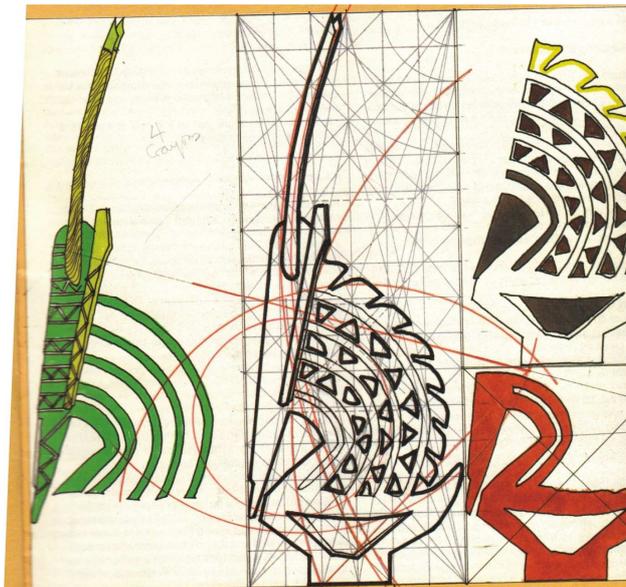


Fig. 3 Antilope stylisée formant Haut de masque totémique chez les Bambara du Soudan. D'après une analyse harmonique sur section dorée des architectes Komi Domelevo et Din Edouard, Papyrus, n°2, 1990.

En sculpture par exemple, ces processus matérialisent un rapport à la beauté du monde, à l'esthétique d'un contenu géométrique de l'Univers qui finit par coïncider avec l'œuvre d'art initiatique (**figures 2 et 3**). Les conséquences épistémologiques à en tirer sont importantes. Elles montrent que l'Univers est en nous.

Il apparaît clairement que la spirale est aussi au centre de nos pensées, pour peu que nous soyons en harmonie avec l'environnement dans cet Univers avec lequel nous devons faire nécessairement corps.

Pourquoi donc, le masque reprendrait-il la géométrie du contenu de notre Univers si nous n'en constituons pas, de manière effective, un microcosme affecté par sa Réalité profonde ?

La conscience artistique devient ainsi une donnée réelle, une identité des normes cognitives configurant l'esprit de création en Afrique noire. Il y a dans cette forme, une puissance d'harmonie commune à l'ensemble des chefs-d'œuvre africains dont d'autres analyses complémentaires permettraient de relever le socle herméneutique de la pensée artistique en Afrique noire.

Ces catégories conceptuelles, Ordre – Désordre peuvent aussi, en présence des masses, constituer des champs de force matérielle. Par exemple, un impact de météorite sur la terre dessine une spirale, comme on peut l'entrevoir (**figure 4**).

Notre galaxie la Voie lactée, d'un diamètre d'environ 100 000 années-lumière contiendrait 200 milliards d'étoiles dont notre Système solaire. C'est une galaxie dont la forme, en spirale montre une unicité entre la pensée (**figure 2 et 3**), l'infiniment petit, l'impact d'une météorite (**figure 4**) et l'infiniment grand (**figure 5**).

Nous en concluons que la loi d'organisation des idées et de la matière est la même partout ; sa forme est spatiale (topologie) et il est possible de la géométriser comme nous l'avons montré ci-dessus (figure 1), avec le *nombre d'or* des anciens Egyptiens comme base de conceptualisation.

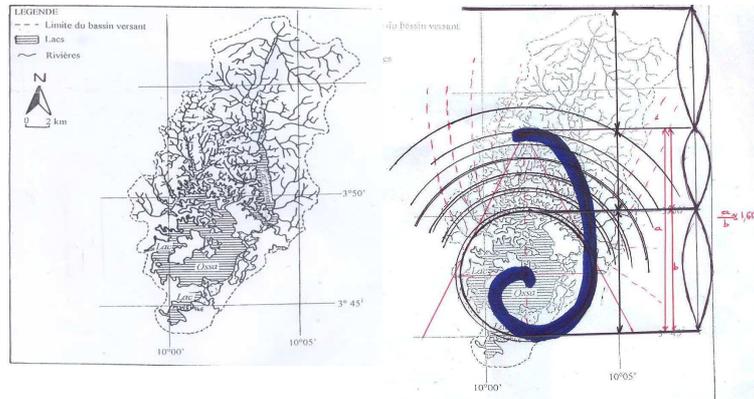


Fig. 4 -Le cratère d'impact météoritique du Lac Ossa à Dizangué-Edéa (Cameroun) avec sa spirale modélisant la structure du substratum géologique impacté.



Figure 5. Forme spirale caractéristique de certaines galaxies (la galaxie « Tourbillon », M 51, la galaxie d'Andromède ou Messier 31, la Voie lactée, notre galaxie).

D- L'apport de la théorie des catastrophes de René Thom

Dans l'ensemble de nos schémas ci-dessus, la morphostructure (la structure topologique) prend l'allure d'une géométrie spatiale dont la *théorie des catastrophes* de René Thom⁵⁸ reprend l'enjeu épistémologique. Selon ce savant, cette méthode peut expliquer certains phénomènes sociaux. La **figure 2 rend compte d'une telle éventualité.**

Nous n'insisterons pas davantage sur la démarche de ce mathématicien qui nous semble par ailleurs, très intéressante et porteuse d'enseignements pour la maîtrise de la morphologie sociale en Afrique noire.

E- La mystique du chiffre

Dans un article bien senti et soutenu sur le thème « *La cosmologie africaine des origines à nos jours* », l'astrophysicien Jean Paul Mbelek soutient après analyse :

*« Une logique mathématique est sous-jacente à la cosmogonie égyptienne, plus précisément la cosmogonie de l'école d'Héliopolis. Notre étude révèle que cette cosmogonie repose sur une logique mathématique de structure analogue à celle mise en œuvre dans l'axiomatisation des entiers naturels par **Peano** (le kheper correspond à l'application de la succession de Peano).⁵⁹ »* ;

⁵⁸ Cf. *Paraboles et catastrophes*, éd. Champs/Flammarion, 1992.

⁵⁹ Contribution de l'auteur à la journée scientifique organisée sous l'égide des associations Khepera et Shabaka Institute, le samedi 04 octobre 2003 à Paris.

La *spirale d'Or, Maât*, montre comment la distribution des chiffres module l'espace (**fig.1**). La mystique des chiffres impairs s'ouvre à une lecture *ontologique* de la signification. Le *Noun* correspondrait ainsi au non-structuré, à 0, et *Rê* à 1.

Pour Jean Paul Mbelek, il s'agit bien d'une « *logique mathématique de structure analogue à celle mise en œuvre dans l'axiomatisation des entiers naturels par Peano (...).*⁶⁰ »

Nous ne nous attarderons pas sur les significations respectives de tous ces chiffres. Nous retenons simplement que les chiffres impairs se retrouvent sur la droite de *Horus*, forces de l'ordre à longue portée, tandis que les chiffres pairs se rencontrent sur la droite de *Seth*, forces du désordre.

Ce n'est donc pas un hasard si l'on songe au fait que la mystique africaine n'utilise jamais le chiffre pair considéré comme porteur de désordre tandis que le chiffre impair revient le plus souvent. Le chiffre "9" matérialise l'accomplissement : ce sont les neuf états fondamentaux de l'existence (l'ennéade égyptienne ou des Bambara).

Quelle signification donner à la forme ?

3.3- LA SIGNIFICATION DE LA FORME SPIRALEE

Les figures 1, 2, 3, 4 et 5 montrent que la loi de la création chez le sage initié dans les arts (ici la sculpture) est la même que celle que sculptent un impact de météorite sur les planètes et une galaxie spirale dans l'Univers. L'Homme et la matière minérale sont par conséquent, l'expression morphogénétique du contenu de notre Univers.

⁶⁰ *Idem.*

L'Univers a donc une mémoire organisatrice des formes, de l'infiniment petit à l'infiniment grand. On peut entrevoir des conséquences épistémologiques liées à cette affirmation.

1- Les objets que nous percevons par le biais de nos sens existeraient, en réalité, à toutes les échelles à la fois, même si on les perçoit formatés en un seul jet d'ensemble les réunissant toutes au même moment. *L'apparence n'est pas l'essence des choses.*

2- L'intuition des négro-africains selon laquelle la réalité serait peut-être davantage constituée d'**objets vagues**, d'**événements**, de **processus**, d'**états de choses**, de **relations**, de **possibilités réelles de communication** plutôt que de substances et d'objets inertes, compacts, prend désormais du relief.

3- *L'esprit* ne serait, en fin de compte, que la *réalité ultime* de la matière. De la sorte, il importe de noter que des échanges d'informations s'effectueraient entre toutes ces échelles de vie des objets et à notre insu, de façon permanente par le biais d'un fluide énergétique manifestant la spirale comme sa réalité.

4- Tous les objets seraient organisés, dans l'infiniment petit, en processus, en relations, observables uniquement par le biais d'outils, d'instruments d'analyses appropriés. Par exemple, un arbre serait qualifié ainsi par le profane, tandis que pour le biologiste, il serait l'objet d'un assemblage de cellules vivantes en croissance entretenue par des processus biochimiques de transfert de l'énergie. L'enjeu, c'est le langage exprimant la réalité observée avec des concepts adéquats aux diverses échelles de l'observation pour éviter des confusions de sens.

5- De la sorte, la pensée humaine pourrait être interprétée comme le manifeste d'un **paradigme de**

communication interactive matérialisant l'existence des processus d'échanges d'informations à toutes les échelles de la matière.

6- Nous sommes contraints d'admettre la permanence de ce mouvement en spirale de l'énergie présent dans la physique des phénomènes observables et non observables. Le déroulement de la spirale apporterait la preuve qu'une force (*Horus*) contrant les effets de la gravitation (*Seth*), les surpasserait et prendrait, à terme, le contrôle de l'évolution en matérialisant des nouvelles formes émergentes dans le temps et l'espace.

7- La spirale constitue une figure qui se déroule : elle n'est ni fixe, ni fermée. Elle s'exprime, de la sorte, par ses rapports géométriques beaucoup plus que par des distances qui peuvent être infinies.

8- La représentation d'une spirale suppose par conséquent une forme que l'on arrête à un mouvement, par exemple, l'impact d'une météorite dont l'énergie se dissipe progressivement. On peut donc y tracer une suite d'arcs dont les rayons successifs traduisent des grandeurs successives au cours de la croissance, en fonction des pulsations diamétrale (angle de 180°), quadrantale (angle de 90°), radiale (angle de 0°).

9- La spirale lie ainsi les forces contraires, *Horus* et *Seth* par le biais de la croix « *Ankh* » (**figure 1**), en permettant, à grande échelle, l'expansion de notre Univers et la vie. La spirale ne subirait aucune déformation dans l'espace-temps.

Parce qu'elle est motrice, elle règne par conséquent sur le destin des formes émergeant dans notre Univers. Telles sont les conséquences épistémologiques liées à la mémoire de notre Univers. Elles s'ouvrent sur les enjeux d'une sociologie formelle.

4 LES ENJEUX DE LA SOCIOLOGIE FORMELLE EN AFRIQUE NOIRE

Résumons-nous.

L'Afrique a inauguré, à partir de l'Égypte ancienne, une **tradition épistémologique** constitutive d'une méthode et d'une pratique scientifiques légitimant une norme du savoir et un discours sur la science. Cette épistémologie a tenté de saisir le cosmos dans son essence par le biais de la rationalité scientifique et a développé la philosophie sous la forme des différents mythes et des normes cognitives qui en déploient les propriétés.

Cette philosophie (nous l'avons appelée l'Universisme philosophique) nous invite, ce faisant, à saisir un ensemble de connaissances dont la cosmologie (la pensée solaire) serait la fondation, et où toutes les sciences se rejoignent par le biais des composantes communes aux ordres physique, chimique, biologique et humain. La rationalité scientifique reposerait en dernière analyse sur une intersubjectivité communautaire.

Avec la théorie sociale de la forme, nous entrons dans le vif du sujet. Les anciens Égyptiens, nos ancêtres faut-il encore le rappeler, ont très vite pris conscience de ce que pouvait être, la perception d'une **loi de l'évolution de la matière par le biais de l'énergie en mouvement**.

Ils ont compris que notre commun destin est bâti sur un socle énergétique fragile, mais encore, l'organisation (la **complexité**) du Système social tout entier repose sur le **désordre génésique** comme facteur d'**Harmonie** et moteur de toute création.

La recherche de l'ordre (lois et détermination) s'est accompagnée d'une appréhension de la relation (Désordre et Ordre). C'est ce à quoi nous a conduit, de façon magistrale, la dialectique incarnée par *Horus* et *Seth*. Ce

qui apparaît intéressant, c'est de voir le mouvement de l'énergie se refermer autour du point "catastrophique" puis, se déployer à nouveau selon une autre direction spiralée, *ad libitum* (figure 4).

Nous faisons de la spirale un modèle d'analyse par le biais de l'**Ontométrie** fondée sur la mesure de *Maât*, forme ontologique du contenu métré de notre Univers. On note là, un rapport analogique avec le formalisme conceptuel de la sociométrie. On doit cette dernière à son concepteur, J.L. Moreno, le concept de « rôle social » ayant été pensé pour réconcilier la « spontanéité » de ce rôle dans les « modèles culturels ».

L'économiste de renom, René Passet, affirme le caractère précautionneux d'une telle démarche procédant par analogie :

« C'est par la recherche des similitudes conduisant à des formalisations communes qu'ont toujours progressé les sciences ; un modèle n'est rien d'autre qu'une analyse... il n'y a de science que d'analogie. »⁶¹

Dans notre méthode, la métrie (*métrum*) est appliquée au social, pour saisir l'ensemble des réalités qualitatives en jeu, spontanées (comme dans la création artistique) et leur intégration dans les sémiotiques les plus diverses : le bâti sculptural des musiques traditionnelles, des masques ou encore des monuments historiques comme les pyramides égyptiennes ou encore, l'organisation palatiale des chefferies Bamiléké à l'Ouest du Cameroun par exemple.

⁶¹ René Passet, *L'économique et le vivant*, Paris, 2è éd. Economica, 1996, p. 198.

L'**Ontométrie** affirme ainsi l'Universalité des principes dynamiques et des émergences qui sous-tendent les combinaisons en réseaux des actions sociales, de la simple pensée à la Valeur, en passant par les réalisations sociales. Nous avons de sérieuses raisons de penser que nos observations peuvent rencontrer la perspective d'une nouvelle sociologie formelle à édifier sur cette base.

Il est donc possible que *Maât* prenne la forme d'une loi générale (nomologique) qui s'intéresse aux processus (comment les phénomènes sociaux se font ?) et tout à la fois une théorie historique (comment cela s'est fait ?) mettant uniquement en scène, des chaînes causales d'événements répétitifs, depuis la création de notre Univers. Elle est essentielle, non seulement pour regarder la nature à l'œuvre, mais aussi pour s'orienter dans sa complexité.

A présent, il devient possible d'envisager une épistémologie de la communication africaine. Tel est du reste, l'objet du chapitre qui suit.

Chapitre III

LA COMMUNICATION DE LA VALEUR (L'INTERSUBJECTIVITE DE LA CONNAISSANCE)

A ce niveau là, il faut développer une socio-histoire de la connaissance, y compris l'histoire de la connaissance scientifique.

Edgar Morin en collaboration avec Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 70.

C'est dans la logique symbolique, cognitive et fonctionnelle de la liaison entre *Horus* (les forces de l'ordre) et *Seth* (les forces du désordre) que se dessinent les termes d'une intersubjectivité des savoirs dont *Maât* constitue l'aboutissement, en termes de Valeur.

Dans ce chapitre, l'exercice mental consiste à matérialiser le *fundamentum* conceptuel des thèmes axiologiques (nécessaire/superflu, chaud/froid, bien/mal, identité/différence, bon/mauvais, etc.) représentatif de l'Ordre et du Désordre (bruit), en termes de communication.

Ces thèmes entrent eux-mêmes en résonance avec un ensemble de percepts (visuel, auditif, olfactif, tactile, gustatif, etc.) permettant d'aboutir à la transformation spirituelle et matérielle du monde par le biais des sémiotiques (paroles, chants, mythes, rites, protocoles, cérémonies, arts, techniques, sciences, magie, etc.) dont *Maât* est la finalité.

L'enjeu de la communication, c'est de la sorte, l'instauration ou la restauration de l'Ordre face au Désordre qui menace l'ordre individuel et social préétabli par les dieux et les ancêtres. De ce point de vue, *Maât* correspond à une tâche collective qui donne à la connaissance un caractère intersubjectif afin que la société, née des dieux, assure une félicité éternelle et un salut collectif à ses membres. Ainsi se dessine la Valeur dans la pensée africaine dont nous voudrions étudier la portée en communication.

Il est donc question de redécouvrir au préalable le *fundamentum* conceptuel de la communication (1), d'en dévoiler l'identité symbolique, matérielle et iconologique (2) puis, d'établir sur cette base, les termes d'une théorie cognitive de la communication en Afrique noire (3).

1. LE FONDAMENTUM COGNITIF DE LA COMMUNICATION

Faudrait-il le rappeler, *Maât* est institué et institutionnalisé dans l'ancienne Egypte. Dans son introduction à l'analyse institutionnelle du régime pharaonique, l'égyptologue de renom, Bernadette Menu nous fait cette confidence précieuse :

« Le régime pharaonique a pu fonctionner pendant trois millénaires grâce à un mécanisme, mis en place vers 3200 av. J.-C., dont la notion de maât livre la clé. ⁶² »

Le pharaon est le garant de l'application de *Maât*. Le rationnel n'intervient que pour faire valoir cette finalité. Toute atteinte à la magistrature de *Maât* s'inscrit

⁶² Bernadette Menu, *Egypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Egypte*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 85. Collection Droits et Cultures.

comme un non respect de la loi. En Egypte comme en Afrique, l'évitement du conflit et du désordre est la règle, *Maât* polarisant l'enjeu du savoir.

Contrairement à l'Occident, l'Afrique a accordé une place importante au Désordre par le biais d'une symbolique mythologique agissant sur le milieu social en le transformant.

Faute d'avoir donné une importance au Désordre dans l'organisation et l'interprétation des faits de société, les manifestations du Désordre sont devenues plus sensibles et les crises de plus en plus aigues à l'échelle planétaire.

Avec l'avènement de la complexité dans les sociétés modernes, les rapports entre l'Ordre et le Désordre sont mieux perçus, *via* le jeu symbolique de l'information. La mauvaise information conduit au Chaos et la bonne information permet de mieux organiser, voire d'anticiper le sens des événements.

Comment les Egyptiens ont-ils conceptualisé ces deux facettes de la réalité ? Comment et pourquoi les ont-ils introduits comme des catégories scientifiques en sciences humaines ? Peut-on y entrevoir une méthode de la complexité propre à l'Afrique et donc envisager sur cette base, une anthropologie de la communication ?

1.1 LE CONCEPT DE ANKH

Le concept de *Ankh* (*la croix ansée*) porte dans l'ancienne Egypte, l'empreinte iconologique et théorique de la lutte *Horus/Seth* rapportée dans le *mythe d'Osiris*. A l'analyse, cette lutte correspond de façon plus large à l'antagonisme organisationnel des essences fondamentales qui gouvernent l'évolution de notre Univers : jour/nuit, matériel/immatériel, jour/nuit, homme/femme, vie/mort, initié/profane, etc.

Avant sa disparition, le savant Cheikh Anta Diop avait souligné toute l'importance que nous avons à retrouver l'Égypte pour comprendre notre culture. Nous avons encore son testament en écho :

« Pour nous, écrit-il, 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 (...) L'Égypte jouera, dans la culture africaine repensée et rénovée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale. »⁶³

Son fidèle compagnon de route, le savant Théophile Obenga a réaffirmé à sa suite :

(...) tous les peuples, toutes les nations, toutes les communautés d'origine africaine, sur le continent ou en dehors de celui-ci (aux Amériques notamment), doivent considérer, sans autorisation préalable de qui que soit, l'Égypte pharaonique, occultée par toute l'historiographie eurocentriste contre l'Afrique, à cause des siècles de traite négrière et de colonisation politique, économique, culturelle et humaine, comme le fondement historique des humanités africaines dans le monde contemporain. »⁶⁴

C'est en remontant aux mythes et rites funéraires de l'ancienne Égypte que nous avons eu la pleine mesure

⁶³ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie*, Présence africaine, Paris, 1981, p. 12.

⁶⁴ Théophile Obenga, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Khepera & L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 40-42.

de la portée rationnelle de *Ankh* (la croix ansée portée par les dieux), demeurée efficace jusqu'aux dernières heures du christianisme copte.

On se souvient que c'est en 726 de notre ère que l'empereur de Constantinople, Léon III, proclama l'iconoclasme avec pour but de supprimer les images dites « païennes » et surtout, d'interdire la vénération des icônes du Christ ou de la Vierge Marie restées fidèles à la valeur ontologique première.

L'iconologie du crucifix (et donc de *Ankh*) est un symbole abstrait et général de ce qui est commun à plusieurs objets, par conséquent aussi, une idée susceptible d'entrer dans l'observation de plusieurs classes de choses ou d'êtres différents (la linguistique historique et comparée le confirme dans les lignes qui suivent).

Cette iconologie a une dimension historique. Il nous apparaît essentiel de garder présentes à l'esprit deux options : le concept *Ankh*, savoir unifié, synthèse ordonnée des connaissances rassemblées à un moment donné dans l'ancienne Egypte et le même concept, approche modifiée d'un phénomène concret à la suite de la défaite de l'Egypte et des phases migratoires ayant suivi.

Dans ce sens, *Ankh* a évolué selon une double signification : construction idéale, système de visée cohérente en Egypte pharaonique, d'une part ; et d'autre part, instrument de compréhension révisable d'un phénomène, d'une activité, qui sortirait de la science elle-même dans le reste de l'Afrique noire.

Nous sommes donc amenés à envisager *Ankh* non comme un savoir figé, mais comme un instrument actif d'analyse et même d'intervention ; il n'est pas neutre, il traduit aussi un rapport de l'Africain au monde. Approfondissons les conséquences de cette attitude.

1.2 DE L'OBSERVATION A LA SCIENCE

Tout commence ainsi avec la piété des Négro-égyptiens contemplant le cosmos avant d'en observer puis d'en contrôler les facteurs récurrents, telle l'apparition cyclique du soleil, des étoiles, des saisons, des crues ou encore des végétaux et leur floraison, bien avant la naissance de la science. L'observation a suivi de très près l'emprise intérieure de l'étonnement ayant engendré une piété au bout de laquelle a été formalisée, de façon concomitante, les premières formes de croyances.

Il est difficile, pour cette raison, de séparer avec rigueur les trois moments de la logique raisonnée, à savoir, la piété, l'observation et la science. Aussi les mécanismes cognitifs liés à ces trois manifestations de la connaissance ont-ils vu éclore un point de résonance entre la philosophie et la science et la religion ; celles-ci ne faisaient en réalité qu'un dans l'esprit de ces premiers philosophes de la nature.

On comprend mieux pourquoi la pensée égyptienne s'est attachée aux choses observables : *Le grand hymne à Aton*, au soleil, est connu dans les textes hiéroglyphiques égyptiens comme une source de connaissances réelles sur le rôle physiologique du Soleil pour la vie, en particulier celui de la synthèse chlorophyllienne⁶⁵.

Si la pensée solaire a contribué, de façon magistrale, à la connaissance factuelle sur notre monde, c'est précisément en raison du mode d'être du divin Soleil devenu symptomatique d'une norme de jugement

⁶⁵ Lire Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, pp. 77-83.

axiologique. Cette observation minutieuse ne pouvait qu'engager, tout naturellement la voie de l'ontologie et de la science.

Bernard d'Espagnat, physicien bien connu et philosophe, apprécie :

« L'association de l'observation de la nature et d'une activité consciente de l'esprit a des chances de fournir des résultats qui, mystérieusement et de manière bien imparfaite, nous ouvrent des perspectives sur l'être.⁶⁶ »

La recherche de ce qui « *réellement est* » a été la grande question des anciens Egyptiens confrontés à une indispensable maîtrise des lois de la nature aux fins d'organiser, dans le meilleur des cas possibles, la survie et le progrès des sociétés appelées à s'organiser, et surtout à partager les savoirs par le biais de la communication (langue, mythes, récits, épopées, légendes, contes, rituels, cérémonies, arts, habitat, alimentation, écriture, sciences, techniques, etc.).

Ankh en est le produit iconologique essentiel, bien souvent associé à *Maât* dans la formalisation géométrique du contenu de l'Univers. La Valeur (*Maât*) est un Principe scientifique fondé sur le mode d'Être solaire qui a polarisé l'ordre des raisons de la pensée négro-égyptienne. *Maât* correspond à la circulation du vent solaire dans notre espace galactique, la Voie lactée. L'expansion (*Horus*) correspond à la transformation et à la lente dérive de la masse solaire en énergie, *Seth*

⁶⁶ Bernard d'Espagnat, *A la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Gauthiers-Villars, 1981, p.168.

contrariant cette expansion par le jeu de la gravitation (**figure 1**).

On l'aura donc compris : répondre à la question « qu'est-ce que la science ? » c'était interroger la fonction régulatrice de la « vie » incarnée par l'action solaire et la fonder comme une analogie conceptuelle pour comprendre et explorer les processus de morphogenèse dans d'autres domaines de la connaissance.

Les survivances de cette méthode sont présentes dans la forme du radical *Ankh* que l'on retrouve dans beaucoup de langues négro-africaines, certes par bribes pour celles qui ne sont pas bien conservées.

1.3- L'APPORT DE LA LINGUISTIQUE

Selon le degré de conservation de certaines cultures initiatiques, un registre lexical et sémantique rencontre les connaissances traditionnelles de cette « science solaire » des anciens Egyptiens.

Le recours à l'idéogramme *Ankh* (que nous notons'' ♀'' pour les besoins pratiques de transcription) témoigne de cette approche analogique de la pensée fondée sur le réalisme de la fonction solaire et du principe de « vie » que celle-ci incarne.

A- Quelques précautions analytiques

Pour explorer cette piste de la langue, il convient de nous entourer d'un certain nombre de précautions et d'acquis analytiques, s'agissant des relations entre les langues négro-égyptienne et négro-africaines. Le savant africain Théophile Obenga souligne :

« La langue égyptienne, pharaonique et copte, n'est ni une langue indo-européenne (comme le hittite ou le grec) ni une langue sémitique (comme l'accadien ou l'hébreu ou encore

l'arabe) ni une langue berbère (comme le berbère de Siwa ou encore le rifain).⁶⁷ »

De fait, la langue des Coptes a servi de véhicule à la pensée des anciens Egyptiens du temps à l'époque où l'empire africain était en voie de disparition sous domination des Perses d'abord (525 av. J.C.), des Romains ensuite. La parenté génétique entre cette langue et les langues négro-africaines actuelles constitue un fait scientifique établi. Lisons Obenga qui explique :

« la langue égyptienne est apparentée génétiquement aux autres langues négro-africaines du continent africain, anciennes et modernes.⁶⁸ »

De la sorte, nous sommes fondés à entreprendre une lecture à la fois iconologique et linguistique de *Ankh* en exploitant le spectre lexical que l'égyptien ancien, la langue basaá (Cameroun) et le lingala (Zaïre) fournissent.

Rappelons, à toutes fins utiles, que nous ne sommes pas les premiers à avoir entrepris cette démarche dans la langue basaá en question. La thèse de doctorat de Oum Ndigé, Lille, 1997, *« Les Basa du Cameroun et l'Antiquité Pharaonique Egypto-Nubienne : recherche historique et linguistique comparative sur leurs rapports culturels à la lumière de l'Égyptologie*, nous offre le premier regard approfondi d'un égyptologue sur cette question.

La littérature inédite offre d'autres contributions qui viendront, en temps opportun, consolider ces acquis.

Désormais, il est possible de s'en référer à la méthode de la linguistique historique, comparative et

⁶⁷ *Idem*, p. 21.

⁶⁸ *Idem*.

inductive qui fournit des éléments pertinents surtout que, « un rapprochement, même limité à deux dialectes, peut passer pour sûr dans certains cas particuliers.⁶⁹ »

Ankh, que l'on prononce *an̄g* en langue basaá avec "g" comme le mot français "bague" est au cœur du dispositif de l'être cosmique et de la création, voire de la vérité générale de la nature. L'écriture phonétique et les tons sont conservés pour permettre aux autres communautés de se faire une idée exacte du rendu des tons, de la signification des mots et surtout, de cet enjeu de la correspondance phonologique du radical dans la composition des mots.

Ankh signifie en égyptien ancien "vie" ; en copte, nous obtenons *onkh*⁷⁰ : il y a une évolution marquée entre "a" et "o". L'enjeu de notre exercice, c'est de déterminer les lieux de correspondances de la thématique de « vie », en relation avec le croisement iconologique (*Horus/Seth*) noté "♀".

Nous obtenons, de la sorte, plusieurs registres engageant des lignages de mots en langue basaá et en langue lingala.

B-Ankh et la langue basaá

1- Registre de la création de l'Univers :

Hyangáá (le soleil) ; *baŋ* (fabriquer, construire, édifier) ; *baŋgá* (verbe créateur) ; *bán* (complet) ; *baŋgá yom* (chose importante, ayant de la valeur) ; *bibaŋ bi mbog* (reliques et symboles de l'univers chez l'initié, *sacra* et *regalia*) ; etc.

⁶⁹ Antoine Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Alabama, University of Alabama Press, 1978, p.380, cité par Théophile Obenga, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, L'Harmattan / Khepera, 2001, p.20.

⁷⁰ Théophile Obenga, *La philosophie...op. cit.*, p. 311.

2- Registre des liaisons entre les choses :

Báŋgâl (coudre, enseigner les choses "cachées" De la confrérie du Mbog) ; Kaŋ (attacher) ; áŋga : compter ; páŋ (à côté) ; mbangó (couture) ; mbáŋg (fagot de bois) ; sáŋgâl (faire la paix) ; nyaanŋga (pont) ; jaŋál (carrefour, croisement) ; sanglana (réconcilier) ; pangal (enlever ce qui est rivé) ; paŋg (accrocher) ; báŋâl (économiser) ; etc.

3- Registre de la famille et de la parenté: nyaŋgó (madame, dame) ; saŋgó (héritage) ; linyaŋ (frère et/ou sœur d'une même mère ; enfants d'une même mère) ; nsáŋ (père) ; nyăŋ (mère) ; máŋ (aîné) ; maŋgé (gamin) ; etc.

4- Registre de la beauté : láŋ (huile d'amende des noix de palmes) ; nlaŋgá mut (homme noir) ; nyaŋgá (parure, beauté) ; etc.

5- Registre des formes en nœud : aŋg : trait du corps situé entre le sexe et l'anus ; angis (foulard) ; lilaŋ : cravate ; etc.

6- Registre du pouvoir : ŋane (chef, souverain) ; mbâŋ : politique ; baŋgá (important, vrai) ; ŋgáŋgâp (faire le gros dos) ; ŋgwaŋ (richesse) ; haŋgâ (encerclement, prison) ; etc.

7- Registre du temps : ŋwangá (délai, date déterminée) ; náŋ (grandir) ; kwaŋ (jadis, autrefois) ; hikáŋ (sécheresse) ; etc.

8- Registre des fruits : jáŋgolo (mangue) ; lilaŋ (oignon) ; jaŋgá (ananas) ; láŋ : acide ;

9- Registre de l'ordre et du désordre : caŋge (cotiser) ; caŋ : se perdre ; saŋ : lutte ; sáŋgál : démêler ; káŋgâ (mensonge) ; ŋgaŋgá ; táŋ : nier ; ŋdáŋ (discorde) ; ŋgáŋ (rivalité) ; ŋgaŋgá (dispute, palabre) ; licaŋg : ruse ; táŋgâl : se plaindre ; sáŋgî : propre ; háŋ : manquer ; kaŋal (détacher) ; kaŋga (brousse enchevêtrée) ; etc.

10- Registre du savoir et de la communication : áṅ (lire ou relier) ; *baṅgá* (lettre) ; *báṅgâl* (faire connaître, raconter) ; ṅáṅ (récit, histoire) ; náṅá : inviter ; ṅgaṅgan : guérisseur ; likañ : savoir, science, magie ; etc.

C- Ankh et la langue lingala

Apprécions à présent l'extension de ce même spectre au lingala que nous ne connaissons pas. Nous nous en référons, pour cette raison, au doigté du *Dictionnaire Lingala Maloba ma lokota* de René Van Everbroek c.i.c.m., publié aux éditions L'Epiphanie à Kinshasa (Zaire) en 1985.

Le lingala offre en effet, autant que le Basaá, des registres tout aussi valorisants. De la sorte, nous parlons d'unité culturelle entre l'égyptien ancien, le Basaá actuel et le lingala.

1 Registre du pouvoir: *yangela* (administrer, diriger) ; *moangéli* (dirigeant, gouverneur) ; *ángelana* (prendre des décisions) ; *boángéleli* (dictature) ; *bokangoli* (inauguration, ouverture) ; etc.

2- Registre de l'ordre et du désordre : *kakanga* (arrestation) ; *kangó* (contestation) ; *lilangá* (opposition) ; *ángela* (conspirer, comploter) ; *nzángo* (otage) ; *ángana* (nier) ; *tangoa* (être séparé, isolé) ; *nkánga* (menottes) ; *gánga* (crier fort) ; *g ángela* (engueuler) *bosóani* (querelle, dispute) ; etc.

3- Registre du savoir et de la communication : *litáangi* (lecture) ; *motáangi* (lecteur de journal) ; *nsango* (annonce) ; *sangela* (communiquer, annoncer) ; *bokangisi* (synthèse) ; *bokangi* (contact) ; *mokangano* (relation) ; *biangela* (inviter) ; *mosangeli* (apôtre, annonciateur) ; *botángisi* (enseignement) ; *litángela* (dictée) ; *tánga* (aller à l'école) ; *zánga* (tête légère, irréfléchi) ; *nganga* (technicien) ; *boganga* (prêtrise) ; *nganga nkisi* (féticheur)

divin); *moganga* (médecin); *ngangazambe* (le prêtre); etc.

4- Registre de la famille et de la parenté : *sángó* (père, papa); *bosángoli* (héritage); *sángola* (hériter); *bopalangá* (jeunesse); *palangá* (adolescent); *bobangue* (vieillesse); *bangia* (vieillir); *mobange* (personne âgée); *matangá* (levée du deuil); *makango* (amant); *lolanga* (premier versement de la dot); *ndango* (jeu de jeunes filles); *tánga nkómbó* (dénommer); etc.

Ankh se conçoit comme un croisement, un topogramme (lieu d'encodage de *Ankh* dans le cerveau) porteur d'un dynamisme mémoriel. Il est question d'éveiller l'âme à sa situation dans le monde par la communication, en faisant savoir ce qui *est*, conformément à la fonction solaire, aux fins d'une harmonisation de la relation entre les déterminations universelles et l'initiative humaine. Dans l'ensemble, ce concept se rapporte à une liaison à établir pour donner davantage de "vie".

1.4- L'ICONOLOGIE, LA COGNITION ET LA COMMUNICATION

L'enjeu de l'onomastique africaine a été, bien entendu, la régulation par l'essence; celle-ci privilégie une approche holistique et systémique du Réel à partir d'un Etant archétypal. Or cette médiation s'est faite par le biais d'une **information-valeur** (croisement, *Ankh*, et production de *Maât*) prenant en compte la maîtrise de **la complexité**, c'est-à-dire l'intégration de toutes les formes manifestées à la vie dans la même unité existentielle (*ankh*), l'appréhension de leurs stabilités structurelles et de leurs dynamiques internes qui relèvent, somme toute, des lois de transformation du Désordre en Ordre (multiplicité des formes).

Il existe, pour ainsi dire, une zone de résonance entre le topogramme (le lieu dans le cerveau) et l'idéogramme (l'idée) marquée par la signification des mythes cosmologiques. *Ankh* constitue, de la sorte, la racine iconologique de la co-naissance en résonance avec l'âme de *l'homo sapiens sapiens*.

C'est dire que *Ankh* ne résulte pas seulement d'une activité purement esthétique de l'esprit ; ce signe n'assume pas simplement une fonction symbolique. Il véhicule aussi le Sens éthique de la Connaissance et la Mystique de l'Existant codée dans l'activité solaire dont l'Homme assume la parfaite représentation de la complexité, la conscience de la conscience de l'Être.

Ce qui *réellement est*, complexe dans son essence dévoilée par le biais de l'ontologie négro-égyptienne, suggère ainsi un lien causal avec la réalité saisie par les sens. De la sorte, la connaissance intuitive coordonne l'expression symbolique de la logique en y justifiant l'utilisation de l'allégorie, de la métaphore, du symbole ou des images poétiques qui rendent la réalité extérieure identique à la réalité intérieure.

On y retrouve les relations entre la forme, l'image, et le concept. La forme apparaît ainsi comme une fonction symbolique qu'imposent des règles et des lois qu'on dirait structurales, en résonance avec des éléments inarticulés de l'esprit. Ce faisant, *Ankh* illustre avec plus ou moins de bonheur, le sens, la valeur et la signification des processus complexes se reproduisant à toutes les échelles dans la nature.

***Ankh* a pour but de croiser les éléments contraires, l'enjeu étant l'unicité entre les deux facettes d'une même réalité, intégrées dans le processus, le mouvement d'ensemble de la pensée et de l'action.**

A- Les processus de cognition

L'Afrique *initiatique* (mystique) et tout à la fois *scientifique* (physique cosmologique) a codifié le Sens (croisement, liaison des contraires *Horus/Seth*) et la Vertu du Sens (harmonie, *Maât*) dans un même symbole iconologique, *Ankh*.

Le physicien de renom Fritjof Capra pense que les méthodes de la physique et de la mystique conduisent au même résultat. Il explique :

« Au contraire du mystique, le physicien commence sa recherche de la nature essentielle des choses par l'étude du monde matériel. Pénétrant dans les strates toujours plus profondes de la matière, il prend conscience de l'unicité essentielle de tous les phénomènes et de tous les événements. Plus encore, il apprend également que lui-même et sa conscience sont une partie intégrante de cette unicité.⁷¹ »

Fritjof Capra en tire une conclusion :

« Ainsi le mystique et le physicien arrivent-ils à la même conclusion ; l'un partant de son monde intérieur, l'autre du monde extérieur.⁷² »

Ce qui est ainsi en jeu, c'est bien le processus de cognition, entre intuition des « profondeurs » et tonus des savoirs scientifiques rendus à l'observation des formes. Les anciens Egyptiens ont expérimenté les méthodes du physicien et du mystique.

⁷¹ Fritjof Capra, *Le TAO de la physique*, nouvelle édition Sand, Paris, 1985, p. 59.

⁷² *Ibidem*.

On n'est pas loin des conclusions de Marcel Griaule qui a ce regard averti des initiés négro-africains. Il témoigne :

« Fruste sans doute dans les premières étapes de l'initiation, fait de demi-savoirs ou même d'erreurs calculées, le sentiment esthétique des Noirs s'éclaire et s'affine à mesure qu'ils s'instruisent, et qu'ils passent d'une « connaissance légère », comme disent les Bambaras, à celui des secrets. ⁷³ »

L'enjeu de *Ankh*, c'est alors le croisement des vérités essentielles transmises à l'interface de la forme et du contenu du message. Les savoirs sont cumulatifs, transmis de génération en génération, avec un seul objectif, lier les forces de l'Univers en vue d'un ordre procurant toujours plus de vie. Hampaté Ba dit à ce propos :

« quand nous parlons de sciences "initiatiques" ou "occultes", termes qui peuvent dérouter le lecteur rationaliste, il s'agit toujours, pour l'Afrique traditionnelle, d'une science éminemment pratique consistant à savoir entrer en relation appropriée avec les forces qui sous-tendent le monde visible et qui peuvent être mises au service de la vie. ⁷⁴ »

L'image de la croix ansée (♀) administre la traduction matérielle du concept *Ankh* par le biais d'une réalité perçue par les sens : le caractère conflictuel de la

⁷³ Marcel Griaule, « Les symboles des arts africains », in *L'art nègre*, Présence africaine, Paris, 1951. Ouvrage collectif dirigé par Georges Balandier et Jacques Howlett.

⁷⁴ Amadou Hampaté Ba, « La tradition vivante » in *Histoire générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, 1980, p. 198. Directeur de volume : Joseph Ki-Zerbo.

réalité essentielle et la nécessité d'en lier les forces agissantes pour mieux structurer et organiser l'espace. Le Prince Dika-Akwa note l'enjeu de cette correspondance anthropologique, d'essence ontologique, inséparable de toute pensée authentiquement africaine :

« L'histoire politique de l'Afrique traditionnelle se révèle inséparable de "la conception 'vitaliste". L'univers étant conçu comme un ordre unique, "Téi" qui régit les forces, celles-ci trouvent un classement. Au fur et à mesure qu'elles s'associent, ces forces constituent des sous-ensembles et des forces d'une totalité hiérarchisée. »⁷⁵

Un initié de la sagesse ancestrale des traditions Bassa (Cameroun) corrobore la thèse de Dika-Akwa :

« Le principe central de l'univers est sa tension constante vers la consolidation de l'existence. Et cette existence est conçue comme étant liée à la capacité de ses composantes à améliorer leur solidarité, à maîtriser les forces du désordre. »⁷⁶

L'argumentaire est inscrit dans le discours du mythe : la lutte *Horus/Seth*. Mais il y a plus :

« Le bon ordre consiste, à partir des éléments plus ou moins structurés, à les intégrer dans les structures de plus en plus développées, qui ne nient cependant aucunement leur intégrité individuelle. »⁷⁷

⁷⁵ Prince Dika-Akwa, *op. cit.*, p. 215.

⁷⁶ Mbombog Nkoth Bisseck, *Mbog. Concept et portée d'une autre vision du monde*. Textes dactylographiés et inédits.

⁷⁷ *Idem.*

C'est à ce niveau qu'intervient la façon dont la Valeur immerge le corps social par le biais de la cognition aux fins de construire la réalité qui s'impose à tous comme une Vérité. Tout commence avec la représentation visuelle, auditive, etc., de la dissonance (forme) et tout finit par la communication de la dialectique de dépassement de cette forme par les mythes, récits, chants, arts, sciences, etc.

B- La psychologie et la communication

La réalité environnementale est au cœur de la fascination existentielle. L'art et l'écriture sont nés de cette tension intérieure entre l'observation et la quête de la Vérité. Il a fallu reconnaître les objets, les nommer, les fixer par l'image, puis l'écriture selon des codes de notation, pour enfin conquérir les divers savoirs en les accumulant par le biais de la communication.

Cette quête n'a pas été facile. Il y a cinq décennies, des spécialistes se sont penchés sur la question de ce qu'on dit être l'« art africain », c'est-à-dire les débuts de l'écriture signifiante des formes. Ceux-ci ont approché la manière dont les premiers « artistes » échafaudaient des logiques intérieures de représentations de l'Existant par le biais de l'image, en s'inspirant des objets présents dans leur environnement immédiat. L'un d'entre eux écrit :

« Lorsque nous disons idéogrammes, il faut entendre, « idéogrammes expressifs », liés à des représentations n'ayant pas un sens abstrait, mais concret. Ces « idéogrammes expressifs » doivent être saisis intuitivement, non par référence à des concepts mais par rapport à une réalité immédiatement perceptible : ils composent un langage

*sensible évoquant un monde de réalités, et non des abstractions.*⁷⁸ »

Tout est parti des réalités. Ainsi donc, procédant d'une connaissance où l'intuition joue un grand rôle, l'activité cognitive de la mémoire permettrait de se souvenir, mais aussi de penser la « réalité » à partir du rapprochement de la ressemblance objective (de l'objet) pour en saisir une forme appropriée pour l'onomastique, la langue et le discours. Le recours à la linguistique ci-dessus a été significative et allusive à certains égards.

Nous y avons entrevu le fonds organisationnel de la cognition, *Ankh*. Lem entrevoit dans cette approche un enjeu psychologique de la personnalité humaine :

*« L'univers des formes n'est pas éloigné de la vie, il ne se situe pas dans une zone éthérée, mais il s'enracine au contraire dans les niveaux profonds de la personnalité, ceux qui semblent appartenir au fonds commun de l'humanité plutôt qu'à la strate où s'inscrit la diversité culturelle. »*⁷⁹

En parlant de *Ankh*, nous avons évoqué l'idée d'un *fondamentum* qui transcenderait les clivages culturels et linguistiques. La raison en est simple ; c'est la psychologie humaine qui établit la zone de résonance spirituelle :

« Les formes constituent un système de communication. De quelques recherches récentes en psychologie de la vision, on peut conclure que certaines formes sont

⁷⁸ F. H. Lem, « Variété et unité des traditions plastiques de l'Afrique noire », in *L'art nègre*, Présence Africaine, Paris, 1951, pp. 38-39.

⁷⁹ Jacques Maquet, « Connaissance actuelle de l'art africain » in *L'art nègre*, Présence Africaine, 1951, p. 23. Collectif d'articles sous la direction de Georges Balandier et Jacques Howlett.

immédiatement signifiantes à travers les barrières sociales, culturelles et linguistiques.⁸⁰ »

Nous pensons que *Ankh* se présente comme l'une de ces formes qui constituent le fonds commun de notre humanité. Il y a là tout un jeu d'intérêt entre l'objectif visé et l'action communicationnelle *via* la psychologie humaine :

« Cette conception se rattache étroitement, dans le cas de Noirs, à ce que nous savons de leur métaphysique, de leurs cultes basés sur la notion d'un principe de vie universel, transcendant, et animant les formes particulières et transitoires de l'existence.⁸¹ »

L'esprit qui raisonne considère que chaque trait physique dans la nature procède d'une combinaison d'éléments réalisée à l'aide des lois de l'Univers. Aussi l'esprit suggère-t-il à la logique raisonnante cette attitude précautionneuse qui consiste à saisir au préalable l'« intentionnalité » complexe de l'Univers et ce faisant, à lui faire écho en mimant son mode d'être.

De la sorte, la démarche cognitive suit de près celle de la linguistique. Elle consiste à établir, dès le départ, une identité structurale entre les propriétés de la matière et les effets observés, en considération de la vision maâtiste de l'équilibre. Il s'agit d'un métapoint de vue auquel souscrit les divers groupes sociaux en Afrique noire, même si par ailleurs, les moyens et les représentations déployés pour y parvenir tiennent compte de l'environnement.

⁸⁰ *Idem*, p. 23.

⁸¹ F. H. Lem, « Variété et unité des traditions plastiques de l'Afrique noire », in *L'art nègre*, Présence Africaine, Paris, 1951, pp. 38-39.

Toute action communicationnelle trouve ainsi son signifiant et la reconnaissance d'un thème précis dans l'Univers renvoie à une réinterprétation du signifié. De ce point de vue, la nature est restée pour les Africains, un champ d'observations permettant d'appréhender les fins sociales et universelles.

2- LA MORPHOLOGIE SOCIALE ET LA PHYSIQUE COSMOLOGIQUE

A présent, il est possible de ramener l'image de *Ankh* à la cause, au connu, c'est-à-dire à l'iconologie négro-égyptienne, en prenant appui sur ce que les textes disent et les images montrent. C'est de cette façon que nous allons appréhender, avec le maximum de concision, les relations entre la morphologie sociale et la physique cosmologique.

En égyptologie, les caractères hiéroglyphiques peuvent être perçus comme des signes simples ; en revanche, d'autres sont sentis comme des images plutôt complexes, c'est-à-dire à forte charge symbolique.

A défaut d'être interprétés comme des « textes » articulés à des images, ces derniers signes suscitent parfois une attitude de contemplation, voire de vénération. La morphologie sociale du négro-africain trouve dans la physique cosmologique de l'Univers, une unité sens que seule sa nature cosmique peut justifier.

2.1 LE GAUCHISSEMENT DE LA VALEUR

Ankh a traversé les époques et les civilisations. Hier, il était porté par les dieux négro-égyptiens ; il justifiait alors l'immortalité, c'est-à-dire la « vie » éternelle de la matière, prolongée à celle des hommes à condition d'en respecter la loi, *Maât*, inscrite en toute chose.

Plus étrange encore est ce sens du monumental des pyramides qui, à l'instar de cette pensée de l'immortalité incarnée par *Ankh*, a permis que l'Égypte devienne éternelle.

Aujourd'hui, ce signe se présente sous la forme d'un crucifix adopté par l'église chrétienne aux fins d'une illustration symbolique de la mort du Christ programmée en même temps que sa résurrection.

L'idée sous-jacente à la double signification ainsi formulée est celle d'une résurrection annoncée comme le gage d'une transmutation de l'enveloppe spirituelle corrompue par le péché adamique.

Il s'agit, pour ainsi dire, d'une autre version de l'histoire de *Ankh* adaptée à la personne du Christ, le crucifix articulant un déplacement sémantique de la version négro-égyptienne sur le terrain du messianisme anthropologique de l'Occident. Là où la croix ansée symbolisait la « vie », celle-ci a été transformée en registre de mort au nom des guerres de religions et des religions de guerres⁸².

L'anthropologie de *Ankh* y a subi un gauchissement de la raison.

On se souvient que les croisades ont été organisées pour libérer Jérusalem et le tombeau du Christ des griffes des infidèles musulmans. On se souvient aussi qu'est intervenue une occupation symbolique des

⁸² La lutte contre les hérésies cathares ou bogomiles, la torture, l'abjuration, les œuvres du Saint office des Inquisitions, etc., participent de cette folle histoire de l'idéologie chrétienne des temps modernes. Elles ont été progressivement transformées en une perspective politico-économique catégorisant les individus à soumettre par la force, et justifiant ainsi l'existence d'un « axe du mal » peuplé d'infidèles.

sanctuaires « animistes », après l'esclavage des millions d'Africains sous l'égide des bulles pontificales.

C'est en 1959 que Monseigneur Thomas Mongo, alors Evêque de Douala, livre le sanctuaire de Ngok Lituba (Cameroun) à l'église catholique, en violation du droit à l'autodétermination des peuples dits « païens ».⁸³ Autre exemple : le « Mont des incantations » de la déesse Nana Burukio, au Dahomey, a été occupé par l'église catholique le 11 février 1954 sous la présidence de Monseigneur Parisot⁸⁴.

Il existe certainement d'autres sanctuaires partout en Afrique noire, non moins importants, qui ont été l'objet d'exactions ethnocidaires. En Arizona, aux Etats-Unis, le Vatican participe à la construction d'un observatoire astronomique international sur le lieu dit Mount Graham. Cette occupation est protestée par les Apaches qui tentent depuis 1990, de se réapproprier cette montagne transformée en sanctuaire du temps de leurs ancêtres.

A la vérité, l'Occident chrétien s'est emparé d'un signe-symbole, *Ankh*, qui lui a permis de rationaliser ses ambitions expansionnistes perpétrées au nom d'une imposture anthropologique et historique.

C'est dire que la visée de *Ankh* a été dévoyée de sa signification première ; la pensée négro-égyptienne et négro-africaine n'a jamais cautionné de telles déviations, un tel exclusivisme de la « foi », un tel prosélytisme et une telle violence récurrente et durable aux échelles observées, comme ce fut le cas avec les croisades prêchées par des « Saints » Bernard de Clairvaux.

⁸³ Nyumea Bruno Gervais, *Ngok Lituba. Peuples et histoire*, 1978, p. 18.

⁸⁴ Agnès Richome, cité par Nyumea Bruno Gervais, *Idem*.

Quand des guerres ont été annoncées et sont intervenues à l'intérieur du continent noir⁸⁵, elles ont trouvé une conciliation politique quasi instantanée en raison d'une médiation culturelle dont les protagonistes percevaient le bien-fondé pour tous⁸⁶.

Une sociologie de la violence dans l'histoire mériterait une attention particulière : elle montrerait que le symbolisme de la croix ne parle qu'à ceux qui savent le décrypter. Ce symbolisme peut être tout aussi impénétrable qu'une langue et une écriture inconnues.

Dans l'ancienne Egypte, *Ankh* avait la capacité de structurer et d'accroître la cohésion sociale par une relation ordonnée, symbolique et effective des éléments de l'environnement sociétal.

Tel est l'enseignement qui nous semble fondamental. Les cultures négro-africaines ont hérité de ce formalisme présent dans les cultures relativement conservées. Nous voudrions décrypter le rôle que pourrait jouer *Ankh* dans notre monde d'aujourd'hui.

2.2- LE SYMBOLISME ICONOLOGIQUE DU SOCIAL

Entre les mains des dieux, *Ankh* a justifié les mécanismes visant à accroître la cohérence sociale, à corriger les écarts à la norme en vue de maintenir les conditions idéales de vie.

⁸⁵ Aussi faudrait-il entrevoir dans le contexte d'une diffusion culturelle des modèles institutionnels dominants les motivations idéologiques de la violence islamopeule et les génocides du Rwanda et du Burundi par exemple. Les usurpations de trône (Chaka Zulu) procèdent d'une tonalité accidentelle des chefs de guerre travestissant le modèle anthropologique du pouvoir en Afrique noire.

⁸⁶ Lire Mbog Bassong, *Les fondements de l'Etat de droit en Afrique précoloniale*, L'Harmattan, Paris, 2007.

A- La racine iconologique du social organisé

Ankh se présente dès le départ, sous la forme d'un symbole, en l'occurrence, un signe hiéroglyphique « trilitère »⁸⁷ dont l'image première correspondrait à un nœud ou une boucle stylisée (♀)⁸⁸, généralisable à plusieurs objets présents dans la nature. Dans l'étude des langues basaa et lingala réalisée plus haut, nous avons montré qu'il s'agit d'un concept rassemblant les propriétés de certains objets, de classes de choses ou d'êtres traduisant un rapport de l'homme au monde.

Pour bien comprendre l'origine et la signification de cette illustration phénoménale, nous devons avoir présent à l'esprit que certains hiéroglyphes ont conservé la charge symbolique et émotive des premiers instants de l'« art préhistorique » négro-égyptien⁸⁹.

De manière progressive, les anciens Egyptiens ont constitué un système sémiologique qui a conféré à *Ankh*, en plus de sa valeur cosmologique, un rôle important dans la culture et davantage, les rituels et cérémonies religieuses.

Nous avons indiqué que les égyptologues s'accordent à traduire *Ankh* par « vie », le nom, ou encore « vivre », le verbe. Une extension de son champ analytique le prolongerait à l'idée d'une nature divine de l'existence ou encore à celle d'une vie éternelle.

⁸⁷ *Ankh* est un radical à trois consonnes. Son image correspond à une représentation signe et tout à la fois son.

⁸⁸ C'est un signe conventionnel utilisé dans le symbolisme des croisements génétiques s'agissant précisément des sujets mâles, le signe (♂) étant réservé aux sujets femelles.

⁸⁹ Lire Joseph Ki-Zerbo, « L'art préhistorique africain », in *Histoire Générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire africaine*, Jeune Afrique / Stock / UNESCO, 1980, p.719.

En prenant appui sur la cosmologie égyptienne, de nouveaux repères méthodologiques peuvent permettre d'appréhender sa portée iconologique souvent prolongée, comme nous l'avons souligné, à certaines manifestations de la vie courante des Négro-africains, entre croyances populaires et permanence du fonds culturel hérité de l'ancienne Egypte.

Du temps de la décadence de l'ancienne Egypte, *Ankh* a été adopté par les Coptes, Esséniens et Druides apparentés, aux fins d'assurer la continuité du vitalisme initiatique égyptien ce, malgré la violence des assaillants Perses et Romains.

Les survivances du culte osirien sont restées profondément ancrées dans la culture copte des premiers temps du christianisme. Faudrait-il le rappeler, le copte est « *le dernier état de la langue égyptienne, à l'ère chrétienne*⁹⁰ ».

Ankh (la vie) en égyptien ancien est devenu *onkh* en langue *copte*⁹¹. Or ces deux radicaux coexistent aujourd'hui dans certaines langues négro-africaines.

Dans la langue *duala* au Sud du Cameroun, le mot *longé* signifie aussi « la vie » ; *ongba* en *basaá* renvoie à « statue » ou encore « forme créée », tandis que le mot *ang* signifie la partie « cousue » chez tout être humain comprise entre l'anus (constituant l'anse) et le sexe, le bras horizontal étant matérialisée par la commissure transversale des fesses. Il ne peut s'agir d'un hasard surtout que les langues *Basaá*, *duala* et *lingala* dont nous

⁹⁰ Bernadette Menu, *Op.cit.*, p. 92.

⁹¹ Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780 -330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 311.

possédons les éléments produisent un lignage de mots liés à *Ankh*.

Chez les Coptes chrétiens, ce symbole est devenu la croix à quatre bras restés égaux en forme du signe plus (+) inscrit à l'intérieur d'un cercle. Notons que dès le départ, il ne s'agit pas d'une croix dans le sens commun que revêt ce terme de nos jours, c'est-à-dire le **crucifix** (†), avec un bras vertical davantage allongé vers le bas.

B- Le référent cosmologique du social organisé

Ce qui a fait défaut à la méthode des égyptologues, c'est de n'avoir pas entrevu le référent cosmologique de la pensée symbolique des savants Négro-égyptiens. Les modèles proposés pour expliquer l'identité symbolique et la signification matérielle de cette croix ont été l'objet d'un certain nombre d'approximations qu'il convient de relever, question de faire un certain nombre de remarques en relation avec notre sujet.

De nombreuses hypothèses ont ainsi été émises : *Ankh* est un utérus stylisé ou encore un étui phallique pour les uns⁹² ; il représente la courroie d'une sandale avec une boucle contournant la cheville pour les autres⁹³ ; il s'agit d'un canal de vertèbre⁹⁴ disent certains, pendant que d'autres pensent au cours principal du Nil flanqué par son delta terminal (boucle) se déversant dans la Méditerranée.

⁹² Jean Winand et Michel Palaise, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Liège, 1999.

⁹³ Alan Gardiner ou James P. Allen, *Middle Egyptian. An introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, 2000.

⁹⁴ Calvin W. Schwabe, Joyce Adams And Carleton T. Hodge, *Egyptian Beliefs about the bull's spine : an anatomical origin for ankh*, *Anthropological Linguistics*, volume 24, Number 1, Spring 1982, pp. 445-479.

Le premier témoignage pertinent qui nous vient à l'esprit est celui de l'égyptologue Alexandre Piankoff. Il montre la place qu'occupait la cosmologie, en tant que science, dans la pensée des égyptiens.

Lisons ce qu'il en dit.

« On ne peut guère alors parler de religion au sens moderne du mot, mais bien plutôt d'une cosmologie, d'une physique véritable, à laquelle personne n'échappait ni ne pouvait échapper, pas plus qu'on échappe de nos jours aux lois de la thermodynamique.⁹⁵ »

Ce témoignage qui a trait à la cosmologie est repris par Anna Mancini. Celle-ci nous éclaire davantage sur le sujet en portant sa réflexion sur l'enjeu maâtiste de l'énergie solaire :

« Nous ne pouvons nier l'évidence de l'intérêt manifesté par l'Égypte antique pour l'aspect énergétique du cosmos et du groupe humain, essentiellement sous forme d'énergie solaire (Maat).⁹⁶ »

Ces témoignages indiquent clairement l'enjeu de la cosmologie dans l'organisation d'une rationalité sociale, intersubjective, ayant conduit à l'orientation iconologique de l'identité symbolique de *Ankh*. Ce qui apparaissait alors comme une simple croyance religieuse se dote d'un support mnésique du savoir porté au cœur de la pensée solaire.

L'ouvrage de référence signé Théophile Obenga : *La philosophie égyptienne de la période pharaonique*,

⁹⁵ *La création du disque solaire*, IFAO, bibli. 2, tome 19, p. 7.

⁹⁶ Anna Mancini, *La sagesse de l'ancienne Égypte pour l'Internet*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 104-105.

2780- 330 avant notre ère est suggestive à cet égard. L'auteur enracine le débat dans le fonds opératoire du discours symbolique :

« Retenons, d'ores et déjà, écrit-il, que la pensée pharaonique est une pensée solaire, c'est-à-dire une pensée qui a tenté de comprendre le Soleil en tant que vie, force et durée éternelle, inséparable du destin de l'homme sur cette planète Terre. Cet effort s'est présenté, au niveau du dire, sous forme de mythes. Mais la pensée est là, rigoureuse, exigeante, à la recherche du Réel et de la Totalité qui vit de ce Réel et qui est ce Réel. »⁹⁷

Le thème de la croix ansée fournit le langage symbolique dans lequel peuvent s'exprimer la liaison, le croisement, le mouvement de l'énergie et la forme que prend ce mouvement. Celui-ci sert à la production de la vie, en même temps qu'il est le moyen de remédier à toute forme de perturbation pouvant entraver ce projet de « vie ».

C- Ankh à la croisée des chemins contraires

Les propriétés d'une telle relation (le croisement) servent à rapporter plusieurs choses différentes, à créer du continu à partir du discontinu. Cette relation apparaît comme un principe recteur de tout l'univers créé, son paradigme fondamental.

Il s'agit bien d'un paradigme géométrique, « stylisé », inscrit dans cette forme (ici le croisement). En redéfinissant les dimensions d'échelle ou les propriétés des objets, on parvient ainsi à amplifier la quantité

⁹⁷ Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330av. notre ère*, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 94-95.

d'informations à transmettre par *Ankh*. Ainsi se manifesterait le pouvoir de la forme, de l'infiniment petit à l'infiniment grand.

La cosmologie apparaît, de la sorte, la discipline la mieux adaptée à un tel questionnement de la nature et des mécanismes de production de *Ankh*, ainsi que sa fonction symbolique, à savoir porter la Valeur, en d'autres termes, le croisement assurant une production industrielle de « vie ».

Il s'agit ainsi d'un mode d'être de ce qui réellement est par le biais du mouvement de l'énergie solaire, entre expansion et contraction de la spirale du vent solaire (*Maât*).

L'enjeu, c'est le croisement des deux axes, le centre coïncidant avec le lieu de production de la vie, le point où renaît éternellement le pouvoir de « vie » qu'incarne le divin Soleil. Le Principe du croisement peut apparaître abstrait dans son rôle créateur ; la vérité est qu'il prend la forme d'une médiation par l'énergie qui circule, mise en œuvre sans aucune référence à la géométrie.

Le croisement est néanmoins au cœur de notre monde et revêt ici un aspect pratique. Les dieux tiennent facilement la croix et le sens esthétique instruit plus rapidement qu'une spirale. Le pouvoir visuel de la forme comporte par conséquent le mécanisme moteur de la loi structurale provenant du subconscient.

Son efficacité réside dans l'organisation du chaos par le biais du croisement autour duquel s'ordonne la création. Sa fonction symbolique est d'organiser, dans un sens purement « géométrique », l'émergence de la vie.

Ce qui a été visé dans les premières lignes de ce chapitre, c'est l'arrière-plan de nos croyances communes

et de notre langage, comme celles qui nous font croire en la continuité de l'espace-temps, de l'immortalité, de l'existence de possibilités renouvelées, ou encore en certains critères d'identité structurale des objets comme des parties authentiques de la réalité. N'oublions pas que c'est l'esprit raisonne en se dotant des symboles efficaces exprimant cette réalité, avec pour but connaître plutôt que savoir.

Ankh est l'un de ces objets « éternels » dont nous avons dévoilé l'identité symbolique rapportée aux deux axes exprimant un croisement porteur du chemin de la spirale, *Maât*. Cette spirale est la connaissance de ce qui *réellement est*, c'est-à-dire l'Ordre de l'Univers qui n'est ni un cercle (matrice), ni une ligne droite (phallus), mais les deux à la fois.

Elle en incarne la liaison, productrice d'une forme autre que ce cercle et cette ligne dont les points se rapprochent en même temps qu'ils s'éloignent les uns par rapport aux autres.

La spirale apparaît ainsi comme la forme la plus sûre et la plus directe assurant la synthèse des forces structurantes du pouvoir de « vie » à partir duquel peut se construire la connaissance de toute chose, dès lors que celle-ci vient à l'existence par la forme.

3. POUR UNE THEORIE COGNITIVE DE LA COMMUNICATION

Nous voudrions proposer un cadre suffisamment général qui permettrait de prendre en compte les phénomènes de l'Ordre et du Désordre. La théorie est à la fois cognitive, sociologique et communicationnelle. L'enjeu de cette théorie, c'est le statut de la vérité, du point de vue de l'événement ou du phénomène.

La pensée africaine en fait une prémisse à toute sollicitation ultérieure des savoirs. La démarche ne dématérialise pas les savoirs. Elle s'associe la réalité mystérieuse de notre Univers dans la quête de la vérité en science.

Anna Mancini montre l'avantage que les civilisations dites "prélogiques", adossées à la texture immatérielle du Réel, peuvent apporter à l'Internet, s'agissant précisément de cette quête du Sens :

« L'Internet nous entraîne plus loin que le monde économique. Il nous invite à prendre conscience des lacunes philosophiques de notre époque face à l'immatériel. Nous avons, à ce point de vue, beaucoup à apprendre des civilisations pré-logiques pour peu que nous réussissions à comprendre leur langage symbolique et leurs mentalités aussi intuitives que pragmatiques. »⁹⁸

Ce faisant, elle montre l'enjeu d'un paradigme symbolique perdu au nom de la rationalité dominante, technoscientifique :

C'est en développant notre cerveau et en revalorisant la personne que probablement nous "verrons" enfin les messages que les générations d'archéologues ont retrouvés et que tant de musées dans le monde offrent au regard d'êtres humains trop rationnels pour les voir réellement, et bien trop intelligents au

⁹⁸ Anna Mancini, *La sagesse de l'ancienne Egypte pour l'Internet*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 169-170. Collection Epistémologie et Philosophie des sciences.

sens de nos sociétés modernes, pour pouvoir les comprendre.⁹⁹ »

Nous reprenons ici, en synthèse, la charpente de la pensée africaine. Elle est constituée de trois piliers : la non-séparabilité des objets de notre Univers, la dialectique bipolaire des essences fondamentales et la complexité.

3.1- LA NON-SEPARABILITE DES OBJETS DE NOTRE UNIVERS

L'éminent égyptologue, Georges Posener, se donne en exercice de donner une définition rigoureuse à *Maât* :

« L'équilibre de tout cet univers, le rapport harmonieux de ses éléments, leur nécessaire cohésion au maintien des formes créées c'est ce que les égyptiens appellent Maât. »¹⁰⁰

Ainsi dit, on pressent que les anciens Egyptiens entrevoient dans ce concept, un jugement scientifique, une disposition éthique et une norme d'action (praxis d'un savoir justifié). *Maât* est loin d'être un instrument d'analyse figé en raison de la réalité mouvante de l'histoire humaine ; sa connaissance est liée à la transformation du réel par l'action agissante.

On pourrait dire que sa construction est permanente, active, et traduit un faisceau de possibilités renouvelées et renouvelables, conformément à une analogie de la forme et d'un ordre universel posé dès le départ. L'égyptologue souligne :

« Maât, c'est donc à la fois l'ordre universel, et l'éthique qui consiste à agir, en toute

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ Georges Posener en collaboration avec Serge Sauneron et Jean Yoyotte, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1988, p. 156.

circonstance, en accord avec la conscience de cet ordre universel.¹⁰¹ »

Il y a donc à prendre en compte, d'un côté, les objets de connaissance, à savoir, le minéral, le végétal, l'animal, l'homme, les choses, les êtres, les planètes, les galaxies, etc., et de l'autre, un savoir fixant les modalités d'organisation des processus physiques et chimiques engageant le maintien de cet Ordre universel, cosmique, à tout le moins, la Vérité générale de la nature.

Ce qui est ainsi en jeu dans la pensée africaine, c'est d'abord le statut *éthique, herméneutique et esthétique* de *Ankh* et ensuite son exercice, c'est-à-dire la responsabilité humaine dans une nature organisée qui se complexifie par le biais de cette Vérité.

3.2- LA BIPOLARITE DES ESSENCES FONDAMENTALES

Nous devons, en somme, spécifier dans ce cadre contextuel, commun aux hommes et à la nature, l'ordre des raisons de la pensée africaine dans la construction de son bâti épistémologique.

Celui-ci fait appel à la conscience que les initiés et les monarques se font du Principe d'Ordre universel organisé en deux facettes ontologiques et dialectiques (*Horus/Seth*).

Il ne s'agit pas d'une vérité révélée, mais d'un ordre de connaissance inféré de celui de l'Univers, par conséquent indépassable, et pour cette raison, considéré comme un référent scientifique de la pensée des hommes.

¹⁰¹ *Idem*, p. 158.

L'anthropologie fournit, *in fine*, des perspectives significatives quant à la conceptualisation de la sociologie de la complexité.

3.3- LA COMPLEXITE (L'ORGANISATION)

C'est *Ankh* qui lie tous les éléments antagonistes, d'où son nœud symbolisant la vie, l'éternité, l'amour dont le mouvement de vibration s'apparente à une spirale, *Maât*. De ce seul point de vue, il y a de fortes chances que *Ankh* et *Maât* reviennent au devant la scène. Reprendre aujourd'hui la pensée des anciens Egyptiens n'est donc pas un exercice vain. A bien d'égards, il ouvre la voie à la postmodernité.

Cette préoccupation est partagée par le savant Théophile Obenga. Il écrit :

« Des risques sont donc à prendre pour que l'Afrique moderne, qui se construit dans un monde implacable, ne se renie pas en sa culture spécifique, qui appartient également à l'homme universel. L'Egypte pharaonique nègre, quoi qu'on dise, quoi qu'on fasse, relève intrinsèquement, par l'ethnie raciale de ses habitants et sa culture authentique, de l'ensemble de l'univers culturel négro-africain.¹⁰² »

Le savant ajoute en substance :

« L'homme, je crois, a déjà séjourné dans le bonheur qu'il faudra, désormais, sans relâche, réinventer. L'homme peut encore faire faire corps avec le bonheur.¹⁰³ »

Nous le pensons aussi.

¹⁰² Théophile Obenga, *op. cit.*, p. 512.

¹⁰³ *Idem*, p. 514.

POINT DE DEPART

Notre point de départ, rappelons-le, était de mobiliser les éléments devant nous permettre de construire la sociologie africaine et d'apporter des réponses aux interrogations sur la nature des phénomènes sociaux en Afrique noire.

Chemin faisant, nous avons découvert le paradigme fédérateur de ces phénomènes que nous avons rassemblés autour de la problématique de l'Ordre et Désordre organisationnels.

Nous avons établi sur cette base, une théorie cognitive de la communication africaine.

L'intérêt fondamental de cette approche est d'avoir mis en lumière, l'objet de la sociologie africaine en rappelant que la connaissance est liée au non cloisonnement des connaissances et à la communication.

Il ne s'agit pas des relations de causalité, d'un fonctionnalisme classique cause-effet, mais davantage, d'un fonctionnalisme d'agissement et de transformation de l'Etat, de la société globale. Aussi sommes-nous arrivés à en déterminer le paradigme, *Maât*.

C'est cette information-Valeur qui donne sens à la communication. A l'ordre préétabli (la royauté d'*Osiris*) succède le désordre introduit par *Seth*, et enfin, le rétablissement de la vérité et des droits, assurée par *Horus*. Il est question de trois temps que dessinent l'enjeu de la communication : Ordre – Désordre – Complexité (organisation).

La théorie spécifie que la construction sociologique obéit à une suite d'actions et de réactions, d'ordres et de désordres, de contrôles. Elle aboutit à la formation des

chefferies formées à partir des systèmes plus lâches (organisation sans chef explicite des petits clans et lignages) et qui, se développant, débouchent sur des royaumes et empires.

La relation n'est donc pas de pure causalité. On part des microordres à des macroordres. Il y a bel et bien, une conjonction de l'Ordre et du Désordre dans la manifestation de la complexité, de l'organisation. La sociologie formelle naît de ce mouvement dialectique.

BIBLIOGRAPHIE

I- Anthropologie et sociologie générale :

- Aristote, *Anthropologie*, textes choisis et traduits par J. C. Fraise, PUF, 1976.
- Ayitteh, G., B., N., « La démocratie en Afrique précoloniale », in *Afrique 2000*, Revue africaine de politique internationale de l'Institut Panafricain de Relations Internationales, n°2, Juillet-Août-Septembre 1990.
- Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 4^e édition Gallimard, 1980.
- Balandier, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 3^e édition PUF, 1970.
- Balandier, G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
- Balandier, G., *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- Boudon, R., *Les méthodes en sociologie*, Paris, PUF, 1968.
- Boudon, R., *La crise de la sociologie*, Paris, Droz, 1971.
- Boudon, R., *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1983.
- Bourdieu, P., *Homo academicus*, Paris, Ed. de Minuit, 1984.
- Bourdieu, P., *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1984.

- Bourdieu, P., *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit, 1987.
- Chazel, F., *Normes et valeurs sociales*, Encyclopédia Universalis, 1971.
- *Colloque de Cotonou. Les religions africaines comme source de valeur de civilisation*. Présence Africaine, Paris, 1972.
- Cullivier, A., *Manuel de sociologie*, Tome I, PUF, Paris, 1952.
- Dieterlen, G., et G. de Ganay, *Génie des Eaux chez les Dogons*, Paul Geuthner, 1942.
- Dieterlen, G., *Essai sur la religion bambara*, préface de Marcel Griaule, Paris, PUF, 1951.
- Dieterlen, G., Griaule, M., *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1966.
- Dika-Akwa Nya Bonambela, P., *Problèmes de l'histoire et de l'anthropologie africaines*, Yaoundé, Clé, 1982.
- Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.
- Durkheim, E., *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1986.
- Durkheim, E., *de la division du travail social*, Paris, 4^e éd. PUF, 1960.
- Duverger, M., *Sociologie de la politique*, Paris, PUF, 1973.
- Ela, J.-M., *Afrique : L'irruption des pauvres (Société contre ingérence, pouvoir et argent)*, Paris, L'Harmattan, 1994.

- Ela, J.-M., *Restituer l'histoire aux sociétés Africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- Eno Belinga, M. S., *Introduction aux civilisations orales africaines*, Yaoundé, 1978.
- Essomba, J. – M., *L'art traditionnel au Cameroun. Statues et masques*, Jean Dupuch Editions, 1982.
- Etounga Manguele, D., *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement structurel*, Nouvelles du Sud, Paris, 1991.
- Ferréol, G., et Noreck, J. – P., *Introduction à la sociologie*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Fonkoue, J., *Différence et identité (Les sociologues africains face à la sociologie)*, Paris, Silex, 1985.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Editions Seuil, 1976.
- Fukuyama, F., *Fin de l'histoire et le dernier homme*, Ed. Flammarion, 1992.
- Griaule, M., *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*, Editions du Chêne, Paris, 1948.
- Homère, *L'Odyssée*, Traduction, introduction, notes et index par Médéric Dufour et Jeanne Raison, Garnier – Flammarion, 1965.
- Laburthe – Tolra, P., *Les Seigneurs de la forêt*, Publication de la Sorbonne, Paris, 1981.
- Lebeuf, J. – P., *L'Habitation des Fali*, Paris, Hachette, 1961.
- *La Parole Africaine*, Revue du Cerva, Paris, Cerva, 1993.

- Leroi – Gourhan, *Le geste et la parole*, T. I. Albin Michel, 1972.
- Lévy-Brühl, *Carnets*, Paris, PUF, 1949.
- Lévy-Strauss, Cl., *Le cru et le cuit*, Paris Plon, 1962.
- Lévy-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*, Plon, 1974.
- Lombard, J., *Introduction à l'ethnologie*, Paris, 2^e édition Armand Colin/HER, 1998.
- Lumières et vie, *Christianisme et religions*, Novembre - Décembre 1966, n°80, T. XV. Ouvrage collectif. Revue de la formation doctrinale chrétienne.
- Mayi Matip, T., *L'Univers de la Parole*, Yaoundé, Clé, 1983.
- Mboui, J., *Mbog Lia*, thèse d'ethnologie, 3^e cycle, Bordeaux, 1964.
- Montoussé, M., et Renouard, G., *100 fiches pour comprendre la Sociologie*, Bréal, 1997.
- Moreno, J.L., *Fondements de la sociométrie*, Paris, PUF, 1970.
- Morin, E., *Sociologie*, Ed. revue et augmentée par l'auteur, Fayard, 2^e édition, 1984.
- Morin, E., Le Moigne, J.-L., *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Mveng, E., *L'art d'Afrique Noire*, Yaoundé, Clé, 1974.
- Mveng, E., *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Clé, 1980.

- Nkoth Bisseck, Mbog. *Concept et portée d'une autre vision du monde* Textes inédits.
- Nzhié Engono, J., *Cent ans de sociologie. Du positivisme "dogmatique" à une approche intégrée du social*, Presses universitaires de Yaoundé, 2001.
- Petiska, E., *Mythes et légendes de la Grèce antique*, Paris, 11^e édit., Gründ, 1982.
- Pisani, E., *Pour l'Afrique*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- Quivy, R., et Van Campenhoudt, L., *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, 2^e édit. Revue et corrigée, Dunod, 1985.
- Rocher, G., *Introduction à la sociologie générale*, T. 2. *L'organisation sociale*, HMH, 1968.
- Rosny, E., *Les yeux de ma chèvre*, Plon, 1981.
- Schwartz, A., *Colonialistes, africanistes et africains*, Nouvelle optique, 1979.
- Simmel, G., *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.
- Sperber, D., 3. *Le Structuralisme en anthropologie*, Paris, Editions du Seuil, 1968.
- Snyders, G., *Ecole, classe et lutte des classes*, Paris, PUF, 1976.
- Titi Nwel, P., *Thong Likeng. Fondateur de la religion Nyambebantu*, Thèse de doctorat de 3^e cycle en sociologie, Paris, Nanterre, 1979.
- Touraine, A., *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1974.

- Touraine, A., *Production de la société*, Paris, Seuil, 1980.
- Vernant, J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspéro, 1971.
- William Zartman, I., (Dirr.), *L'effondrement de l'Etat*, ouvrage collectif, nouveaux Horizons, 1995.
- Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
- Wei, E., *Le paradis perdu. Autopsie d'une culture assassinée*, Douala, 1999.
- Welfort, F., « Les démocraties nouvelles : analyse d'un phénomène », *Revue internationale des sciences sociales*, n°136, mai.
- Ziegler, J., *Sociologie et contestation*, Paris, Gallimard, 1969. Coll. Idées.
- Ziegler, J., *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*, Paris, Editions du Seuil, 1975. Coll. Esprit.
- Ziegler, J., *Une Suisse au dessus de tout soupçon*, Paris, Seuil, 1976.
- Ziegler, J., *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980.
- Ziegler, J., *Les rebelles*, Paris, Seuil, 1985.
- Ziegler, J., *La terre qu'on a*, Paris, Edi., 1989.

II- Sciences de la complexité - Epistémologie

- Atlan, H., *L'Organisation biologique et la Théorie de l'Information*, Hermann, 1972.

- Atlan, H., *Le Cristal et la fumée*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 10^e édition PUF, 1968.
- Bachelard, G., *Epistémologie*, textes choisis par Dominique Lecourt, Paris, 6^e édition PUF 1995.
- Brillouin, L., *La science et la théorie de l'information*, Masson, Paris, 1959.
- Sciences et Avenir, *L'avant Big Bang ouvre les portes des Univers parallèles*, mars 2003.
- Capra, F., *Le TAO de la physique*, Paris, nouvelle édition complétée Sand, 1985.
- Capra, F., *Le temps du changement*, Rocher, 1983.
- Delors, J., *Changer*, Stock, 1975.
- D'Espagnat, B., *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990.
- Feyerabend, P., *Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Seuil, Points. Coll. Sciences. 1979.
- Gleick, J., *La théorie du chaos*, Albin Michel, 1989.
- Jacob, F., *La logique du vivant*, Paris, Gallinard, Idées, 1973.
- Jonas, H., *Le principe Responsabilité*, trad., française, Ed. du Cerf, Paris, 1990.
- Lestienne, R., *Le hasard Créateur*, La Découverte, 1993.

- Morin, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, 1973.
- Morin, E., *La Méthode I. La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.
- Morin E., *Introduction à la pensée complexe*, ESF, 1990.
- Morin, E., *Science sans Conscience*, Paris, Fayard, 1982.
- Nicolescu B., *Nous, la particule et le monde*, Le Mail, Payot, 1985.
- Passet, R., Reeves, H., Stengers, I., Salomon, J.-J., *Du cosmos à l'homme*, L'Harmattan, Paris, 1991.
- Passet, R., *L'Economie et le Vivant*, Paris 2^e édition Economica, 1996.
- Peirce, C. S., *textes anticartésiens*. Prés. et trad. de Joseph Chenu, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.
- Perrin, J.-F., *Pour une théorie de la connaissance juridique*, Genève, Droz, 1979.
- Piaget, J., (ss la dir. de), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1967.
- Pomian, K., *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- Prigogine, I., *Introduction à la thermodynamique des phénomènes irréversibles*, 3e édition Dunod, 1967.
- Prigogine, I., et Stengers, I., *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979.

- Ruelle, D., *Hasard et chaos*, Odile Jacob, 1991.
- Sciences et Avenir, *La science en 10 questions*, Décembre 2002/Janvier 2003, Hors - série.
- Senghor, L. S., *Œuvre poétique*, 5^e édition Seuil, 1990.
- Simmel, G., *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*. Introd. et trad. de l'allemand par Raymond Boudon, Paris, PUF, 1984.
- Thom R., *Stabilité structurelle et morphogenèse*, W. A. Benjamin, 1972.
- Thom, R., *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, UGE, 1974.
- Thom, R., *Paraboles et catastrophes*, Ed. Champs/Flammarion, 1980.
- Von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Dunod, 1972.

TABLE DES MATIERES

POINT DE DEPART : LE PROJET D'UNE SOCIOLOGIE AFRICAINE

I : LE PARADIGME DE LA CONNAISSANCE (L'UNITAS MULTIPLEX)

1- LA QUESTION DES FONDEMENTS

1.1- LE PROBLEME

1.2 LA SOLUTION

2. L'ANALYSE DES PARADIGMES

2.1 ENTRE VALEUR ET FINALITE

2.2 L'IMPORTANCE DES PARADIGMES

3. L'ENJEU DE LA METHODE FACE A LA COMPLEXITE DES SAVOIRS

3.1 UN BREF RAPPEL DES FAITS

3.2 L'AXIOLOGIE FONDATRICE

3.3 L'OBJECTIF DE LA RECHERCHE

3.4 LE PRINCIPE DE BASE

3.5 LES PALIERS A LA MAITRISE DE L'OBJECTIF ET DE LA METHODE

A- Le stade de l'observation

B- Le stade de la structure interne (de la relation ou de la signification)

C- Le stade de l'unité

3.6 LE CONTENU ET LA PROGRAMMATION DES UNITES D'ENSEIGNEMENT

A- L'unité de l'Afrique

a- Le contexte africain actuel

b- L'émergence de l'homme d'Afrique

c- Les enjeux et perspectives

B- La vision du monde et des valeurs

- a- Le modèle socio-politique
- b- Le modèle socio-économique
- c- La prévention et résolution des conflits
- C- La langue et la pensée
- a- L'égyptologie
- b- La pensée.
- D- Les religions et les croyances
- a- Les religions traditionnelles
- b- Les religions révélées
- E- Les stratégies de développement scientifique, économique et social
- a- Les enjeux épistémologiques
- b- les stratégies de développement social
- c- L'édification d'une Etat fédéral

4. L'ORDRE ET LE DESORDRE COMME CATEGORIES SCIENTIFIQUES

- 4.1. LA VISEE NORMATIVE ET LA VISEE COGNITIVE
- 4.2 L'INTERMEDE DU CARTESIANISME
- 4.3 LA COMPLEXITE DU SOCIAL ET DE L'ECONOMIE

5. LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

5.1 L'INFORMATION-VALEUR ET LA COMMUNICATION

- 5.2 LA SCIENCE DE LA COMPLEXITE
- A- Le principe d'ordre
- B- Le principe de la séparabilité
- C- Le principe du rationalisme

5.3 L'ENJEU D'UN METASYSTEME THEORIQUE

II : LA VALEUR DU PARADIGME

1. LA RATIONALITE PARADIGMATIQUE

1.1 LA CONSTRUCTION COGNITIVE DES SAVOIRS

- 1.2 L'ENJEU EPISTEMOLOGIQUE DES MYTHES
- 2. LA SIGNATURE STRUCTURALE DU MYTHE
 - 2.1 LA MYTHOLOGIE AFRICAINE
 - 2.2 LA MYTHOLOGIE OCCIDENTALE
- 3 LE STATUT SCIENTIFIQUE DE LA FORME
 - 3.1 LA REPRESENTATION DE LA FORME
 - 3.2 LA SPIRALE DANS LA NATURE
 - 3.3 LA SPIRALE ET LOI EN EGYPTE
 - A- La loi et l'unité du Réel
 - B- L'équation de la loi
 - C- La spirale, de l'infiniment petit à l'infiniment grand
 - D- L'apport de la théorie des catastrophes de René Thom
 - E- La mystique du chiffre
 - 3.4 LA SIGNIFICATION DE LA FORME SPIRALEE
- 4 LES ENJEUX DE LA SOCIOLOGIE FORMELLE EN AFRIQUE NOIRE
- III LA COMMUNICATION DE LA VALEUR**
 - 1. LE FONDAMENTUM COGNITIF DE LA COMMUNICATION**
 - 1.1 LE CONCEPT DE ANKH
 - 1.2 DE L'OBSERVATION A LA SCIENCE
 - 1.3 L'APPORT DE LA LINGUISTIQUE
 - A- Quelques précautions analytiques
 - B- Ankh et la langue basaa
 - C- Ankh et la langue lingala
 - 1.4 L'ICONOLOGIE, LA COGNITION ET LA COMMUNICATION
 - A- Les processus de cognition
 - B- La psychologie et la communication

2. LA MORPHOLOGIE SOCIALE ET LA PHYSIQUE COSMOLOGIQUE

2.1 LE GAUCHISSEMENT DE LA VALEUR

2.2 LE SYMBOLISME ICONOLOGIQUE DU SOCIAL

A- La racine iconologique du social organisé

B- Le référent cosmologique du social organisé

C- Ankh à la croisée de l'organisation sociale

3 POUR UNE THEORIE COGNITIVE DE LA COMMUNICATION

3.1 LA NON-SEPARABILITE DES OBJETS DE
L'UNIVERS

3.2 LA BIPOLARITE DES ESSENCES
FONDAMENTALES

3.3 LA COMPLEXITE (L'ORGANISATION).

POINT D'ARRIVEE

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIERES