

PENSER AVEC NIAMKEY-KOFFI CONTRE NIAMKEY-KOFFI

KOUASSI Yao Edmond¹

RÉSUMÉ

« Penser avec Niamkey-Koffi contre Niamkey-Koffi » vise le moment crépusculaire d'une pensée *nyctosophique* qui a su croiser thèses et antithèses. La métaphore de la nuit signale un double code : un code de la vigilance car c'est dans la nuit que les mangeurs d'âme se réunissent pour préparer le rituel sacrificiel, mais aussi un code de la vérité qui fait chorus avec les *nyctosophes*. La vérité de la nuit est principalement de résoudre l'énigme du jour resté sans réponse. Niamkey-Koffi se tient dans la nuit de la maturité de la vérité, après des jours passés à semer cours, séminaires et livres. Notre réflexion en retiendra trois : un cours, « Qui sont les philosophes africains ? », un séminaire, « le mythe comme procès d'*Aufklärung* » et un livre, *les images éclatées de la dialectique*. Elle en fera une relecture dialectique dont les trois termes sont l'écriture vs l'oralité, l'*Aufklärung* vs le mythe et le système vs le fragment. Elle conclura à la palabre menée par les intellectuels comme registre de la réconciliation.

Mots-clés

Africain, *Aufklärung*, Dialectique, Fragment, Intellectuel, Mythe, Palabre, Philosophie.

ABSTRACT

*“Thinking with Niamkey Koffi and against Niamkey Koffi” stands for the twilight of a nyctosophic moment of a thought that has crossed theses and antitheses. The metaphor of the night indicates a double code: a code of vigilance because it is at night that the soul eaters meet to prepare the sacrificial ritual, but also a code of truth that rhymes with the nyctosophes. The truth of the night is mainly to solve the riddle of the day that remained unanswered. Niamkey Koffi stands in the night of maturity of the truth, following days spent planting courses, seminars and books. Our reflection will focus on three items: a course, “Who are the African philosophers? A seminar, “the myth as a process of Enlightenment “ and a book, *The Broken Images of the Dialectics*. We will make a dialectical rereading suggesting that three terms are writing vs. orality, *Aufklärung* vs myth and system vs fragment. We will conclude that the debates led by intellectuals work like an agenda to reconciliation.*

Keywords

African, Aufklärung, dialectics, fragment, intellectual, myth, debate, philosophy.

INTRODUCTION

Après *Penser avec Habermas contre Habermas* de Apel² et « Penser avec Heidegger contre Heidegger » de Habermas³, « Penser avec Niamkey-Koffi contre Niamkey-Koffi » vise le moment crépusculaire d'une pensée qui a su croiser thèses et antithèses. C'est la pensée philosophique d'un auteur dont on ne peut prétendre connaître les secrets qu'une fois la nuit tombée. La métaphore de la nuit signale un double code : un code de la vigilance car c'est dans la nuit autour du feu de bois que la bande des mangeurs d'âme se réunit pour préparer le rituel sacrificiel du jour suivant où sera mis à mort l'un de ses proches⁴, mais aussi un code de la vérité qui fait chorus avec les *nyctosophes*⁵, à savoir ceux qui possèdent la sagesse de la nuit⁶.

La vérité de la nuit est principalement de résoudre l'énigme du jour resté sans réponse. Niamkey-Koffi se tient dans la nuit de la maturité de la vérité, après des jours passés à semer cours, séminaires et livres. Notre réflexion en retiendra trois : un cours, « Qui sont les philosophes africains ?⁷ », un séminaire, « le mythe comme procès d'Aufklärung⁸ » et un livre, *Les images éclatées de la dialectique*⁹. Elle en fera une relecture dialectique dont les trois termes sont l'écriture, l'Aufklärung et le système (I).

Sous la plume de Niamkey-Koffi, le triptyque écriture-Aufklärung-système tombe sous le coup d'une philosophie du non ; « un "non" qui signe la fonction majeure de la raison, source de dévoilement de la vérité requérant la négation réflexive des apparences, des mystifications et de la domination exercées et produites par les conventions que le mythe symbolise par les monstres comme le Sphinx, la Méduse, le Minotaure, etc.¹⁰ ». Quels en sont les titres de vérité et de validité ?

Contre cette pensée du refus qui s'abat, principalement, sur le système, une stratégie du oui (II) ne peut-elle pas prospérer ? Autrement dit, au lieu de ce que défend Niamkey-Koffi au profit du fragment, du mythe et de l'oralité au détriment du système, du progrès de la raison et de l'écriture, il semble que le moment soit venu de marcher avec Niamkey-Koffi contre Niamkey-Koffi.

I.- NIAMKEY-KOFFI ET LE PROCES DE L'ECRITURE, DE L'AUFKLÄRUNG ET DU SYSTEME

La qualification institutionnelle de Niamkey-Koffi devrait être, ici, sans importance. Cependant, il convient de révéler qu'officiant à titre d'Enseignant-chercheur, il a produit des cours, fruits mûrs d'une somme de recherches. "Religions, politiques et arts africains" fait partie des cours photocopiés du philosophe de l'Université nationale de Côte d'Ivoire, tout comme "Qui sont les philosophes africains ?". Ce dernier cours dégage les conditions théoriques de la position du problème de l'appartenance ou non à la classe des philosophes, avant d'exposer la thèse forte suivante : la philosophie africaine doit être montrée et non démontrée¹¹.

A.- La philosophie africaine et ses philosophes saisis par Niamkey-Koffi

Niamkey-Koffi est de ceux qui pensent que le tigre ne proclame pas sa *tigritude*, mais il bondit sur sa proie et la dévore. Que dit-il, précisément, au sujet de cette thèse ?

« L'existence ne se démontre pas, elle se montre. C'est pourquoi, il faut une théorie du regard pour la voir. C'est pourquoi, nous avons dit qu'il fallait décoloniser notre regard sur notre propre société et ses faits de culture. Pour ce faire, nous devons rompre la fascination qu'exerce en nous la pratique académique de l'histoire de la philosophie en particulier ¹²».

La philosophie exercée à titre d'histoire de la philosophie pose problème. Elle s'apparente, aux yeux de Niamkey-Koffi, à la poursuite de la colonisation sous des formes nouvelles de servilité culturelle. La culture est, autrement dit, regardée à travers les lunettes occidentales qu'il convient de chercher à corriger. La question, "Qui sont les philosophes africains ?", peut ainsi trouver un début de réponse. Les philosophes africains ne sont en rien des sujets de la culture coloniale. Ils sont des *nyctosophes* autant que des *clairesophes*. Ce sont à l'évidence des mots étranges qu'il importe de clarifier avant de voir comment les faire passer (admettre) dans le jargon d'une discipline, ici, la philosophie, alors que Niamkey-Koffi invite à cette belle rupture :

« Nous devons rompre la fascination qu'exerce entre nous la pratique académique de l'histoire de la philosophie. L'histoire africaine a pu s'écrire en grande partie, grâce à la tradition orale. Pourquoi ne pourrait-on pas élaborer une tradition philosophique africaine précoloniale en exploitant la tradition orale ? Il faut apprendre à sortir la philosophie des textes écrits. Car l'écriture n'est pas le

moteur de l'histoire de la philosophie, contrairement à ce que pense Hountondji qui disait, je cite : « la philosophie, si l'on admet qu'elle est une histoire plutôt que système, mouvement perpétuel de critique et de contre-critique plutôt qu'assurance tranquille, on comprend qu'elle ne puisse s'accomplir pleinement que dans une civilisation de l'écriture ». C'est pourquoi, pour notre philosophe africain, la philosophie africaine ne commence qu'à partir du moment où les africains sortis du moule de l'École Normale Française qui les a agrégés se mettent à écrire "leurs mémoires" dans son double sens de se souvenir et de penser des pensées déjà pensées¹³.

Sont mobilisées, dans la pratique scripturaire ou graphique incriminée, des grandes figures telles que Platon, Aristote, Descartes, Kant et Hegel. Leurs idées ne sont pas en cause à condition de les soumettre à la critique. C'est ce travail critique que mène Niamkey-Koffi au sujet de l'*Aufklärung* qu'il oppose au mythe aux fins de réhabilitation de celui-ci en tant qu'une des conditions majeures de la reconnaissance des contes, mythes et légendes des peuples africains venus à nous par la médiation de la tradition orale. Dès lors, à la question, "Qui sont les philosophes africains ?", peut être rapprochée celle-ci : "que doit faire les philosophes africains pour mériter le titre de philosophe ?". La réponse est la suivante : ils doivent être, en plus de ce qu'ils ont appris, mémorisé et attesté graphiquement, des continuateurs des évidences culturelles portées par la tradition orale. Au sujet de celle-ci, Philippe Laburthe-Tolra et René Bureau font cette mise au point si importante qu'elle s'adresse également à l'écriture :

« Une civilisation de style oral, où la coutume fait loi, a des chances d'être plus fixiste qu'une civilisation où existe l'écriture, qui permet aux hommes de se libérer du passé en le fixant ailleurs qu'en eux-mêmes, autrement, en ces mémoires auxiliaires que sont les archives et les livres. L'Afrique tend donc à constituer des idéologies atemporelles, statiques, ou du moins considérées comme telles même si, en fait, elles ne le sont pas ¹⁴».

Les qualités de l'écriture ne sont pas celles de la tradition orale. Celle-ci a des vertus que celle-là n'a pas. C'est pourquoi, à la lumière du proverbe Bambara suivant lequel "c'est celui qui a un morceau de viande de s'approcher de celui qui a un morceau de braise", il convient de lier, dans un registre de réciprocité ou de complémentarité, tradition orale et écriture. Certes, le proverbe Bambara, qui vient à nous par la médiation scripturaire de Philippe Laburthe-Tolra et René Bureau, semble dire que le détenteur de la viande est le point de départ et d'impulsion de la coopération, mais l'inverse n'est pas moins défendable, étant donné

qu'aussi bien le morceau de viande que le morceau de bois sont soumis à la dégénérescence et au feu dévorant du temps. Sous un autre angle d'approche, prométhéen cette fois-ci, la métaphore du feu est aussi riche d'enseignements que celle de l'eau, source de vie. La braise, par extension, le feu, est l'instant inaugural de la civilisation signalée par *l'Aufklärung*, qui vient à nous dans les termes de l'histoire écrite, et pas simplement et seulement rencontrée, puis racontée, de la raison progressiste.

B.- *L'Aufklärung*, le système en procès pour le fragment

Les travaux de Theodor Adorno et de Max Horkheimer rendent compte, en effet, par écrit de l'odyssée de la raison. Niamkey-Koffi, à la suite des auteurs de la *Dialectique de la Raison*, raconte pour la critiquer pareille odyssée tout en se souvenant des mythes africains. Ils sont utiles pour lui, en ce qu'ils sont engagés à titre de ralentisseur voire de bémol contre les noires lumières de la raison. C'est dans ce contexte précis qu'il faut entendre ce qui suit :

« C'est aussi sous le signe de la catégorie de la stratégie de la ruse que le mythe nous donne la raison en spectacle pour faire voir que la dialectique de la Raison est la radicalisation du mythe. Car ce qui est "obscur", ce n'est pas le mythe opposé à la raison qui serait "lumière". L'obscurité est dans le processus même de "désobscurisation" qui œuvre patiemment à édifier un sujet désormais autonome parce que délivré de la domination des puissances mythiques, de la magie et de l'angoisse, grâce au savoir devenu "divinité" sous les espèces de la "science" ¹⁵».

Ainsi, l'honneur du mythe est lavé, de même que celui de la raison, de ces souillures orchestrées par les différents protagonistes. Niamkey-Koffi, on le sait à présent, en fait partie. S'il prend le contrepied de plus d'un penseur de l'École de Francfort, ce n'est, en revanche pas le cas de Jürgen Habermas dont il se rapproche par sa critique du système. En effet, la vie du système est celle de ses prétentions théoriques tendant à faire inlassablement d'une ligne droite un cercle. Elle remet au goût du jour la philosophie du sujet contre les forces intersubjectives.

Toutefois, il est impérieux de situer les termes de l'approche *niamkey-koffienne* du système, car il n'est pas certain que le philosophe de l'Université nationale de Côte d'Ivoire ait eu les mêmes forces de conviction que le philosophe de l'Institut de Recherches en Sciences Sociales de Francfort pour pouvoir proposer dans l'ordre des alternatives, la philosophie de l'intersubjectivité contre la philosophie du sujet, la

solidarité contre les ressources quasiment taries des systèmes. En revanche, le parti pris de Niamkey-Koffi pour la pensée fragmentaire ne souffre d'aucune ambigüité :

« L'ouvrage s'efforce d'attirer l'attention des lecteurs sur la diversité des interprétations de la dialectique depuis les dialogues platoniciens jusqu'à la dialectique négative d'Adorno en passant par la dialectique positive de Hegel dont l'autorité a pesé d'un poids décisif sur elle et dont il faut l'affranchir au profit du régime fragmentaire, facteur d'une orientation micrologique du penser et signe du passage qu'effectue la pensée de la déduction à la diduction¹⁶ ».

La diduction, en rappel dans la communication au séminaire du Niger, est « pratique du mélange, de la confusion créatrice de confluences ¹⁷ ». La pensée de Niamkey-Koffi est, sur ce point, d'une originalité telle qu'elle mérite plus d'une ligne explicative :

« La forme du discours mythique ne s'explique que comme effet de son intention d'être une métacritique du concept. Si le mythe est "müthos", c'est-à-dire volonté de parole, volonté de dire la vérité des choses, il nous signale aussi que le dire n'est pas unimorphe dans sa forme et dans ses sources. Il a toujours partie liée avec les cinq sens. Ce qui nous ouvre les axes d'une philosophie du savoir, non pas comme procès déductif mais comme diduction, comme pratique du mélange, de la confusion créatrice de confluences. Dans ma manière moderne de connaissance, l'étrangeté, c'est que nous sommes friands d'autopsie, non pas sur le mode de ces sorciers gantés et vêtus de blanc que l'enquête de police judiciaire charge de regarder dedans le corps des victimes mais à la façon du témoin dont la véridicité se mesure à la vigilance de son œil. Voyeurisme pervers dont l'axiome ou l'hypothèse énonce que s'il était possible d'assister soi-même à tous les événements, ce serait de beaucoup la meilleure forme de connaissance¹⁸ ».

Ce texte tient lieu de tournant décisif dans la relation établie avec Niamkey-Koffi sous la double modalité de la restitution d'un certain nombre de thèses (trois précisément) et de la reconstruction de nouvelles pistes de recherche. Il spécifie la théorie de la connaissance susceptible de redonner au mythe la place qu'elle a perdue parce que l'*Aufklärung* le voulait ainsi. Il s'agit manifestement d'une inflexion de la méthode hypothético-déductive ou ce qui est la même chose, de la démarche positive promue par Auguste Comte.

L'empirisme et le réalisme ont fait leur miel de la procédure déductive que Niamkey-Koffi cherche à dépasser. Il constate impuissant que « au

regard de ce réalisme visionnaire, le mûthos, en tant que narration s'efface en abîme devant l'exigence réaliste du "c'est arrivé"¹⁹. Mais son acharnement à détrôner la méthode à l'honneur est sans trêve. Il peut alors se remobiliser pour lancer d'autres arguments à l'assaut de la citadelle du positivisme afin que soit réhabilitée l'approche de la connaissance par le mythe qui « pratique une philosophie de la confusion, du mixage, du brassage comme moments essentiels de la sagesse en tant que couronnement de l'ordre du goût tout comme la sagacité parfait l'ordre de l'odorat. Signe que la production du savoir intégral suppose le concours de tous les sens aux confluences desquelles il trouve son site²⁰».

Le terme "confusion" n'a en rien un sens péjoratif. Il a un contenu sémantique sinon conforme au verbe confondre, au moins voisin de ce verbe tel que défini par Niamkey-Koffi. « Confondre, c'est ce qui prépare et rend possible à l'usage de la connaissance, la solution. Confondre signifie verser ensemble, faire un de plusieurs flux. Dans la solution, comme dans l'alliage, nous apprenons, par la synthèse, à savoir ²¹».

On peut le dire à présent : La philosophie de la confusion est une philosophie de la synthèse supérieure aux effets de connaissance liés, à la fois, à la raison et au mythe. Est-ce une intention semblable qui anime Niamkey-Koffi lorsqu'il revisite aux fins de la défendre comme thèse d'importance majeure, la pensée fragmentaire ?

C'est en fait dans la quatrième partie (pp.137-164) de son ouvrage, *Les images éclatées de la dialectique* que Niamkey-Koffi se propose de réinterroger les deux régimes de pensée que sont le système et le fragment. Au sujet du régime qui, de loin, nous intéresse, relisons Niamkey-Koffi :

« Le morceau » libère dans le « fragment » sa force imaginaire et fait du « fragment » le lieu d'émergence d'un appel signifiant à l'imaginaire. Mais à quel imaginaire ? Si c'est à l'imaginaire de la cohérence systématique, alors on reconduit l'hypothèse herméneutique du fragment comme phallus castré. Et, le culte du phallus est indicatif de l'absence de phallus. On récupère ainsi au profit d'une structure molaire, c'est-à-dire répressive, la révolution dont est porteur le régime fragmentaire comme « retour du refoulé », c'est-à-dire comme énigme. Le régime fragmentaire n'est pas la mise au pouvoir du castré, ou de l'incongru mais une lutte contre tout ce qui le produit ou le rend possible. Il ne s'agit pas d'opposer le particulier à l'universel, la partie au tout, ni l'irrationnel au rationnel, mais de combattre la rationalité qui fait du particulier en tant que tel, une « quantité négligeable », parce qu'elle est incapable de percer le secret de l'individu, son énigme, son tragique, son ambivalence²² ».

Ces lignes organisent la pensée de Niamkey-Koffi dans deux directions différentes mais réellement complémentaires. Le penseur dit, en effet, ne plus avoir besoin de l'imaginaire de la cohérence systématique. Il sait déjà ce dont cet imaginaire est capable ; il connaît aussi ce dont il s'est rendu coupable : l'hypertrophie d'une raison trop coupée du vécu des hommes de chair et d'os et les misères du rationalisme abstrait. C'est dire qu'il est un rationalisme que Niamkey-Koffi maintient, celui, en l'espèce, qui ne dévalorise pas le particulier au profit de l'universel. L'on ne peut pas soutenir, à ce point précis de notre parcours, que Niamkey-Koffi les veut en mouvement dialectique, puisqu'il vient d'affaiblir voire de disqualifier les figures de la dialectique depuis les dialogues platoniciens jusqu'à la dialectique négative d'Adorno en passant par la dialectique positive de Hegel. Il importe alors de lui redonner la parole :

« Le régime fragmentaire se veut une alternative à l'extension de l'universel, une subversion du postulat d'univocité, une nouvelle géographie du savoir se donnant comme pratique réelle de l'équivoque puisque les frontières tracées par les dichotomies platoniciennes se transforment en parcours. Cela signifie une exigence de substituer aux concepts unitaires et totalitaires des singularités signifiantes, locales, indiquant le retour des concepts dits scientifiques sur leur acte de forclusion originaire, c'est-à-dire faire retour sur ce qui est, en reste de l'asymptote du savoir absolu ²³».

C'est dire que la soif de savoir absolu ne saurait être le beau prétexte pour faire mourir de soif les micro-secteurs où peuvent trouver à se loger les fragments de pensées qui les cernent, pour faire œuvre collective et coopérative de savoir utile à la totalité. Il s'ensuit que la défense de la pensée fragmentaire ne peut se faire sans une approche coopérative de la vérité qui a pour forme d'expression forte l'éthique de la communication. Elle exige davantage de la part des agents engagés dans la connaissance. Niamkey-Koffi n'en dit pas mot. Ce faisant, il laisse des marges de productions critiques à ses contemporains. Ces derniers ont le choix de régler leurs comptes avec la tradition orale, le mythe et le régime fragmentaire, sous le mode de la réaffirmation de ce qui a fait objet de révision. Ils ont également d'autres choix théoriques qu'ils peuvent faire valoir.

II- NIAMKEY-KOFFI, LE FRAGMENT ET LA PALABRE

La réflexion qui s'est nouée autour de la pensée de Niamkey-Koffi se situe dans le choix théorique de défendre en dernier ressort, après avoir été sur les épaules de Niamkey-Koffi pour voir plus loin, la palabre portée par l'éthique de la communication sans laquelle la légitimation théorique de la pensée fragmentaire resterait inachevée.

A.- Aux limites du mythe et du fragment

Comme Niamkey-Koffi, Habermas, le promoteur de l'éthique de la communication et Bidima, le précurseur de la palabre comme juridiction de la parole, comprennent, en effet, les affres du sujet connaissant croulant sous le poids et l'autorité des systèmes. Ils semblent se garder cependant de dégager un nouveau modèle à ériger en analyse de modèle. L'analyse de modèle, et Niamkey-Koffi a bien raison de s'en remettre à Adorno, est « une analyse à caractère topique fonctionnant comme une herméneutique des situations particulières et spécifiques irréductibles ²⁴ ». Or, ce n'est pas à la connaissance des seuls cas particuliers, au sens de les soumettre à un régime spécifique de vérité, que Habermas notamment destine sa théorie. Elle est une théorie de l'émancipation collective qui se situe dans le prolongement de l'*Aufklärung* et de l'idéalisme allemand articulé par Kant, Hegel et Marx.

Comme on le peut constater, rapprocher Niamkey-Koffi et Jürgen Habermas, ce n'est pas provoquer une marche à pas forcés, pour qu'ils trébuchent voire se neutralisent dans le conflit des thématiques, des positions, les postures, etc. La sophistique, l'éristique, la rhétorique, la dialectique immobile ne sont plus du monde habermassien pour prêter mains fortes à de telles stratagèmes. Le monde visé est celui de la *situation idéale de parole*²⁵ qui règle les conditions de la communication (discussion) à l'horloge du temps de la parole libre, sincère, valide et authentique des personnes concernées par un sujet mis en débat. De cette manière, la théorie coopérative de la connaissance obtient de la consistance pour pouvoir accueillir les systèmes et les fragments, les modèles et les mythes pour les soumettre au test de la discussion. La parole de la tradition orale défendue par Niamkey-Koffi peut à nouveau porter ; Jean-Godefroy Bidima peut le rappeler en champion de la palabre :

« La médiation qu'institue la palabre obéit à une procédure bien établie qui varie en fonction des types de sociétés. Le premier moment de la procédure, souvent négligé par les observateurs, est

très important parce qu'il met en relation la parole, les modalités de domestication de la violence, le sujet et surtout les précautions à prendre pour exposer sa demande sur scène ²⁶».

A travers l'expression "les modalités de domestication de la violence", l'occasion est donnée, avant de poursuivre, de situer le lecteur sur la violence du système au nom de laquelle Niamkey-Koffi n'hésite pas à faire usage des mots "totalité" et "totalitaire", historiquement codés par non seulement les travaux de Hannah Arendt, mais par l'expérience de la déportation nazie qui culmine dans la tragédie qui s'est jouée à Auschwitz. Le système a, depuis lors, son ossuaire et ses fantômes qu'il faut se garder d'aborder sans vigilance. La vigilance est de l'ordre de ce qu'écrit Habermas pour attirer l'attention des contemporains sur leur siècle et les auteurs qui l'ont porté en pensées. Heidegger en fait partie, de même que Walter Bröcker que cite Habermas :

« La dialectique complète l'expérience fragmentaire pour aboutir à la totalité, mais l'expérience ultérieure est du même coup une manière de compléter ce fragment -- et certes non pour aboutir à la totalité, mais à un nouveau fragment. Le fait qu'elles complètent toutes deux la même chose, mais pas dans le même but, est précisément la raison pour laquelle elles doivent obligatoirement entrer en contradiction l'une avec l'autre ²⁷».

Cette séquence donne bien raison à Niamkey-Koffi en ce qu'elle partage son souci de la dialectique, du fragment et du mythe. Habermas explique en guise de commentaire de la réflexion de Bröcker actant la réhabilitation du mythe, qu'il ne dénie pas à la philosophie la prétention à s'assurer du monde en totalité ; il lui conteste seulement d'y pouvoir parvenir par une voie rationnelle. C'est précisément parce que le besoin de comprendre en quelque manière ce qu'est authentiquement le monde est chose légitime et parce que ce besoin ne peut être satisfait ni par la science, ni par la philosophie, que le retour au mythe reste le seul recours -- c'est-à-dire « le retour à cette forme originelle d'une présence intuitive et immédiate du cosmos ²⁸».

Mais, même réhabilité, le mythe ferait toujours trembler de peur. En réalité, *remythologiser* une société dont les structures dépendent, comme le fait remarquer à juste titre Habermas, d'une rationalité excessivement sophistiquée peut accroître à brève échéance les dangers qui ne laissent pas d'être menaçants. C'est pourquoi, l'introduction de la palabre juridique et intellectuelle est d'ambition modeste, qui vise à servir de nouvel aiguillon des idées en jeu.

B.- Aux limites des traditions orales, du mythe et de la palabre une fois encore !

La mise à l'index du système et de l'objectivité rationnelle à laquelle il prétend, est au bénéfice de l'intuition mythologique. Elle profite également aux valeurs traditionnelles transmises par la parole de l'ancêtre sachant, du conteur, du griot, mais aussi du sage de la nuit, le *nyctosophe*. Il faut distinguer, en réalité, les discours mythiques prétendant dire la vérité sur les mythes, des puissances mythiques voire mystiques et mystificatrices. Dans le discours mythique se joue « le courage de la transgression des lois, figures de l'angoisse que symbolisent les monstres mythiques, les Erinyes sanglantes pour faire advenir la justice selon la consistance de l'ordre ²⁹».

Resserrons notre discours dans les limites tracées par Niamkey-Koffi engagé dans une apologie à peine voilée des *évidences culturelles du monde vécu social africain*. Cette dernière assertion laisse comprendre l'acception du mot "limites" dans deux directions différentes mais complémentaires. La limite décrit un horizon infranchissable applicable au processus de connaissance ayant abattu ses cartes sur l'écriture, l'*Aufklärung* et le système d'un côté, et de l'autre, sur le triptyque constitué de l'oralité, du mythe et du fragment. La limite peut s'entendre autrement. Elle est la ligne qui peut être franchie. La limite perd ainsi le caractère inamovible qu'elle a dans la première acception. La limite peut donc être repensée, repoussée, déplacée et replacée en fonction des conjonctures du moment et des nouvelles pièces à conviction. Sous ce rapport, la nouvelle pièce qui autorise d'occuper la scène pour jouer la pièce de théâtre à l'honneur, est bel et bien la palabre. Elle est si décisive qu'elle s'enrichit avec son promoteur, Jean-Godefroy Bidima, de cette ressource majeure des sociétés actuelles qu'est le droit. « Qui dit société dit droit, *Ubi Societas Ibi Jus* ; ce Jus, notre relation avec lui est, explique François Terré, constante, quotidienne de jour et de nuit. Pour la plupart des hommes, elle est d'ailleurs le plus souvent inconsciente ou si concrète dans les habitudes qu'ils ne s'aperçoivent même pas de sa présence dans les événements les plus variés de l'existence ³⁰».

C'est par conséquent, la palabre en tant qu'une juridiction de la parole, c'est-à-dire un discours codifié par des règles affranchies des monstres mythiques, qui nous intéresse. Au nombre de ces monstres figurent la figure du père, la politique du *phallus* masculin, la pratique des sociétés secrètes abîmées en horde de mangeurs d'âme, la politique de la colonisation et de la néo-colonisation, la politique des partis et

pensées uniques, etc. Sous l'angle de la déchéance programmée par la nouvelle palabre, de telles pratiques et politiques, les secondes sont plus systématisées que les premières, n'attendent que leur messe de requiem. Cela présuppose une double problématisation dans l'échelle des classes d'âge, puisqu'on doit y discuter des « relations symboliques ordonnées ³¹ » et dans celle des sexes.

Selon Bidima, jadis, le lieu de la palabre obéissait à la loi du père indiquant en creux la prééminence de l'idéologie patriarcale³². En ces temps-là, la palabre ne pouvait se tenir « sous des emblèmes féminins sans soulever de problème juridique ³³ ».

Par ailleurs, Bidima relève au sujet des ressources traditionnelles le manque de transparence et d'équité. Concernant l'une et l'autre, il fait partager la réflexion accablante pour des confréries de tout acabit, qui suit :

« Même si, dans certaines sociétés aristocratiques, les sociétés secrètes agissent comme contre-pouvoir, elles confèrent en général une reconnaissance qu'aucune palabre ne peut inquiéter. L'influence qu'elles exercent est de nature symbolique et la plupart du temps basée sur des mythes et des sacrifices. Elles peuvent convoquer une palabre et la conduire mais ne tolèrent aucune palabre à leur propos³⁴ ».

Ce n'est pas de cette palabre à sens unique, transie de vrais faux secrets dont il est question. Celle-là relève encore des puissances mythiques et magiques, de leurs monstres et fantômes. Dans la palabre nouvelle, à l'instar de ce qu'écrit Niamkey-Koffi au sujet du discours mythique, se joue le *courage de la transgression*, qui se situe bien au-delà du *courage de dire la vérité*, qui lui peut rester sans actions concrètes et effets juridiques.

Sous l'angle de ces nouvelles vertus, réarticulées par Bidima, la palabre se dresse devant une humanité congelée par les rigidités administratives modernes, bien armée, elle qui doit tout à la publicité et à la procédure dans une sorte d'attestation volontaire de la désubstantialisation voire de la démythologisation. Redonnons à lire ce que défend Bidima en guise de lignes conclusives fortes :

« La palabre est le lieu par excellence de la procédure. Tout y est objet d'une négociation, d'un conciliabule, d'une consultation d'autrui. (...) la procédure est la médiation moderne qui permet la distance, le détour du symbole. L'opinion droite est aussi prise en charge par la palabre. Ce qui implique l'urgence pour la démocratie de toujours procéder à une archéologie du droit

afin de surprendre les préjugés mythiques et éthiques à partir desquels il se nourrit. La procédure et l'opinion droite, dimensions essentielles de la palabre, supposent des citoyens ³⁵».

Le registre de la citoyenneté a ses ambiguïtés que signale la distinction proposée par Habermas entre nations de peuples et nation de citoyens faisant des seconds des populations habituées à la liberté, et des premiers, des hordes de peuplades à civiliser (moderniser). L'habitude de la liberté qui confère à l'homme de la cité l'effectivité de son statut de citoyen est aussi l'index de l'intellectuel qui a appris les coutumes de la liberté pour savoir s'en servir à son propre profit mais au profit des autres. Point n'est alors besoin, dans ce contexte, d'intellectuels de gauche, de droite, de l'universel mis à l'index par Niamkey-Koffi dans sa conférence prononcée à l'Université Alassane sous le titre évocateur suivant : « Le rôle des intellectuels dans l'implémentation de la démocratie : une exigence à problématiser ».

La médiation intellectuelle dans les espaces étatiques post-coloniaux est si décisive qu'elle porte en creux l'attitude largement discutable des élites africaines. Les plaintes dont elles font l'objet, sont si nombreuses qu'il n'y a aucun mérite à les rappeler. Il importe cependant de souligner, à nouveaux frais, ce qu'en pense l'intellectuel au pied du mur, à savoir Niamkey-Koffi. Pour lui, face à l'échec annoncé et bien réel des intellectuels libérateurs, il est un fait (une vérité) : personne ne libère personne ; les hommes se libèrent eux-mêmes dans la maîtrise de la peur d'user de leur entendement.

CONCLUSION

À côté de « Penser avec Habermas contre Habermas » de Apel et « Penser avec Heidegger contre Heidegger » de Habermas, vient modestement prendre place « Penser avec Niamkey-Koffi contre Niamkey-Koffi ». Ce n'est pas cependant à une singerie servile de titres enjoués qu'on doit cette réflexion qui préfigure un hommage mérité à Niamkey-Koffi dont les écrits ont à la fois des admirateurs et des pourfendeurs.

Si l'on peut émettre des réserves quant au caractère réellement définitif des thèses en jeu, en revanche, du point de vue qui est le nôtre, on ne manquera pas d'attirer l'attention sur le rôle crucial que Niamkey-Koffi confère à la critique de l'*Aufklärung* et du système dans l'économie de sa théorie ; critique que nous pensons avoir radicalisé à travers la

palabre juridique et intellectuelle. Ce que le registre philosophique dialectique, par vocation, autorise sans contredit.

Les conflits entre l'écriture et l'oralité, l'*Aufklärung* et le mythe, le système et le fragment qui viennent d'être étudiés sont ceux portés et laissés par Niamkey-Kofi, lui qui s'est engagé, comme la *parrèsia* intellectuelle l'exige à ce qu'en dit Foucault³⁶, sans trembler de peur aux côtés de *Sophia*, de *Mûthos* et d'*Aletheia*, etc. Cependant, Niamkey-Koffi a-t-il toujours eu le courage de dire la vérité ?

La cible de cette interrogation qui en définit les destinataires, est éclatée, disparate et plurivoque. Il en est de même du temps pour y répondre. La nuit des mangeurs d'âme articulée par Yacouba Konaté n'est pas encore, le crépuscule de Hegel, non plus. Avec qui devrions-nous alors patienter dans la salle d'attente de la réponse sans tourner en rond comme des pensionnaires dans une maison de retraite ? Avec les *nyctosophes* ? Avec les *clairesophes* ? Pourquoi pas uniquement et simplement avec Niamkey-Koffi ? N'est-ce pas lui le viatique devenu nôtre ?

L'action collective réarticulée par Savadogo³⁷, à la suite de *Penser l'engagement*, si elle n'est pas le chant du cygne qui annonce la mort pour que tout renaisse à la vie, elle est le chant de la chouette de Minerve. La renaissance africaine est au bout de la nuit, Niamkey-Koffi nous y engage.

NOTES

1. Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.
2. Apel, Karl-Otto, *Penser avec Habermas contre Habermas*, traduction de Charrière, M., Paris, L'éclat, 1990.
3. Habermas, Jürgen, « Penser avec Heidegger contre Heidegger » in *Profils philosophiques et politiques*, traduction de Françoise Dastur, Jean-RénéLadmiral et Marc B. De Launy, Paris, Gallimard, 1974, pp. 89-99.
4. Konaté Yacouba, « Fondations de l'Etat-nation ivoirien » in *Communications : Eléments pour une théorie de la nation*, Paris, Seuil, 1987, p. 177.
5. Niamkey-Koffi, « Qui sont les philosophes africains ? » Cours du département (DUEL I) in *Textuel. Les photocopiés de la faculté des lettres et des sciences humaines*, Abidjan, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université d'Abidjan, 1985, p.46.
6. Zahan, Dominique, *Religion, spiritualité et pensées africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 146. Voir, également, Boa Thiémélé Ramsès, *La sorcellerie n'existe pas*, Abidjan, CERAP, 2010, p.37.
7. Niamkey-Koffi, « Qui sont les philosophes africains » Cours du département (DUEL I) in *Textuel. Les photocopiés de la faculté des lettres et des sciences humaines*, Abidjan, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université d'Abidjan, 1985.
8. Niamkey-Koffi, « Le mythe comme procès d'"Aufklärung" », *Communication au Séminaire de Niamey* (Niger), 16-19 décembre 1987.
9. Niamkey-Koffi, *Les images éclatées de la dialectique*, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1996.

10. Niamkey-Koffi, « Le mythe comme procès d'«Aufklärung» », Communication au Séminaire de Niamey (Niger), p.21.
11. Niamkey-Koffi, « Qui sont les philosophes africains ? », p.17.
12. Ibidem.
13. Ibidem.
14. Laburthe-Tolra, Philippe et Bureau, René, Initiation africaine. Supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire, Yaoundé, Clé, 1971, pp.21-22.
15. Niamkey-Koffi, « le mythe comme procès d'«Aufklärung» », *Communication au Séminaire de Niamey* (Niger), pp. 22-23.
16. Niamkey-Koffi, Les images éclatées de la dialectique, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1996, quatrième de couverture.
17. Niamkey-Koffi, « le mythe comme procès d'«Aufklärung» », *Communication au Séminaire de Niamey* (Niger), p.5.
18. Ibidem.
19. Idem, p.6.
20. Ibidem.
21. Idem, p.7
22. Niamkey-Koffi, Les images éclatées de la dialectique, pp.166-167.
23. Idem, 167-168.
24. Idem, p.152.
25. Voir Habermas, Jürgen, *De l'Éthique de la discussion*, traduction de Hunyadi, M. Paris, Flammarion, 1992, pp. 69-70.
26. Bidima, Jean-Godefroy, La palabre : une juridiction de la parole, Paris, Michalon, 1997, p.13.
27. Habermas, Jürgen, « Un autre mythe du vingtième siècle » in *Profils philosophiques et politiques*, p. 114.
28. Ibidem.
29. Niamkey-Koffi, « le mythe comme procès d'«Aufklärung» », Communication au Séminaire de Niamey (Niger), p.23.
30. Terré, François, Le droit, Paris, Flammarion, 1999, p.7.
31. Bidima, Jean-Godefroy, La palabre : une juridiction de la parole, Paris, Michalon, 1997, p.50.
32. Bidima, Jean-Godefroy, La palabre, p.12.
33. Ibidem.
34. Idem, pp.49-50.
35. Idem, p. 122.
36. Voir Foucault, Michel, Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.
37. Savadogo, Mahamadé, Philosophie de l'action collective, Paris, L'Harmattan, 2013.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Sur la banalité du mal*, traduction de Guérin A., Paris, France Loisirs, « Collections Philosophies », 2002.
- Boa, Thiémélé Ramsès, *La sorcellerie n'existe pas*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2010.
- Bidima, Jean-Godefroy, *La palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.

- Dibi, Kouadio Augustin, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Strateca diffusion, 1994.
- Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.
- Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction de Rochlitz, R. et Bouchindhomme, C., Paris, Gallimard, 1997.
- Habermas, Jürgen, « Penser avec Heidegger contre Heidegger » in *Profils philosophiques et politiques*, traduction de Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc B. De Launy, Paris, Gallimard, 1974.
- Habermas, Jürgen, *De l'Éthique de la discussion*, traduction de Hunyadi, M. Paris, Flammarion, 1992.
- Kant, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières ?* traduction de Poiriers J-F. et de Proust F., Paris, GF Flammarion, 1991.
- Konaté, Yacouba, « Fondations de l'État ivoirien » in *Éléments pour une théorie de la nation*, Paris, Seuil, 1985.
- Kouassi, Yao Edmond, *Habermas et la solidarité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Laburthe-Tolra, Philippe et Bureau, René, *Initiation africaine. Supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*, Yaoundé, Clé, 1971.
- Niamkey-Koffi Robert, « Qui sont les philosophes africains ? » Cours du département de Philosophie in *Textuel. Les photocopiés de la faculté des lettres et des sciences humaines*, Abidjan, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université d'Abidjan, 1985.
- Niamkey-Koffi Robert, « La philosophie africaine », Cours du département de philosophie in *Textuel. Les photocopiés de la faculté des lettres et des sciences humaines*, Abidjan, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université d'Abidjan, 1985.
- Niamkey-Koffi Robert, « le mythe comme procès d' "Aufklärung" », *Communication au Séminaire de Niamey (Niger)*, 16-19 décembre 1987.
- Niamkey-Koffi Robert, *Les images éclatées de la dialectique*, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1996.
- Samb, Djibril, *Le vocabulaire des philosophes africains*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Terré, François, *Le droit*, Paris, Flammarion, 1999.
- Weber, Max, *Le Savant et le politique*, préface, traduction et notes de Colliot-Thélène, C., Paris, La Découverte, 2003.