

Sens public

Sens
[public]

Philosophie et histoire : Dialectique de l'universel et du particulier

Joseph Ndzomo-Molé

2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1040013ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1040013ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de langue française

ISSN

2104-3272 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ndzomo-Molé, J. (2015). Philosophie et histoire : Dialectique de l'universel et du particulier. *Sens public*. <https://doi.org/10.7202/1040013ar>

Article abstract

Concerning philosophy and history, the article specifies in what sense they must understand the idea of history : history, in this text, is not the human science for which the historian is the specialist, that is to say the science of the human past ; history means here human future. The question therefore is to know if philosophy can influence the history. The first thesis in the text is one of the historical dependence of philosophy, and that all philosophical thought is a response of the reason to an historical stimulus : historical experiences are the matter of philosophical concepts. But we are allowed to speak about the historical fecundity of philosophy : philosophical ideas can influence thoughts which become the origins of new political doctrines or of new scientific perspectives ; the texts of great philosophers are always actual because, from their particular contexts, they think about the human condition. Learning the history of philosophy is therefore a necessity ; it is important to exercise oneself on thinking with the authors of philosophical texts.

Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) Sens-Public, 2015



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



Revue internationale
International Web Journal
www.sens-public.org

Philosophie et histoire : Dialectique de l'universel et du particulier

JOSEPH NDZOMO-MOLÉ

Résumé : À propos de la *philosophie* et de l'*histoire*, l'article précise qu'il ne s'agit pas d'entendre le terme *histoire* comme la branche des sciences humaines dont l'historien est le spécialiste : *la science du passé humain*; le terme *histoire* renvoie précisément au *devenir humain* lui-même. La question est donc de savoir si la philosophie peut influencer l'histoire. Il est d'abord question de la *dépendance historique de la philosophie* : la réflexion philosophique est une réaction de la raison à des stimuli historiques, et l'expérience historique est la matière des concepts philosophiques. On peut cependant parler de la *fécondité historique de la philosophie* : le philosophe peut, par ses idées, influencer des pensées à l'origine de nouvelles doctrines politiques ou de nouvelles perspectives scientifiques ; les textes des philosophes majeurs sont d'une actualité qui résiste à l'histoire parce qu'à partir de leur contexte historique, leurs auteurs ont pensé la condition humaine. Il est donc nécessaire d'apprendre l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire de s'exercer à lire les textes philosophiques en pensant avec leurs auteurs.

Mots clés : philosophie, histoire, événements, expérience, phénomène.

Abstract : Concerning *philosophy* and *history*, the article specifies in what sense they must understand the idea of *history* : history, in this text, is not the human science for which the historian is the specialist, that is to say *the science of the human past* ; history means here *human future*. The question therefore is to know if philosophy can influence the history. The first thesis in the text is one of the *historical dependence of philosophy*, and that all philosophical thought is a *response of the reason to an historical stimulus* : historical experiences are the matter of philosophical concepts. But we are allowed to speak about the *historical fecundity of philosophy* : philosophical ideas can influence thoughts which become the origins of new political doctrines or of new scientific perspectives ; the texts of great philosophers are always actual because, from their particular contexts, they think about the human condition. Learning the history of philosophy is therefore a necessity ; it is important to exercise oneself on thinking with the authors of philosophical texts.

Keywords: philosophy, history, events, experience, phenomenon.

Philosophie et histoire : Dialectique de l'universel et du particulier

Joseph Ndzomo-Molé

Le thème « Philosophie et histoire » propose à la réflexion la confrontation entre un *concept majeur*, la philosophie, et un *concept mineur*, l'histoire : c'est l'activité philosophique plutôt que l'histoire qui est le principal centre d'intérêt de la réflexion¹. Quand on parle d'ailleurs de « la philosophie » par rapport à « l'histoire », sans autre forme de précision, il est à remarquer qu'on s'expose à un *quiproquo*. Car, si dans l'analyse du libellé la notion de *philosophie* fait penser à une discipline intellectuelle spécifique, celle de la réflexion systématique, le mot *histoire* a en revanche, pour la compréhension de la question examinée, l'inconvénient d'être autrement riche et, en tant que tel, équivoque : comme le souligne Raymond Aron, il renvoie à la fois à « la science historique² » et à l'objet de cette science, le passé humain. Quand on parle de « la philosophie » et de « l'histoire », il est nécessaire de préciser quelle idée on a en vue dans la partie de l'énoncé qui désigne « l'histoire » :

Le même mot, en français, en anglais, en allemand, s'applique à la réalité historique et à la connaissance que nous en prenons. **Histoire, history, Geschichte** désignent à la fois le devenir de l'humanité et la science que les hommes s'efforcent d'élaborer de leur devenir (même si l'équivoque est atténuée, en allemand, par l'existence de mots, **Geschehen, Historie**, qui n'ont qu'un des deux sens)³.

Aucun de ces deux sens ne peut être négligé dans un essai comme celui-ci ; mais il est évident que l'examen du problème privilégiera l'idée d'*histoire* comme *objet de la connaissance historique*. La réflexion porte en effet, non pas uniquement sur les événements humains du passé, mais sur le *devenir humain*, le passé n'étant lui-même, avec le présent, que l'une des trois dimensions du temps entre lesquelles il sera montré qu'on ne peut établir de limites distinctes. La

¹ Il est ici question de *concept majeur* et de *concept mineur* dans le strict cadre de l'analyse du libellé du thème « Philosophie et histoire », pour souligner que c'est de l'importance historique de la philosophie qu'on se préoccupe : on ne se demande pas si la *science historique*, dont il n'est d'ailleurs ici question qu'indirectement, est épistémologiquement inférieure – ou égale, ou supérieure – à la philosophie, mais si l'activité philosophique peut influencer l'histoire, au sens de réalité historique, dont l'historien est le savant.

² Raymond Aron, « La philosophie de l'histoire », in *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris, 1985, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 11.

question est donc celle de savoir si l'activité philosophique peut influencer l'histoire prise en ce sens dialectique où toutes les dimensions du temps sont comprises, pour ce qui concerne les hommes, dans une même unité dynamique.

Or, les idées philosophiques, avec les systèmes dans lesquels elles s'expriment, font elles-mêmes partie intégrante des éléments de la culture de l'humanité, ou d'une partie de l'humanité, considérée pendant une séquence de son histoire ; autrement dit, là où elle a animé la vie intellectuelle, la philosophie est traitée par l'historien avec le statut épistémologique de patrimoine historique : l'historien spécialiste du siècle de Périclès ne peut pas, par exemple, se permettre de ne pas accorder de l'importance à l'activité philosophique de l'époque, d'ignorer le procès de Socrate, la vie et la pensée de son éminent disciple, Platon, et du non moins éminent disciple de celui-ci, Aristote, qui fut d'ailleurs le plus prestigieux des trois précepteurs d'Alexandre le grand, l'un des plus grands acteurs de l'histoire universelle⁴.

La philosophie, certes, même au siècle de Périclès, n'a pas l'exclusivité de l'intérêt historique : les jeux olympiques, appelés « jeux grecs », la grande activité artistique de cette période, avec des compositeurs tragiques comme Eschyle, Sophocle, Euripide, des compositeurs comiques comme Aristophane, ou des peintres, comme Zeuxis, ne sont pas d'un intérêt historique moindre⁵. Mais la réflexion est ici invitée à se concentrer sur un aspect du problème des rapports entre l'histoire et les œuvres de l'esprit : la philosophie.

Il s'agit ainsi de savoir si la philosophie peut influencer l'histoire dont elle est précisément un des éléments ; le paradoxe, en d'autres termes, est celui du tout qui serait influencé par la partie.

⁴ Les deux autres précepteurs, qui prirent Alexandre en charge avant Aristote, furent Lysimaque, le spécialiste d'Homère qui cultiva la mémoire du prince, et Léonidas, qui l'exerça à l'endurance physique et forgea sa volonté d'airain (cf. Maurice Denon, *Alexandre le grand*, préface de Hubert Juin et avant-propos de Pierre Cuendet, Édito-Service, Genève, 1983).

⁵ Avec un livre comme la *Poétique* d'Aristote, on entre dans l'histoire de la Grèce antique par le biais de la théorie de l'art (cf. Aristote, *Poétique*, traduction de J. Hardy, préface de Philippe Beck, Gallimard, Paris, 1976). Quoique Aristote y traite aussi de la peinture (*op. cit.*, 6, 1450a, p. 89 : « Polygnote est un bon peintre de caractères tandis que la peinture de Zeuxis n'a aucun trait moral »), c'est l'art poétique qu'il étudie dans ce livre ; la *poésie* y renvoie au genre général de la *fable*, et désigne un domaine vaste, qui englobe l'épopée, la tragédie, la comédie, la musique et la danse entendue dans un sens inhabituel pour notre « culture moderne », mais connu dans la culture traditionnelle africaine, où elle apparaît sous la forme de l'art d'imiter les caractères, les passions et les actions « à l'aide du rythme sans mélodie » (*Ibid.*, 1447a, p. 78).

I. LA DÉPENDANCE HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Dire de la philosophie qu'elle est un des aspects de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle a, pour l'historien, statut épistémologique de matière à connaissance historique, c'est autrement reconnaître qu'elle est dépendante de l'histoire entendue comme l'ensemble des événements relatifs au passé humain ; la philosophie est l'une des manières par lesquelles les hommes, chacun dans son coin ou ensemble, font l'histoire : là où elle a existé, la philosophie ne peut pas ne pas susciter la curiosité de l'historien ; la recherche historique s'y intéresse nécessairement comme à une des singularités de la période et du peuple étudiés, au sens où Raymond Aron dit, reprenant « la formule fameuse de Ranke, que l'ambition suprême de l'historien est de savoir et de faire savoir *wie es geschehen ist*, comment cela s'est passé⁶ ».

L'historien qui fait des recherches sur une époque où l'activité philosophique a été remarquable, comme la Grèce de Périclès ou le XVIII^e européen appelé par Kant, Siècle de *Frédéric le grand*⁷, ne saurait valablement expliquer les événements sans tenir compte de l'apport de la philosophie ; il ne saurait procéder comme si la philosophie s'est produite à ce moment-là et dans la région concernée par le mécanisme de la génération spontanée ; l'historien de la philosophie lui-même aurait d'ailleurs tort de n'étudier les textes philosophiques que d'après l'ordre chronologique de leur apparition, sans s'imprégner outre mesure de l'histoire elle-même : il trahirait à la fois la philosophie et l'histoire s'il perdait de vue que la philosophie à laquelle il s'intéresse est une réponse à des besoins historiques. Expliquer scientifiquement les événements, en effet, ce n'est pas en faire la chronique, mais démontrer les relations causales par lesquelles ils sont liés. Quel est « l'objet de la connaissance historique » ? Peut-on se demander avec Raymond Aron⁸ :

Répondre que l'historien veut savoir ce qui s'est passé, c'est assimiler l'historien au chroniqueur. Précisément l'histoire n'est pas la chronique, la connaissance historique n'est pas une simple accumulation des faits. Élaborée par les vivants, elle tend à reconstituer l'existence

⁶ Raymond Aron, « La philosophie de l'histoire », in *Dimension de la conscience historique*, p. 12.

⁷ Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, in *La philosophie de l'histoire* (opuscules), édition établie et traduite par Stéphane Piobetta, Denoël, Paris, 1985, p. 58 : « [...] ce siècle est le siècle des lumières, ou siècle de Frédéric ». Ainsi justifie-t-il son hommage : « un prince qui ne trouve pas indigne de lui de dire qu'il tient pour un devoir de ne rien prescrire dans les affaires de la religion aux hommes, mais de leur laisser en cela pleine liberté, [...] est lui-même éclairé : et il mérite d'être honoré par ses contemporains et la postérité reconnaissante, eu égard à ce que le premier il sortit le genre humain de la minorité, du moins dans un sens gouvernemental, et qu'il laissa chacun libre de se servir, en tout ce qui est affaire de conscience, de sa propre raison » (*Ibid.*).

⁸ Raymond Aron, « Évidence et inférence », in *Dimensions de la conscience historique*, p. 52.

des morts. Elle est déterminée à la fois par la curiosité des vivants (sans laquelle elle n'existerait pas) et par la volonté scientifique non pas d'imaginer ce qui aurait pu être, mais de retrouver ce qui s'est passé⁹.

Ce serait donc une entreprise digne de Don Quichotte que celle dont le projet serait, non pas de connaître, mais de réhabiliter et de pratiquer une philosophie du passé avec pour ambition de faire ressurgir les conditions dans lesquelles vivaient les contemporains de cette philosophie. L'allusion n'est pas ici uniquement faite à ceux qui, sans avoir ni la profondeur ni le génie de leurs idoles, contrefont comiquement le style de Hegel, de Heidegger, de Husserl ou de Marcuse afin de passer eux aussi pour hermétiques. On pense surtout à des projets proprement folkloriques, comme de restaurer une prétendue vision du monde ancestrale, une vieille « Weltanschauung » en la baptisant « philosophie » parce que la philosophie est une discipline prestigieuse. L'idéologie du « Retour aux sources » ou de « l'Authenticité » professée par le Président Mobutu du Zaïre dans les années 70, et dont l'auteur parlait lui-même comme d'une « philosophie politique », procédait incontestablement de cette aventure donquichottesque. L'objectif de cette doctrine burlesque était de reconstituer et de réactualiser l'*identité africaine* précoloniale, de restaurer l'*être-soi* africain dans ses *identité et permanence*. Sakombi Inango, porte-parole du général Mobutu, explique qu'être Authentique, c'est, « devant les situations du XX^e siècle, réagir comme l'auraient fait nos ancêtres si l'évolution de leur culture n'avait pas été interrompue par l'acculturation coloniale¹⁰ ». On devine quelle torture morale le pauvre Sakombi Inango a dû endurer pour concevoir et soutenir, sur commande, des idées d'une telle absurdité logique : faire fi de l'*interruption* dont l'évolution de la culture africaine précoloniale a été l'objet, *retrouver, recouvrer* cette culture telle qu'elle aurait évolué jusqu'aujourd'hui si elle n'avait pas été interrompue, afin de parvenir à « réagir », *devant les situations* pourtant spécifiques au XX^e siècle, *comme l'auraient fait nos ancêtres* qui n'avaient cependant aucune idée de ces *situations*. Quel laboratoire historique permettrait de savoir comment la culture africaine aurait évolué si l'*interruption coloniale* n'était pas intervenue ? On peut reprendre les questions de Kant : *ces sources, où et quelles sont-elles ?*

La philosophie ne fait pas partie de l'expérience historique de tous les peuples et de toutes les époques de l'humanité. Mais là où elle s'est développée, elle y a ajouté à la singularité des événements. Parce qu'ils sont, comme on le voit dans la *Poétique* d'Aristote¹¹, le fait des caractères, des passions et des actions des hommes, les événements historiques, *pleins de bruit et de fureur*, sont nécessairement singuliers, c'est-à-dire, pour reprendre les propos d'Aron, que

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Sakombi Inango, cité par Youssouph Mbargane Guissé dans *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan-Lomé, 1979, p. 32.

¹¹ Aristote, *Poétique*, 6, 1447a, p. 78.

« l'objectif dernier de l'histoire, c'est une suite d'événements que jamais on ne verra deux fois, le devenir des sociétés humaines¹² ».

On est en droit de parler de la singularité des événements historiques parce que l'homme en est l'auteur et l'acteur : en tant qu'il est doué de volonté, l'homme est autant capable des décisions arbitraires que de choix raisonnés ou, tout simplement, d'initiatives sottes. C'est ce qui justifie la définition que Raymond Aron avait improvisée de l'histoire universelle au cours d'une conférence prononcée à Tübingen : « *die Weltgeschichte, diese Mischung von Heldentum und Blödsin* (l'histoire universelle, ce mélange d'héroïsme et de bêtise)¹³ ». La singularité des événements historiques tient au fait que l'homme, considéré individuellement ou en groupe, est au bout du compte libre au sens large du terme qui n'exclut pas la capacité d'agir de manière arbitraire, c'est-à-dire le libre-arbitre dont Descartes parle dans les *Méditations métaphysiques* comme du *plus bas degré de la liberté*¹⁴.

Les phénomènes humains, tels que les événements historiques, obéissent par conséquent à la *causalité selon les lois de la liberté* : si on ne considère que les phénomènes historiques, on peut justifier la position des tenants de la *liberté transcendante* par opposition à ceux de la *physiocratie transcendante* qui, comme le montre Kant, ne reconnaissent que « la causalité selon les lois de la nature¹⁵ ». On notera à cet égard que toute science naturelle suppose, de la part de celui qui la pratique, l'adhésion à un certain nombre de principes, par quoi il faut entendre la représentation des règles auxquelles l'entendement est censé se soumettre aux fins d'une connaissance objective, par exemple le *principe de la permanence* : « Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (*substance*) considéré comme l'objet lui-même, et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire d'un mode d'existence de cet objet¹⁶ » ; ou encore le *principe de la production* ou *principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité*, qui énonce en fait l'idée du déterminisme, d'après lequel les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisent les mêmes effets :

¹² Raymond Aron, « La philosophie de l'histoire », in *Dimensions de la conscience historique*, p. 15.

¹³ Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard, Paris, 1983, p. 54.

¹⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses par Florence Khodoss, PUF, 8^{ème} édition, Paris, IV, p. 88.

¹⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, Quadrige/PUF, Paris, 1986, Thèse de la troisième antinomie des idées transcendantes, p. 348. La distinction entre les deux types de causalité est reprise par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : « [...] la possibilité des choses d'après les lois de la nature se distingue, d'après ses principes, de la possibilité des choses selon les lois de la liberté » (traduction inédite par Alain Renaut, Aubier, Paris, 1995, première introduction, I, Remarque, p. 89).

« Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle¹⁷ ».

Or, peut-on penser les phénomènes historiques d'après les mêmes principes et avec les mêmes catégories : comme ayant quelque chose de permanent (*substance*) et comme *déterminés*? Un phénomène naturel, quelque complexe soit-il, se produit d'une manière déterminée, et peut se reproduire, se *répéter*, parce qu'il a des propriétés stables (il a *quelque chose de permanent*), et c'est ce qui rend les phénomènes naturels *prévisibles*; on peut les reproduire expérimentalement à l'aide d'un outillage approprié; ainsi firent Galilée et Torricelli : chacun, montre Kant, mit au point un échafaudage expérimental et procéda à des calculs à l'aide desquels ils purent élaborer, le premier, la loi de la chute des corps, le second, celle de la pression atmosphérique :

Quand Galilée fit rouler ses sphères sur un plan incliné avec un degré d'accélération dû à la pesanteur déterminé selon sa volonté, quand Torricelli fit supporter à l'air le poids qu'il savait lui-même d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, [...] ce fut une révélation lumineuse pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle; car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé à l'avance, nos observations ne se rattacheraient point à une loi nécessaire, chose que demande la raison et dont elle a besoin¹⁸.

On peut croire, en lisant Kant, que la raison scientifique procède arbitrairement puisqu'elle voit dans les phénomènes uniquement *ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans*, et que la connaissance scientifique est arbitraire, hasardeuse. Ce que dit Kant, c'est que si la raison s'y prend mal *dans ses plans et calculs*, si l'observation et l'expérimentation sont faites au petit bonheur, ce que *verra* alors la raison ou, par métonymie, le savant, à savoir la connaissance qui résultera de ce travail défectueux d'expérimentation, sera de mauvaise qualité : la connaissance scientifique est tributaire de la qualité de l'observation et de l'expérimentation; et celle-ci est elle-même l'œuvre d'une raison qui, de par sa nature architectonique, c'est-à-dire en vertu de sa

¹⁶ *Id.*, *Critique de la raison pure*, Analytique des principes, chapitre II, première analogie, p. 177. Autrement dit, si on ne suppose pas que l'objet étudié a *quelque chose de permanent* par quoi il se distingue des autres objets, si on suppose que tout en lui est *changeant*, alors il n'est pas connaissable – ce n'est pas un *objet*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁸ *Id.*, *op. cit.*, préface de la seconde édition, p. 17.

tendance à élaborer les systèmes, à unifier, à totaliser¹⁹, s'applique à rechercher les *lois nécessaires* qui régissent les phénomènes : la science est une connaissance systématisée, et la science de la nature serait impossible si la nature n'était pas elle-même un système, une totalité, si tout dans les phénomènes naturels n'était que *contingence* et *pluralité* :

C'est donc une supposition transcendantale subjectivement nécessaire de considérer que cette inquiétante disparité sans bornes des lois empiriques et cette hétérogénéité des formes naturelles ne sont pas appropriées à la nature, et que celle-ci, à travers l'affinité des lois particulières sous des lois plus générales, possède bien plutôt des qualités requises pour constituer une expérience en tant que système empirique²⁰.

La question se pose de savoir si on peut en dire autant de l'histoire au sens de réalité historique, si le même principe vaut pour la nature et pour l'histoire, à savoir qu'elle est aussi un système : la *supposition transcendantale* d'après laquelle l'histoire est un système est-elle *subjectivement nécessaire*, c'est-à-dire légitime au plan épistémologique ? Dans le cadre de la physique avec laquelle on compare ici l'histoire entendue cette fois comme science historique, on dira avec Kojève que l'idée d'après laquelle la nature est dotée d'une « structure causale » est une *supposition transcendantale subjectivement nécessaire* :

Autrement dit, on a le droit d'affirmer qu'à une certaine échelle le monde peut être considéré comme s'il avait une structure causale exacte. Et ceci prouve qu'il possède réellement une structure causale approchée²¹.

Il n'y a pas, en histoire, de *lois immuables*, et la *raison historique*, c'est-à-dire, par métonymie, l'historien, ne peut pas, pour expliquer les événements, les supposer résulter d'une *structure causale exacte*, partir de cette *supposition transcendantale* qu'ils sont *a priori* régis par une *loi nécessaire* : la raison peut et doit procéder à la reconstitution de la liaison causale entre les phénomènes historiques, suivre une démarche régressive consistant à remonter la série causale à

¹⁹ *Id., op. cit.*, II, chapitre III, Architectonique de la raison pure, p. 558 : « Par *architectonique* j'entends l'art des systèmes. Comme l'unité systématique est ce qui convertit la connaissance vulgaire en science, c'est-à-dire qui coordonne en système un simple agrégat de connaissances, l'architectonique est donc la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général et elle appartient nécessairement à la méthodologie ». En ce sens, quelque efficaces soient-ils, les « savoirs locaux », par exemple celui dont fait preuve le « guérisseur traditionnel » qui connaît l'usage des plantes grâce auxquelles on peut traiter telle ou telle maladie, ne sont pas scientifiques. Parler de « l'épistémologie africaine » pour désigner la réflexion sur ces « savoirs locaux » n'a donc pas de sens. La vérité, c'est que les tenants d'une telle position, qui critiquent l'ethnophilosophie par imitation, sont des ethnophilosophes inconséquents, c'est-à-dire honteux de se reconnaître comme tels.

²⁰ Kant, *Critique de la faculté de juger*, première introduction, p. 100.

²¹ Alexandre Kojève, *L'idée de déterminisme dans la physique classique et dans la philosophie moderne*, présentation de Dominique Auffret, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1990, p. 63.

partir chaque fois du conditionné vers la condition, mais la liaison causale ainsi dégagée n'est pas pour autant commandée par une *loi nécessaire*, c'est-à-dire que les événements historiques ne s'accomplissent pas d'une manière nécessaire. Raymond Aron observe à ce propos, analysant le récit de Thucydide sur la guerre du Péloponnèse :

La question : **que ce serait-il passé si...** ? est irrésistiblement posée à l'historien qui considère le passé sous l'aspect événementiel. [...] Puisque l'événement est action d'un ou de quelques hommes et que nous pensons spontanément l'action **libre** ou, si l'on veut, **choix**, nous le pensons non inévitable par rapport à la situation. Non inévitable signifie que l'acteur aurait pu, sans être essentiellement autre, prendre l'autre décision [...] ou qu'un autre individu aurait pris soit la même décision plus tôt ou plus tard, soit une autre décision au même instant. [...] En d'autres termes, quand l'historien raconte comment les choses ne sont passés, il observe le hasard au sens de " rencontre de séries ", mauvaise chance (éclipse de lune, désordre de la chaleur du combat), décisions fatales prises par tel ou tel qui auraient pu être autres. C'est à l'historien qui nie le hasard de faire la preuve et non à celui qui le constate naïvement²².

Dans le cours des événements, il y a donc la part de tous ces facteurs qui rendent, non pas certes impossible, mais difficile, très problématique la prévision historique : des facteurs objectifs indépendants des acteurs historiques ; des facteurs objectifs ou subjectifs dépendants ou non des acteurs historiques, tels que la qualité et la quantité des équipements dont ils disposent, leurs propres qualités intellectuelles, techniques et morales, leurs passions, leurs compétences. La singularité des événements historiques est le fait de la liberté humaine telle que Kant l'a étudiée dans la Dialectique transcendantale :

La liberté dans le sens pratique est l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité. Car une volonté est sensible en tant qu'elle est affectée pathologiquement (par les mobiles de la sensibilité) ; elle s'appelle **animale (arbitrium brutum)** quand elle est **pathologiquement nécessitée**. La volonté humaine est, il est vrai, un **arbitrium sensitivum**, mais non un **arbitrium brutum** ; c'est un **arbitrium liberum**, puisque la sensibilité ne rend pas son action nécessaire, mais qu'il y a dans l'homme un

²² Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », in *Dimensions de la conscience historique*, pp. 132-133. Dans *La philosophie critique de l'histoire* (Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969), Aron montre à quel point les néo-kantiens allemands, dans leurs théories de la science historique, ont poussé loin l'imitation de la théorie kantienne de la connaissance. Ainsi (p. 16), Médius reproduit purement et simplement l'Analytique transcendantale : il donne « la puissance historique (*historische Potenz*) », en réalité le pouvoir de réaliser des œuvres, pour l'analogie historique de la catégorie dynamique de *substance*. Si ce *pouvoir* est en effet quelque chose d'*inhérent* et de *permanent* dans l'Homme, il reste qu'on ne peut pas savoir *comment il peut se manifester* dans telles circonstances.

pouvoir de se déterminer lui-même, indépendamment de la contrainte des penchants de la sensibilité²³.

Ce que Kant dit de la connaissance scientifique de manière générale par rapport à l'expérience sensible, il est permis de le dire de la philosophie par rapport à l'histoire : « notre pouvoir de connaître » ne serait pas « éveillé » et « mis en action » s'il n'y avait pas des *objets* qui *stimulent son activité* parce qu'ils « frappent nos sens²⁴ ». Si la sensibilité ne faisait pas partie de notre constitution subjective, nous serions incapables de connaissance au sens strict du terme : il n'y aurait nul contact entre, d'une part, notre faculté de connaître, et, d'autre part, l'expérience sensible dont nous faisons nous-mêmes partie, et qui nous fournit les objets à connaître. Science et philosophie, a dit Platon, sont l'apanage des hommes²⁵ ; la science n'est pas l'affaire des dieux, des purs esprits, puisque, par définition, les dieux sont dépourvus de sensibilité, c'est-à-dire du pouvoir qu'a l'esprit de « recevoir des représentations en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque²⁶ » ; et comment un pur esprit pourrait-il faire preuve d'une telle « réceptivité²⁷ », être affecté par les objets de l'expérience sensible alors que la *sensibilité* n'est pas une composante de sa nature ?

Kant, en parlant d'*expérience*, sous-entend toujours *expérience sensible*, et donne l'impression que sa théorie de la connaissance n'est qu'une épistémologie des sciences de la nature et des mathématiques ; en réalité elle comporte également des éléments pour une épistémologie des sciences humaines. En effet, bien que les événements historiques soient à rattacher à la liberté, c'est-à-dire à « la faculté de commencer de soi-même un état dont la causalité n'est pas subordonnée à son tour [...] à une autre cause qui la détermine quant au temps²⁸ », il n'est pas absurde de penser l'expérience historique, non pas avec les mêmes catégories et à l'aide des mêmes schèmes que l'on emploie quand on pense l'expérience sensible, puisque les principes de la science physique ne sont pas transposables dans la science historique, mais de manière analogique avec l'expérience sensible : l'histoire est l'unique cadre à l'intérieur duquel nous avons nos *intuitions philosophiques*, et les événements qui nous pourvoient en *intuitions philosophiques*, nous les vivons *historiquement*, à travers des expériences personnelles, nous en prenons

²³ Kant, *Critique de la raison pure*, Solution au troisième conflit des idées transcendantes, p. 395.

²⁴ *Id.*, *op. cit.*, Introduire de la 2^{ème} édition, p. 31.

²⁵ Platon, *Le Banquet*, suivi du *Phèdre*, traduction, notice et notes par Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1971, 204a-204^e, pp. 64-65 : « Aucun des dieux ne philosophe et ne désire devenir savant, car il l'est ; et, en général, si l'on est savant, on ne philosophe pas ; les ignorants non plus ne philosophent pas et ne désirent devenir savants [...]. »

²⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction à la Logique transcendantale, p. 76.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Solution au troisième conflit des idées transcendantes, p. 394.

connaissance par ouï-dire, dans les journaux, à la télévision, notre esprit en est *affecté* comme par les *objets* de l'expérience sensible ; parce qu'il est limité dans le temps et dans l'espace, l'homme ne peut donc connaître que les objets qui lui sont *donnés* dans l'expérience – dans la nature ou dans l'histoire : « Ainsi, c'est au moyen de la sensibilité que les objets nous sont *donnés*, seule elle nous fournit des *intuitions*²⁹ », l'intuition étant le mode par lequel une connaissance « se rapporte directement aux objets³⁰ ». Aucun historien ne peut par exemple, sans susciter le rire condescendant et l'indignation de la confrérie, dire que Dieu, les dieux ou les fantômes ont fait ou dit ceci ou cela à telle époque ; c'est ce que la tradition en dit qui est objet de la connaissance historique.

Parce qu'il n'y a en eux rien de naturel ni *a fortiori* d'historique, parce qu'ils ne sont pas, par définition, limités dans le temps et dans l'espace, les dieux, dans l'hypothèse d'école où ils existent, n'ont rien à voir avec l'histoire. Si leur « esprit » peut être *affecté*, il ne peut l'être que par des « choses » qui n'ont pas d'existence historique, et qui ne sont pas *donnés* dans l'expérience sensible ; leur « esprit » ne peut être *réceptif* qu'à des « objets suprasensibles » et *anhistoriques*, contrairement à « nous autres hommes³¹ » dont « l'intuition ne peut jamais être que sensible³² » : pour qu'un homme puisse valablement prétendre connaître des *choses* qui n'ont rien à voir avec l'expérience sensible ou historique, il faudrait qu'il commence par prouver qu'il a changé de nature, que la sensibilité ne fait plus partie de sa constitution subjective, qu'il a cessé d'être homme en somme et est devenu un *pur esprit* ; cela, d'ailleurs, disqualifierait toute prétention de sa part à connaître les objets de l'expérience sensible : son « esprit », dénué de sensibilité, ne saurait être *affecté* par des objets de l'expérience sensible ou historique. C'est ce qui fait dire à Kant, avec raison, qu'un homme qui brigue la connaissance des objets *suprasensibles*, qui travaille par conséquent lui-même à perdre tout contact mental avec l'expérience sensible – et historique – dont il fait partie, non seulement perd son temps, mais également compromet sa propre santé mentale : il développe lui-même une disposition pathologique qui ne peut aboutir qu'à la folie ; il y a en tout cas trop à faire *dans le monde* et *dans l'histoire* pour qu'on se permette encore d'intéresser la raison à l'impossible et à l'inutile connaissance des *choses* qui seraient *hors du monde*, à des « événements » qui auraient lieu hors du temps et de l'espace :

Il est possible de penser maints objets suprasensibles alors que la raison ne ressent cependant aucun besoin de s'élargir jusque-là [...]. La raison trouve suffisamment à s'employer avec les

²⁹ *Id., op. cit., Esthétique transcendantale*, §1, p. 53.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

causes qui sont dans le monde et se révèlent aux sens [...] pour éprouver de surcroît la nécessité d'une influence de purs esprits de la nature, venant à son secours ; les admettre porterait au contraire préjudice à son usage. Car, puisque nous ne savons rien sur les lois en vertu desquelles ces êtres pourraient agir mais que nous en savons plus ou du moins pouvons espérer en apprendre encore beaucoup, à savoir les objets des sens, l'usage de la raison serait altéré par une telle supposition. Ce n'est donc pas un besoin, ce serait plutôt une pure présomption qui ne débouche sur rien d'autre que les rêveries de se lancer dans une telle recherche ou de jouer avec des chimères de cette sorte³³.

Dans les *Rêves d'un visionnaire*³⁴, Kant parle de Schwedenberg, qui prétend avoir « maintes fois causé après leur mort avec tous ses amis³⁵ », comme « du pire des exaltés³⁶ ». Le propre des fantastes est qu'ils ne se soucient pas ou guère de l'expérience sensible ou historique, ou qu'ils y voient la manifestation de l'action des esprits :

L'empire des ombres est le paradis des fantastes. Ils y trouvent une terre sans limite où ils peuvent s'établir à leur convenance. Les vapeurs hypocondriaques, les contes de nourrices et les miracles des couvents ne les laissent pas manquer de matériaux pour bâtir³⁷.

Or l'expérience, comme le dit Kant, est d'une richesse inépuisable ; cela revient à dire que c'est capituler devant des tâches utiles que d'employer la raison à une entreprise aussi insensée que celle de la connaissance des « choses » dont l'existence ne peut être prouvée :

L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient (hervorbringt) en élaborant la matière brute des sensations. C'est précisément ce qui fait d'elle l'enseignement premier et tellement inépuisable en instructions nouvelles dans son développement que, dans toute la chaîne des âges, les générations futures ne manqueront jamais de connaissances nouvelles à acquérir sur ce terrain³⁸.

Ce que Kant dit de l'expérience sensible, à savoir qu'elle est d'une richesse inépuisable, est vrai de l'expérience historique. C'est dans l'histoire que se trouve l'expérience avec laquelle *commence* la connaissance philosophique ; même un livre éminemment spéculatif et foncièrement conceptuel comme la *Critique de la raison pure* laisse transparaître l'expérience historique qui le

³³ Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, précédé de la *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* et suivi de *Vers la paix perpétuelle*, présentation de Françoise Proust, traduction Jean-François Poirier et de Françoise Proust, GF Flammarion, Paris, 1991, p. 60.

³⁴ Kant, *Rêves d'un visionnaire*, traduction et présentation par Francis Courtès, seconde édition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1977.

³⁵ *Id.*, *op. cit.*, II, p. 107.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁷ *Op. cit.* , Avertissement, p. 48.

³⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction de la 1^{ère} édition, p. 31.

nourrit : un lecteur averti peut le rattacher à l'actualité scientifique de l'époque³⁹; le projet critique de l'auteur, qui est l'évaluation du pouvoir humain de connaître, l'examen de la question de savoir jusqu'où l'homme peut connaître et au-delà de quelle limite il n'a pas le droit de prétendre connaître, sauf à faire preuve de charlatanisme ou de folie, est propre à « un siècle qui ne veut pas se laisser berner plus longtemps par une apparence de savoir⁴⁰ », qui en a marre de l'état de tutelle entretenu par l'Église et le pouvoir royal traditionnel, qui dénonce comme illégitimes les prétentions épistémologiques de la Métaphysique : faire des idées transcendantales de l'âme et de Dieu, qui ne renvoient à *rien*, des *objets* d'une connaissance scientifique.

Un livre de philosophie – un vrai, celui qui peut faire l'objet d'un mémoire ou d'une thèse-, est donc nécessairement un produit singulier : il est l'œuvre d'un penseur et d'une *intuition* au sens kantien du terme ; c'est-à-dire qu'il exprime la réaction de la pensée d'une personne à des *stimuli historiques*. Un philosophe consacre par exemple des livres à la gouvernance et à la morale parce qu'il vit dans un contexte qui souffre d'un déficit de gouvernance et où la morale est devenue problématique : avec Kant, on dira que son *esprit* a été *frappé*, éveillé et *mis en action* par le *phénomène historique* de la mal-gouvernance et de l'immoralité⁴¹; les règles qu'il élabore, les principes qu'il systématise sont précisément ce qui fait défaut à la réalité historique dont il a l'expérience. La philosophie, comme l'a montré Hegel, est donc bel et bien une activité crépusculaire, étant accordé que toute réalité historique a toujours un côté crépusculaire :

Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment le monde doit être, la philosophie vient, en tout cas, toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle n'apparaît qu'à l'époque où la réalité a achevé le processus de sa formation et s'est accomplie. Ce que nous enseigne le concept, l'histoire le montre avec la même nécessité : il faut attendre que la

³⁹ Bachelard note par exemple que « c'est l'astronomie newtonienne qui a donné sa rigueur à la doctrine des catégories kantienne, son absolu aux formes *a priori* d'espace et de temps » (*Le nouvel esprit scientifique*, 14^e édition, PUF, Paris, chap. V, p. 104).

⁴⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la 1^{ère} édition, pp. 6-7.

⁴¹ Ce n'est pas un hasard historique si, au Cameroun, à un moment donné, tant de livres de philosophie ont été consacrés à la problématique de la gouvernance et de la moralité ; la liste ci-dessous citée n'est pas exhaustive : Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, L'Harmattan, Paris, janvier 2008 ; *Corruption et pauvreté*, L'Harmattan, Paris, novembre 2007 ; *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté. Interpellations éthiques et propositions politiques*, L'Harmattan, Paris, janvier 2009 ; Hubert Mono-Ndjana, *Beauté et vertu du savoir. Esquisse d'une épistémétique*, Éditions du Carrefour, Yaoundé, 1999 ; *Les chansons de Sodome et Gomorrhe. Analyse pour l'éthique*, Éditions du Carrefour, Yaoundé, 1998 ; Ebenezer Njoh-Mouellé, *Discours sur la vie quotidienne*, Éditions Afrédit, Langres-Saints-Gréosmes, mars 2007 ; Joseph Ndzomo-Molé, *La Soif des Grands ou Le riche et les chiens errants*, tragi-comédie en cinq actes, Éditions Masseur, France, 2010 ; *Autopsie de la ploutomanie et de l'esprit de jouissance. Essai sur la mentalité digesto-festive*, L'Harmattan, Paris, décembre 2013.

réalité ait atteint sa maturité pour que l'idéal apparaisse en face du réel, saisisse le monde dans sa substance et le reconstruise sous la forme d'un empire intellectuel. Lorsque la philosophie peint son gris sur le gris, une forme de la vie a vieilli et ne se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître. La chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit⁴².

II. LA FECONDITE HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Ce que disent Marx et Engels à propos des idées, même des idées philosophiques, est donc vrai : « Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome⁴³ ». Autrement dit, quoiqu'elles aient une vocation universelle, les idées philosophiques sont produites dans un contexte particulier : pourquoi ne sont-elles pas cependant forcément vouées à perdre leur valeur avec le temps ? d'où vient-il, par exemple, que, vingt-cinq siècles après leurs auteurs, les pensées des philosophes de la Grèce antique, comme celles de Platon ou d'Aristote, restent toujours intéressantes même pour un Africain du XXI^e siècle ? C'est à se demander en quoi la philosophie peut être considérée comme la créancière de l'histoire.

Le philosophe qui pense, quel que soit le niveau d'abstraction de sa pensée, on l'a déjà dit, ne le fait pas *ex nihilo* à partir d'un milieu universel, mais à partir d'un milieu particulier, d'une culture particulière qui lui fournit ses intuitions. S'il était possible de penser à partir d'un lieu universel, comme quelqu'un qui ne serait de nulle part et d'aucun temps, on produirait des idées qui n'auraient aucune validité dans le temps et dans l'espace, qui seraient inapplicables partout et en tout temps ; elles n'intéresseraient personne, ne s'adressant à personne, n'étant inspirées d'aucune situation dans laquelle celui qui les lirait se reconnaîtrait : on se demanderait *de quoi* il parle, *à qui* il parle, et *pourquoi* il en parle ; ce serait comme de prendre connaissance d'un délire. Un livre qu'on écrirait sur la corruption comme on se livre à un jeu par pur plaisir, d'une manière telle que le lecteur ne sache pas *pourquoi* il s'y agit de corruption plutôt que d'autre chose, serait ennuyeux, à la limite illisible ; il serait absurde d'écrire sur *l'idée de corruption* à la manière des néoparnassiens nègres qui écrivaient des romans avec pour dessein de ne pas faire deviner au lecteur la race et la condition sociale d'origine de l'auteur, c'est-à-dire comme si l'esprit dont on est pourvu n'avait pas été, à partir de *quelque* part et à un moment donné, marqué par le

⁴² Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, avec la collaboration de Jean-Paul Frick, seconde édition revue et augmentée, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982, préface, pp. 58-59.

⁴³ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, in *Œuvres choisies*, Tome I, Les Éditions du progrès, Moscou, 1978, p. 21.

phénomène social de la corruption, comme si l'idée d'écrire un tel ouvrage avait germé de l'esprit par un phénomène d'auto-ensemencement intellectuel, par une sorte de *parthénogenèse de l'esprit*.

De celui dont la perception ne va pas encore plus loin que le particulier, on ne peut pourtant pas encore dire qu'il pense, qu'il « philosophe » : il *subit* le particulier plutôt qu'il ne le *pense*. Penser le particulier, c'est s'en détacher et le prendre pour objet de réflexion. Par la réflexion, le penseur envisage l'universel par-delà le particulier, il conçoit un modèle qui a une fonction heuristique, et cette idée régulatrice, il la propose comme le modèle dont le particulier doit s'inspirer pour lui être aussi semblable que possible. C'est le sens de l'allégorie platonicienne de la caverne : la pensée est une activité théorique à vocation pratique ; comme faculté, on peut, avec Kant, la décomposer en trois « pouvoirs » qui représentent autant de tâches intellectuelles que le penseur doit accomplir :

Quand il s'agit de diviser [...] notre pouvoir (supérieur) **de connaître a priori par concepts**, [...] la représentation systématique du pouvoir de penser prend la forme d'une tripartition : la division distingue, premièrement, le pouvoir de connaître l'universel (les règles), **l'entendement** ; deuxièmement le pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel, **la faculté de juger** ; et, troisièmement, le pouvoir de déterminer le particulier par l'universel, c'est-à-dire **la raison**⁴⁴.

L'acte de penser est comme mutilé si celui qui s'y livre en escamote ou en néglige l'une des trois exigences, s'il ne fait pas usage de tous ces trois *pouvoirs* : sans la *connaissance de l'universel*, on ne peut *subsumer le particulier sous l'universel*, et on ne peut *déterminer le particulier par l'universel* qu'à la condition d'avoir au préalable subsumé le particulier sous l'universel ; l'entendement, la faculté de juger et la raison sont donc trois instances, trois « chambres » d'un même « pouvoir », la *faculté de penser*. La différence entre le penseur et l'homme vulgaire est que celui-ci ne sort jamais mentalement du contexte particulier où il évolue ; il s'y complaît et s'y est tellement familiarisé qu'il a tendance à l'absolutiser : le prisonnier de la Caverne, qui est né enchaîné dans la Caverne dont il n'est jamais sorti même par la pensée, ne sait ni qu'il est dans la Caverne, ni qu'il est prisonnier, ni qu'il est enchaîné, ni qu'il est tout cela depuis sa naissance : « ailleurs » et *mieux qu'ici*, c'est-à-dire l'universel, est une représentation dont il est encore incapable ; il ne saurait donc *déterminer le particulier par l'universel*, ne s'étant jamais efforcé ni à la *connaissance de l'universel*, ni à plus forte raison à la *subsomption du particulier sous l'universel*.

⁴⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, première Introduction, II, p. 93.

Les idées d'un Platon et d'un Aristote ne sont pas d'une actualité désuète, elles nous interpellent jusqu'à aujourd'hui parce qu'ils ont pensé au sens strict du terme ; ils ont fait appel aux ressources de chacun des trois « pouvoirs » que sont l'entendement, la faculté de juger et la raison : ils se sont livrés, non à un travail de description des situations gouvernementales ou morales particulières dont ils avaient l'expérience, mais à un travail de pensée au sens où Hegel note que « la philosophie est essentiellement dans l'élément de l'universalité qui inclut en soi le particulier⁴⁵ ». Pourquoi en effet nous reconnaissons-nous par exemple dans les pensées de Platon ? C'est que les tendances et les désirs qu'il étudie avec minutie et art sont inscrites dans l'âme humaine ; ils varient de formes et d'expressions suivant les contextes particuliers où évoluent ceux qu'ils animent. La question examinée par Platon est celle de savoir comment les contrôler, les diriger. Ce que Platon préconise, c'est justement ce que Kant appellera *connaissance de l'universel*, c'est-à-dire la représentation rationnelle de la fin envisagée et des moyens qui s'imposent : la fin, c'est le type d'homme qu'il convient de développer, et les moyens renvoient à la représentation des réformes politiques et éducatives par lesquelles il est nécessaire de passer. Le but, qui est la *détermination du particulier par l'universel*, est atteint si l'on a procédé correctement à la *subsomption du particulier sous l'universel*. Ainsi, dit Platon, une tendance prospère si les conditions politiques ou constitutionnelles de son épanouissement sont réunies ; cela signifie que si l'on veut encourager le développement de certaines tendances, en combattre ou en limiter d'autres, créer un *type idéal*, il faut procéder opportunément aux réformes constitutionnelles qui conviennent ; la réforme des mentalités s'opère en fonction de la manière dont les lois sont appliquées, ce qui suppose d'ailleurs aussi qu'on peut parfaitement envisager le scénario d'une *politique délibérée de perversion des mentalités*⁴⁶ ; aux tendances dominantes des mentalités dans un pays, on peut déduire la nature des lois qui y sont en vigueur, la manière dont elles y sont appliquées : le développement du type *feyman*⁴⁷, la tendance mégalomane à la construction des châteaux, et la propension à ce qu'il convient d'appeler *nomismalâtrie*, c'est-à-dire l'idolâtrie de l'argent, autorisent à dire que nous vivons nous-mêmes, ou que nous sommes tombés sans le savoir, dans la « timocratie ou timarchie », néologismes par lesquels Platon désigne « le gouvernement de l'honneur⁴⁸ » :

De tels hommes seront avides de richesses [...] ; ils adoreront farouchement, dans l'ombre, l'or et l'argent, car ils auront des magasins et des trésors particuliers, où ils tiendront leurs

⁴⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, traduction par Jean Hyppolite, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1977, Tome I, préface, p. 5.

richesses cachées, et aussi des habitations entourées de murs, véritables nids privés, dans lesquelles ils dépenseront largement pour les femmes et pour qui bon leur semblera⁴⁹.

Bien que le contexte particulier dans lequel il a eu ses intuitions soit éloigné du nôtre de vingt-cinq siècles, Platon nous parle pourtant comme un contemporain clairvoyant ; ses pensées sont *historiquement du passé*, mais elles ne sont pas *philosophiquement dépassées*. On comprend que Raymond Aron ait parlé de *l'homogénéité du passé et de l'avenir*⁵⁰ : l'actualité est elle-même historique et le philosophe qui pense l'actualité ne réfléchit pas uniquement pour ses contemporains, mais aussi pour les générations futures.

⁴⁶ Les lois sont prises ici au sens strict où l'entend Rousseau (*Du contrat social ou Principes du droit politique*, suivi du *Discours sur les sciences et les arts* et du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, présentation de Henri Guillemin, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, Livre II, chap. VI). Rousseau définit les lois comme « des actes de la volonté générale » (p. 98), ou encore « des registres de nos volontés » (p. 99). La perversion des mentalités par les lois est donc, *stricto sensu*, un scénario logiquement absurde, puisque le peuple ne peut pas se prescrire des lois suicidaires, des lois qui l'empêchent de *subsister*, qui font obstacle à sa *souveraineté*, c'est-à-dire à l'exercice de la volonté générale. En effet, dit Rousseau (*Ibid.*, pp. 98-99), « il ne faut plus se demander [...] si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même », car, dit-il encore, « toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi » (*op. cit.*, Livre II, chap. XV, p. 166). C'est donc à dire que les *registres* ou les *actes* de la *volonté particulière* de *l'homme fort* d'un régime ne sont point des lois. Ils peuvent cependant, sous l'étiquette usurpée de *lois*, produire des effets pervers, provoquer la perversion des mentalités, comme, en Corse, la tradition légale de la vengeance, la *vendetta* ; c'était là, dit Rousseau (*Projet de constitution pour la Corse*, in *Œuvres politiques de Rousseau*, édition, introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie par Gérard Mairet, Le Livre de poche, Classiques de philosophie, Paris, 1992), « un artifice de leurs maîtres pour les rendre faibles et dépendants » (p. 384). Plutôt que de réprimer le meurtre, les Génois en effet firent de la vengeance un droit que l'on pouvait acquérir moyennant paiement d'une taxe officielle ; et, comme on peut le lire dans *Colomba* de Mérimée, celui qui ne vengeait pas dans le sang le meurtre dont un des siens avait été la victime devenait la risée de la région : « Qui pourrait n'être pas saisi d'horreur contre un Gouvernement barbare qui, pour voir ces infortunés s'entr'égorger les uns les autres, n'épargnait aucun soin pour les y exciter ? Le meurtre n'était pas puni ; que dis-je, il était récompensé ; le prix du sang était l'un des revenus de la République ; il fallut que les malheureux Corses, pour éviter une destruction totale, achetassent la grâce d'être désarmés » (*Ibid.*, p. 379).

⁴⁷ *Feyman*, à partir duquel est formé *feymania*, est un cameronisme désignant l'escroc professionnel et mégalomane qui s'enrichit aux dépens de l'État, et qui n'a pour ressource que son intelligence de fourbe, à la manière du Scapin de Molière dans *Les fourberies de Scapin*, à ceci près que Scapin, lui, avait mis son industrie de fourbe au service d'une bonne cause : escroquer un père avare et tyran pour sauver l'amour légitime d'un fils en danger de perdre l'élue de son cœur.

⁴⁸ Platon, *La République*, introduction, traduction et notes par Robert Bacou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, Livre VIII, 545a-546b, p. 305.

⁴⁹ *Ibid.*, 547c-548c, p. 307.

Ces idées dont la validité résiste à l'histoire peuvent-elles cependant influencer sur l'histoire ? L'avenir, qui est contenu dans le présent de la même manière que celui-ci l'était dans le passé, c'est-à-dire d'une manière indéterminée, objet de jugements problématiques et non assertoriques ou apodictiques, peut-il être débiteur de la philosophie ? On peut répondre à cette question à partir de l'exemple représentatif de Descartes, le penseur de la pensée. Avec lui, il s'est opéré une véritable révolution copernicienne : en réhabilitant la pensée et, avec elle, l'homme, Descartes a intellectuellement rendu possible le Siècle des Lumières encore appelé *Siècle de la Raison*. Que se serait-il passé s'il n'avait pas intellectuellement procédé à la restauration de l'homme dans son droit de penser, s'il n'avait pas convaincu que penser est non seulement un droit mais aussi un devoir ? C'est Descartes, pour emprunter à la terminologie de Kant, qui a fait triompher cette idée que l'homme n'est rien s'il n'ose pas *se servir de son entendement sans l'aide d'autrui*, qu'il est honteux de s'accommoder de la condition de *mineur* ou de *l'état de tutelle*⁵¹. En définissant de nouveau l'homme par la pensée, c'est-à-dire par *la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux* plutôt que par la foi⁵², en opérant de manière décisive ce retour au *cogito*, Descartes a jeté la principale base de la modernité dans laquelle l'Afrique tarde à entrer ; avec Descartes, il apparaît que c'est la connaissance rationnelle plutôt que la foi qui sauve, que l'homme ne peut pas se sauver en faisant confiance à des artifices comme les sortilèges et les

⁵⁰ Raymond Aron, « La notion du sens de l'histoire », in *Dimensions de la conscience historique*, p. 38.

⁵¹ Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, p. 43 : « *Les Lumières, c'est la sortie de l'homme de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable*. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans l'aide d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance dans la résolution de s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières ».

⁵² Descartes, *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations métaphysiques*, présentation et annotations par François Misrachi, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, IV, p. 62 : « Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la prendre, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. » Il dit encore : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle » (*Ibid.*). Ces déclarations, de toute évidence, ne pouvaient pas être rassurantes pour l'Église qui eût sans doute accordé sa sainte approbation aux propositions du genre : *je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou nature n'est que de croire*, ou encore : *et remarquant cette vérité : je crois, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la prendre, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais*. D'où l'interprétation dont la pensée de Descartes est ici l'objet : le *cogito, ergo sum* est la réplique polémique implicite du *credo, ergo sum*.

prières, en tablant sur les miracles, que si Dieu existe, il a donné à l'homme, une fois pour toutes, un seul moyen de se sauver : la pensée. La consécration de la pensée, et donc de l'homme, se produira avec les Lumières dont les Occidentaux parlent aujourd'hui avec une fierté justifiée : si la révolution de la pensée ne s'était pas accomplie, ni la révolution américaine, ni la révolution française, ni la révolution industrielle n'auraient eu lieu.

La philosophie peut donc, par ses idées, déterminer l'avenir ; l'exemple du cartésianisme montre qu'elle le doit ; mais, logiquement, elle peut aussi exercer sur l'avenir une influence néfaste, car qui peut faire le meilleur est également capable du pire ; il est possible de faire triompher de mauvaises causes, de provoquer des effets pervers ou d'inertie, en tout cas de retarder le progrès en mettant en circulation de mauvaises idées, par exemple la misologie et la superstition. Faut-il donc appeler « philosophies » les doctrines qui, classées au plan académique dans le genre « philosophie », répandent la superstition et la misologie, c'est-à-dire la croyance aux miracles et la haine de la raison que certains déguisent sous le titre noble de « raison plurielle », avec des « raisons » tellement différentes qu'on se demande à quel dénominateur commun elles doivent d'être désignées par le même terme ? La psychologie transcendantale d'un Meinrad Hebiga par exemple⁵³, dont le défaut est certes d'être moins démonstrative que celle qui est réfutée dans la *Critique de la raison pure*, professe des croyances superstitieuses si courantes, qu'on peut se demander ce qu'elle a de proprement philosophique dans la mesure où elle réhabilite l'opinion, donc la connaissance par oui-dire, *sur tous les plans* ; cette « philosophie », puisqu'il faut ainsi se résigner à l'appeler en raison du statut professionnel de son auteur, repose sur le principe sophistique d'une conception « triadique » du composé humain, sur la croyance aux « phénomènes paranormaux », et sur l'*idée transcendantale* d'un « moi paranormal », l'équivalent transcendantal de « l'âme » comme *substance* dans la psychologie rationnelle d'inspiration wolffienne qui, elle, avait l'atout philosophique d'emprunter à la rigueur des mathématiques. En fait, il apparaît qu'on a affaire ici en réalité à la doctrine – saupoudrée d'une érudition dont la culture philosophique est l'un des ingrédients – d'un soi-disant « exorciste » à la recherche de *clients* à « délivrer » du *Diable* et à protéger de la « sorcellerie » : la superstition y est caressée dans le *sens du poil* ; et le lecteur crédule, impressionné par des artifices sophistiques comme le latin et des équations mathématiques et physiques placées en appendice dans le livre et qui n'ont rien à voir avec le corpus du texte, en est littéralement fasciné, hors d'état de *révoquer en doute* ce qu'il a *reçu en sa créance* depuis son enfance sur la « sorcellerie ». Le « maître » ne se doutait pas lui-même des effets pervers de sa doctrine sur ses « disciples » : tel d'entre eux, gagné à la

⁵³ Meinrad Hebiga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 1988.

croissance superstitieuse, professée de bonne guerre d'« exorciste », d'après laquelle l'homosexualité est une pratique démoniaque par laquelle un « sorcier » *vide* son innocent partenaire des « chances » dont il est doté et se les approprie, s'est mis à se livrer avec ses étudiants à une homosexualité rituelle, convaincu qu'il augmentait ainsi le capital de ses « chances » de gravir les échelons de la société ; tel autre, qui prêche qu'il faut être initié dans un cercle ésotérique pour devenir un grand esprit, néglige cet élément, important pour son « maître », que, d'après ce dernier, les cercles ésotériques, appelés « sectes », sont des *églises du Diable*, ce qui contribue évidemment à diaboliser quiconque y appartient ou est soupçonné d'y appartenir. Cette doctrine, dont l'auteur est « prêtre-exorciste » et « philosophe », apporte une caution importante à des pratiques rétrogrades comme les procès en sorcellerie. Les admirateurs de cette psychologie transcendantale ne se rendent pas compte de ses contradictions et lacunes, des sophismes et paralogismes de la doctrine du père Hebga : afin de ne pas avoir à « multiplier en vain sans nécessité » les substances⁵⁴, il décrète que, *pour l'Africain*, le composé humain a trois instances, alors que, d'après ses propres enquêtes, dans beaucoup de cultures africaines, on retrouve des conceptions faisant état de quatre, cinq ou six instances⁵⁵ : en fait, il en choisit *trois* parce que ce chiffre est canonique chez les Catholiques. Le père Hebga ne dit d'ailleurs pas si les conceptions « africaines » de plus de trois instances sont fausses, ni si la conception du « composé humain » est une simple question de culture. Il passe au contraire subrepticement des résultats discutables d'une *enquête ethnographique* à une *profession de foi métaphysique* ; c'est lui qui, pour les besoins de sa cause métaphysique, introduit subrepticement *sa conception* du « composé humain » dans « la culture africaine » : c'est ce procédé typiquement ethnophilosophique que Marcien Towa a appelé « la rétrojection⁵⁶ ».

C'est le rationalisme en tout cas qui a fait progresser l'humanité – le rationalisme de type cartésien et kantien ; et, comme le montre Raymond Aron, on imagine mal le monde actuel s'il n'avait pas été marqué par la rigueur et les idées fécondes des penseurs tels que Kant :

On ne se demande pas si quelque chose aurait changé au cas où Kant n'aurait pas existé ou serait mort avant cinquante ans : la **Critique de la raison pure** n'aurait pas été écrite et ce manque est, en soi, quelque chose. La question : finalement les choses ne seraient-elles pas revenues au même ? peut, en théorie, être posée. Mais elle n'intéresse guère car, en l'absence

⁵⁴ *Id., op. cit.*, p. 130.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Éditions CLE, troisième édition, 1981, Yaoundé, p. 32.

de la **Critique de la raison pure**, peut-on concevoir les idées qui sont aujourd'hui partie intégrante de notre univers⁵⁷ ?

III. PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Parce que la philosophie est historiquement féconde, il y a donc intérêt à en étudier l'histoire : elle recèle des idées qui ont fait leur preuve. S'agit-il cependant d'aller chercher ces idées dans les textes où ils se trouvent pour s'en servir comme d'autant de modèles de pensées à appliquer ? L'histoire, de manière générale, et l'histoire de la philosophie en particulier, fascine à cause des modèles prestigieux dont on y prend connaissance ; et cette *fascination historique* est un *obstacle épistémologique* au sens où l'entend Gaston Bachelard, c'est-à-dire un facteur interne qui bloque le bon fonctionnement de la pensée en quête de connaissance⁵⁸ : auprès de quel penseur prestigieux irait-on d'ailleurs de préférence s'approvisionner en ces idées dont on n'aurait plus qu'à se servir ? Celui qui a une parfaite maîtrise des idées d'un grand penseur ne fait preuve, comme l'a dit Kant, que d'une « connaissance historique complète⁵⁹ » de la philosophie de cet auteur ; ces idées qu'il a *bien apprises*, quoique étant objectivement rationnelles, autrement dit rationnelles en elles-mêmes, sont cependant d'origine endogène dans celui qui les possède de la sorte ; elles sont *subjectivement* historiques et non *subjectivement* rationnelles : ce ne sont pas *ses pensées*, parce que la connaissance dont on peut le créditer « n'est pas sortie chez lui de la raison⁶⁰ » ; il n'en est que le dépositaire.

C'est ce qui a amené Kant à distinguer entre le *concept scolastique* de philosophie et le *concept cosmique* de philosophie, et qui nous autorise, dans son sillage, à parler de *scolastophilosophie* et de *cosmophilosophie*, de *scolastophilosophes* et de *cosmophilosophes*. *Scolastophilosophie* et *cosmophilosophie* sont des néologismes de notre cru, inspirés de la distinction kantienne ci-dessus expliquée ; c'est l'*école* par rapport au *monde* en somme : la *scolastophilosophie* désigne la pratique scolaire de la philosophie, friande et maniaque des références prestigieuses qui apparaissent alors comme l'essentiel par rapport aux idées personnelles ; dans la *cosmophilosophie* au contraire, les idées personnelles sont l'essentiel et les

⁵⁷ Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », in *Dimensions de la conscience historique*, p. 130.

⁵⁸ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Librairie philosophique J. Vrin, seizième tirage, Paris, 1999, p. 13 : « [...] c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous décélérons des causes d'inertie que nous appellerons obstacles épistémologiques ».

⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, II, Architectonique de la raison pure, p. 560.

⁶⁰ *Ibid.*

références l'accessoire – c'est la philosophie comme elle est pratiquée par les philosophes originaux tels que Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Kant ou Hegel, les *cosmophilosophes*. S'il pouvait y avoir un panthéon des philosophes, c'est ceux-là qui en seraient les pensionnaires ; les portes d'une telle institution seraient fermées à ceux qui ne sauraient faire que « l'histoire de la philosophie », à ceux qui ne s'occuperaient de philosophie qu'à l'occasion de l'étude des textes philosophiques écrits par d'autres qui, eux, se donnent la peine d'élaborer et de produire des idées. Les uns, on le voit, ne sont que les *agents-relayeurs* des idées dont les autres sont les *producteurs* ; c'est la différence entre le *chevalier* et l'*écuyer*. Kant a dénoncé, agacé, les airs de supériorité intellectuelle que se donnent par rapport aux *producteurs d'idées* ceux dont les capacités philosophiques se limitent à « l'histoire de la philosophie », et dont la mauvaise foi ou la naïveté est telle qu'ils ne s'aperçoivent même pas de leur propre dépendance unilatérale vis-à-vis de ceux à qui ils doivent l'occasion d'un travail intellectuel :

Il est des savants qui font de l'histoire (tant ancienne que moderne) leur propre philosophie : ce n'est pas pour eux que les présents *Prolégomènes* ont été écrits. Il faut qu'ils attendent que ceux qui travaillent à puiser aux sources de la raison elle-même aient terminé leur tâche, et alors leur tour viendra d'instruire le monde de ce qui s'est fait⁶¹.

C'est en ce sens que Kant a pu dire : on ne peut jamais apprendre « la philosophie (si ce n'est historiquement) ; quant à ce qui concerne la raison, on ne peut, tout au plus, apprendre qu'à philosopher⁶² ». Il n'a pas dit que *la philosophie ne peut être apprise d'aucune manière* : elle ne peut, a-t-il dit, être apprise qu'*historiquement*. Quelle connaissance résulte cependant de cet apprentissage historique de la philosophie ? Avec Kant, il apparaît que l'apprentissage historique de la philosophie ne peut pas, tel quel, comme miraculeusement, produire une connaissance philosophique dans la pensée de celui qui s'y adonne : il ne peut en résulter qu'une connaissance historique, c'est-à-dire de l'érudition philosophique ; sans autre forme d'exercice, l'apprentissage historique de la philosophie enrichit la mémoire plutôt qu'elle ne développe la raison.

⁶¹ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par Louis Guillermit, Introduction de Jules Vuillemin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 13.

⁶² *Id.*, *Critique de la raison pure*, II, Architectonique de la raison pure, p. 561. Entre « on ne peut [...] apprendre qu'à philosopher » et « on ne peut qu'apprendre à philosopher », certains ont cru et dit qu'il y avait un conflit de traductions ; il s'agit en réalité de deux passages et de deux paragraphes différents dans la même page : « Jusqu'ici on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle, qui la possède et à quoi peut-on la connaître ? On ne peut qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans l'application de ses principes généraux à certaines tentatives qui se présentent, mais toujours avec la réserve du droit qu'a la raison de rechercher ces principes eux-mêmes à leurs sources, et de les confirmer ou de les rejeter » (*Loc. cit.*).

D'après ce qui est contenu dans cette page trop célèbre de la *Critique de la raison pure* pour ne pas avoir donné lieu à des interprétations superficielles ou erronées, l'apprentissage historique de la philosophie, c'est-à-dire la fréquentation des textes philosophiques, est, parmi d'autres, une occasion d'*apprendre à philosopher* : par le biais de l'apprentissage historique, on peut *apprendre à philosopher* ; il s'agit, dans un contexte scolaire, de lire les philosophes en pensant avec eux, ou alors, si on n'est pas dans un contexte scolaire, autrement dit si on s'intéresse à la philosophie sans en avoir eu une formation académique, il est de toute manière nécessaire de lire les philosophes et de les étudier. Kant recommande implicitement un apprentissage historique raisonné de la philosophie : avec les textes philosophiques, on peut *exercer le talent de la raison* au sens sportif du terme, *entraîner* la raison à procéder à *l'application de ses principes généraux*, lui donner, à force d'exercices, des habitudes critiques.

C'est de ce *talent de la raison* que font preuve les philosophes : *apprendre à philosopher*, c'est s'exercer à emprunter la voie du concept ; c'est en ce sens que Hegel, contre la philosophie de l'intuition, du sentiment intérieur et du savoir immédiat qui n'a pas besoin de preuve, a préconisé la scientificité de la philosophie :

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science – ce but atteint elle pourra déposer son nom d'amour du savoir pour être savoir effectivement réel – c'est là le but que je me suis proposé. [...]

La vraie figure de la vérité est donc posée dans cette scientificité – ce qui revient à dire que dans le **concept** seul la vérité trouve l'élément de son existence. [...] Si précisément le vrai existe dans ce qui, ou plutôt comme ce qui est nommé tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, être [...], alors de ce point de vue, c'est plutôt le contraire de la forme conceptuelle qui est requis pour la présentation de la philosophie. L'absolu ne doit pas être conçu, mais seulement senti et intuitionné ; non son concept, mais son sentiment et son intuition doivent avoir la parole et être exprimés⁶³.

Hegel, critique de l'ethnophilosophie avant la lettre⁶⁴, a raison de rappeler que la profondeur philosophique n'est pas le fait de la révélation, mais le fruit du travail, qu'elle n'est pas une performance spontanée, et que la philosophie n'est pas quelque chose à quoi on peut se livrer sans qu'on le sache, une activité qu'on peut pratiquer sans apprentissage ni exercices : il n'y a pas

⁶³ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I, préface, pp. 8-9. Il dit encore : « Les pensées vraies et la pénétration scientifique peuvent seulement se gagner par le travail du concept. Le concept seul peut produire l'universalité du savoir » (*Ibid.*, p. 60) ; ou encore : « Je pense [...] que tout ce qu'il y a de bon dans la philosophie de notre temps pose sa propre valeur dans la scientificité, et que [...] c'est seulement par sa scientificité que ce qu'il y a de bon se met en valeur » (*Ibid.*, p. 61).

plus de *philosophie spontanée* que de mathématique ou de physique spontanées, on n'est pas plus spontanément philosophe qu'on est spontanément technicien ou artiste. C'est donc un argument spécieux que celui qui consiste à dire que tout le monde peut apprécier la philosophie parce que *la raison est la chose du monde la mieux partagée*, sinon cela serait aussi vrai de toutes les sciences, de tous les arts et de toutes les techniques, puisque la raison n'y intervient pas moins qu'en philosophie :

De ce côté, il paraît particulièrement nécessaire de faire de nouveau de la philosophie une affaire sérieuse. Pour toutes les sciences, les arts, les talents, les techniques, prévaut la conviction qu'on ne les possède pas sans se donner de la peine et sans faire l'effort de les apprendre et de les pratiquer. Si quiconque, ayant des yeux et des doigts, à qui on fournit du cuir et des instruments, n'est pas pour cela en mesure de faire des souliers, de nos jours domine le préjugé selon lequel chacun sait immédiatement philosopher et apprécier la philosophie puisqu'il possède l'unité de mesure dans sa raison naturelle – comme si chacun ne possédait pas aussi dans son pied la mesure d'un soulier⁶⁵.

CONCLUSION

La question examinée était celle de savoir si l'activité philosophique peut influencer l'histoire au sens où celle-ci désigne, non pas la science du passé humain, mais l'objet de connaissance de cette science, le devenir humain.

Il a été, dans un premier temps, question de la *dépendance historique* de la philosophie : là où elle s'est développée, la philosophie apparaît, parmi d'autres éléments culturels, comme un trait de la singularité historique de la période concernée, et elle suscite à ce titre la curiosité de l'historien. Il y a *dépendance historique de la philosophie* parce que la réflexion philosophique est elle-même une des manières par lesquelles la pensée réagit à une expérience historique

⁶⁴ L'ethnophilosophie, vis-à-vis de la culture africaine traditionnelle, s'inscrit dans la logique de la réhabilitation-à-tout-prix, elle procède de la fascination naïve de l'histoire africaine. Fabien Eboussi-Boulaga écrit à propos de l'ethnophilosophie (*La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris, 1977, p. 7) : « Celle-ci se présente comme une plaidoirie ou une apologétique; son arme est la rhétorique qui vise à la vraisemblance. » C'est que l'ethnophilosophie repose sur le présupposé d'une philosophie implicite, ou, comme le dit Paulin J. Hountondji, sur l'hypothèse d'une « vision du monde collective » improprement appelée « philosophie » (*Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, François Maspero, Paris, 1977, I, p. 33, note de l'auteur). Hountondji définit encore l'ethnophilosophie : « recherche qui repose, en tout ou partie, sur l'hypothèse d'une telle vision du monde, essai de reconstitution d'une "philosophie" collective supposée » (*Ibid.*).

⁶⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, préface, pp. 57-58.

déterminée : elle y réagit par le travail du concept, au sens où Kant définit la philosophie comme « la connaissance rationnelle par concepts⁶⁶ ».

Pourtant, quoiqu'elles aient pour origine une expérience historique particulière, les idées philosophiques ont une vocation universelle ; et leur valeur ne se limite pas au temps et à l'espace qui les a générées : le dialogue philosophique avec les penseurs du passé reste toujours possible, les idées qu'ils ont élaborées jadis ou naguère sont susceptibles d'être réactualisées parce que les tendances humaines qu'ils ont étudiées restent les mêmes par-delà le temps. Si la thèse de la *fécondité historique de la philosophie* a donc été défendue, c'est sur la base de ce constat que ces idées ont fait leur preuve historique, ainsi qu'en attestent l'exemple des philosophes grecs du Siècle de Périclès, ou l'exemple des penseurs européens au début des temps modernes, avec la « révolution copernicienne », opérée par Descartes, qui a abouti au Siècle des Lumières. En ce sens, la philosophie est l'une des créancières de l'histoire, et sa pratique mérite d'être encouragée : il est souhaitable notamment que la philosophie fasse partie de l'expérience historique de l'Afrique actuelle.

Reste cependant à savoir comment rentabiliser philosophiquement le patrimoine historique, si divers, de la philosophie. Il apparaît à cet égard qu'une bonne voie pour « apprendre à philosopher » est de lire les philosophes en pensant avec eux ; il s'agit de pratiquer un apprentissage historique raisonné de la philosophie : cela a pour effet de développer des habitudes critiques, car la philosophie qui peut contribuer au progrès, c'est celle qui puise dans les ressources de la critique.

Conférence prononcée le 21 novembre 2013 à l'Institut Baudelaire de Yaoundé, et le 27 novembre 2013 à l'École Normale Supérieure de Yaoundé, à l'occasion de la Journée Internationale de Philosophie.

⁶⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, II, Discipline de la raison pure, p. 493.