



HAL
open science

L'éthique dialectique de la philosophie pratique ou fonctionnelle. D'Aristote à Basil-Juléat Fouda et retour

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU

► To cite this version:

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU. L'éthique dialectique de la philosophie pratique ou fonctionnelle. D'Aristote à Basil-Juléat Fouda et retour. In Parfait Bénédic MEDOUMBA (Dir.). Éthique et Transcendance. Repères philosophiques pour le perfectionnement de l'éthique africaine en crise, L'Harmattan, A paraître. hal-04615037

HAL Id: hal-04615037

<https://hal.science/hal-04615037>

Submitted on 3 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'éthique dialectique de la philosophie pratique ou fonctionnelle D'Aristote à Basil-Juléat Fouda et retour

Par

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU*
Université de Dschang (Cameroun)

Résumé

Cet article vise à montrer que le perfectionnement est une modalité de toute éthique dialectique qui s'opère dans toute situation herméneutique où le sujet se confronte au savoir pratique pour décider de son action. D'Aristote à Basil-Juléat Fouda le savoir éthique n'a de sens que dans une intersubjectivité de la compréhension du monde. De cette unipolarité se dégage le lieu commun d'un fondement philosophique de l'éthique, à savoir à partir de la *phrónèsis* qui a la particularité d'être un savoir pratique, mobilisant une raison pratique, et qui se distingue du savoir théorique de l'*epistêmê*. Toutefois, cette disposition qui s'exprime dans le *savoir-sagesse* africain et guide sa conduite pratique trouve sa consolidation dans son rapport à la transcendance. Ainsi, au-delà de se comparatisme qui établit l'identité entre la philosophie pratique (Aristote) ou fonctionnelle (Fouda) on se rend compte qu'il l'est une plus-value africaine quant aux fondements de l'agir éthique.

Mots-clés : Éthique dialectique, philosophie pratique, philosophie fonctionnelle, raison pratique, savoir pratique, déontologie pratique.

Abstract

The aim of this article is to show that self-improvement is a modality of all dialectical ethics, which takes place in every hermeneutic situation where the subject confronts practical knowledge in order to decide on his or her action. From Aristotle to Basil-Juléat Fouda, ethical knowledge only makes sense in an intersubjective understanding of the world. From this unipolarity emerges the common ground of a philosophical foundation for ethics, namely from phrónèsis, which has the particularity of being practical knowledge, mobilising practical reason, and which is distinct from the theoretical knowledge of epistêmê. However, this disposition, which expresses itself in African knowledge-wisdom and guides its practical conduct, finds its consolidation in its relationship with transcendence. Thus, beyond the comparatism that establishes the identity between practical philosophy (Aristotle) and functional philosophy (Fouda), we realise that there is an African added value in terms of the foundations of ethical action.

Keywords: *Dialectical ethics, practical philosophy, functional philosophy, practical reason, practical knowledge, practical deontology.*

* Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, titulaire d'un doctorat/PhD en philosophie, est membre de l'Unité de Recherche de Philosophie et de Sciences Sociales Appliquées (URPHISSA) de l'Université de Dschang/Cameroun. Ses recherches portent sur la *Réflexivité herméneutique Dans et Par la recherche* autour des thématiques suivantes : herméneutique philosophique et théologique, phéno-herméneutique en philosophie africaine, philosophie du sens, traductologie, herméneutique/épistémologie et herméneutique/science de l'éducation.

ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-8342-2270> ; E-mail : jacob.defo@gmail.com

Introduction

*Aristote a énoncé ce qu'au fond contenait déjà la doctrine socratique et platonicienne relative au savoir de la vertu : nous ne voulons pas simplement savoir ce qu'est la vertu, mais voulons le savoir pour devenir bons.*²

En mettant en exergue cette citation nous nous sommes posé la question de savoir quel est le rôle que doit assumer la raison dans tout comportement éthique ou dans l'agir morale. N'est-ce pas de pouvoir établir le principe de base de celui-ci ? Celui de se rendre à l'évidence que la situation détermine le sujet connaissant. Si tel est le cas, toute crise éthique témoigne de l'écart ou de l'ignorance du principe de base en face d'un cas ou d'une situation donnée. Depuis *L'éthique dialectique de Platon*³, Gadamer saisit le problème de la dialectique de l'éthique comme une assomption philosophique de la finitude humaine. En effet, il montre que l'idéal d'entente (*Verständigung*) qu'impose le dialogue est tributaire de la communauté linguistique où se réalise déjà une certaine forme d'entente entre chacun⁴. Ce qui l'amène à conclure que l'homme ne connaît que dans une situation donnée. Il en résulte également dans la suite de ces analyses que le savoir éthique n'a de sens que dans une intersubjectivité de la compréhension du monde. Ceci étant, ce savoir ne saurait jouir d'une stabilité, car il peut se redéfinir suivant une situation donnée et en fonction de l'être en situation. Il s'agit d'un « savoir pratique » différent du « savoir théorique », savoir dont la systématisation aura été faite par Aristote à travers son concept de « philosophie pratique ». De fait, ce « savoir pratique » d'Aristote est celui dont la vertu de la *phronèsis* rend compte et dont les caractères sont illustrés dans le livre VI de *L'Éthique à Nicomaque* où Aristote distingue nettement le savoir moral de la *phronèsis* du savoir théorique de *l'epistêmê*. En effet, il s'agit là d'une révolution aristotélicienne en ce qui concerne la conception des savoirs, car pour les Grecs, la science est immuable et se pense sur le modèle mathématique, elle se fonde sur la preuve et chacun, par conséquent, peut l'apprendre⁵. Or, d'après la découverte aristotélicienne, il n'en est pas de même pour les savoirs pratiques.

À la vérité, il s'agit ici d'un savoir qui résulte du phénomène éthique et particulièrement de la vertu du savoir moral. C'est donc un savoir que l'on ne saurait détacher de l'être qui en fait l'expérience. Il s'agit ici d'une prérogative qui correspond à la démarche herméneutique dont se réclame Basil-Juliat Fouda. D'ailleurs l'analyse gadamérienne de *L'actualité herméneutique d'Aristote* dans une section de *Vérité et méthode* souligne justement que l'éthique aristotélicienne acquiert pour l'herméneutique une importance particulière, quoiqu'il ne s'agisse pas, précise-t-il, chez Aristote du problème herméneutique, mais de l'appréciation juste du rôle que doit jouer la raison dans l'« agir » moral. Cette affinité est

² Gadamer, Hans-Georg ; « Sur la possibilité d'une éthique philosophique » (1961), dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 109.

³ Gadamer, Hans-Georg ; *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*, trad. F. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes sud, 1994.

⁴ « La communauté des intérêts de vie se déploie dans une commune compréhension du monde s'élaborant dans la langue. Grâce à la langue, les hommes, qui toujours déjà communiquent et s'entendent, peuvent se comprendre et renouer à tout instant le dialogue. L'intersubjectivité de la langue repose donc sur une intersubjectivité de la compréhension du monde, et l'acception universelle des noms génériques se base sur la structure de cette compréhension gouvernée par l'intérêt pratique » (Gadamer, Hans-Georg ; *L'éthique dialectique de Platon*, p. 119).

⁵ Aristote ; *Éthique à Nicomaque*, Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 2014, 1139 b 25.

spécifiquement liée au type de savoir⁶ que véhicule l'éthique d'Aristote – un savoir non-objectivable. À cet effet, Gadamer signale que, « le problème herméneutique lui-même prend manifestement ses distances par rapport à tout savoir “pur”, détaché de l'être »⁷. Ce détour pas l'argument herméneutique est donc d'un intérêt majeur pour la saisi du rapport à Fouda qui est solidaire, à la fois, à l'approche herméneutique et à l'éthique dialectique, la trame demeurant l'« agir » moral.

En effet, Fouda, suivant la trajectoire herméneutique⁸ dans le déploiement de sa pensée philosophique, se retrouve inéluctablement dans le sillage de la philosophie *pratique* d'Aristote. Mais son analyse de ceci, dans le contexte négro-africain, l'autorise à parler plus d'une philosophie de l'*utile* ou *fonctionnelle* que de philosophie pratique. Tout comme Aristote, Fouda spécifie le savoir comme étant un savoir qui se départit de l'idée d'un savoir logico-mathématique pour un savoir qui relève de l'utile propre⁹ que les partisans d'un savoir théorique « pur » (critique) ne peuvent mesurer la pertinence éthique. Il est tout aussi question pour Fouda de traduire le savoir moral africain à partir de son propre *ethos* en ayant pleinement conscience du critère épistémologique¹⁰ de son mode d'expression. Pour Fouda, la philosophie négro-africaine est une philosophie de l'utile, une philosophie fonctionnelle¹¹. Le nègre « s'écarte délibérément du savoir pensée qui est objectif, impersonnel et ouvert sur la technologie et la domination de la nature. Le nègre pratique un savoir-sagesse, qui est subjectif, personnel et plus utile à l'homme intérieur »¹². Fouda rejoint donc Aristote du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* pour qui le savoir moral n'est pas un savoir d'objet, mais un savoir qui engage. Car, celui qui sait est immédiatement impliqué par ce qu'il connaît et immédiatement agi conformément à cette connaissance. Ce qu'il sait, c'est quelque chose qu'il a à faire. Pour Fouda, en effet, il s'agit là, de la plus grande caractéristique de la philosophie négro-africaine : une philosophie de l'utile propre.

Cependant, si pour Aristote le savoir reste un élément essentiel à l'être éthique, il ne nous dit pas sur quoi on peut le fonder de façon apodictique. Il nous semble que la volonté de se départir de l'héritage socratio-platonicien l'emporte sur la source de l'*ethos* qu'il fait valoir. Fouda, par contre, serait au fait de cette source dans sa philosophie lorsqu'il pense l'être éthique dans son existence en référence à Dieu comme père de l'existence. L'enjeu de notre analyse se situe au niveau de l'appréciation de cette démarcation. D'où le problème de la pertinence d'une référence axiologique quant au fondement de la norme éthique. Toute la question est celle de savoir, si la relation intersubjective qui s'établit sur une compréhension commune du monde suffit pour asseoir de façon durable l'agir

⁶ Gadamer hérite de l'analyse aristotélicienne de la *phronesis* les caractères du savoir pratique que sont : 1) sa connexion étroite avec la situation concrète du sujet connaissant ; 2) l'impossibilité de l'apprendre par enseignement et par conséquent de l'oublier ; 3) sa capacité de faire une synthèse entre la connaissance de la fin et la connaissance des moyens ; 4) sa présupposition d'un certain type d'expérience.

⁷ Gadamer, Hans-Georg ; *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996a, p. 336.

⁸ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 33.

⁹ Le propre étant ce qui correspond, non à un désir égoïste, mais à l'idéal communautaire tel que définir par les ancêtre.

¹⁰ Defo Nzikou, Jacob Cléophas ; « La fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie négro-africaine de l'existence de Basile-Juléat Fouda », Actes de la Journée d'étude *Le tournant épistémologique de la philosophie africaine. Pratique de la recherche en contexte post-vérité*, Journée d'étude, Abidjan, Févr. 2024.

¹¹ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 32.

éthique. Ne faut-il pas pour se prémunir de l'éventualité d'une crise avoir un socle axiologique immuable qui serve de boussole en situation ? Autrement dit, pouvons-nous nous passer d'un mobile transcendant comme fondement de l'agir éthique ?

Avant de mener plus en avant notre étude, il convient de préciser les choix méthodologiques qui y ont présidé. Étant donné que notre étude s'adosse sur deux auteurs qui appartiennent à des univers civilisationnels différents, mais dont la pensée se retrouve, nous avons fait le choix méthodologique d'une philosophie comparée. De cela résulte l'idée que l'universalisme de construction humaine ne saurait être qu'une perspective régulatrice, mais une co-construction.

Une précision méthodologique peut aussi être énoncée en ce qui concerne la composition de notre étude. Nous avons cru bon de structurer notre analyse par thèmes, afin de faciliter notre démonstration. Nous avons donc consacré notre deuxième partie à l'exploration des liens effectifs entre l'éthique dialectique de la philosophie pratique de la Grèce antique et celle de la philosophie fonctionnelle négro-africaine et notre troisième à l'élucidation de cette éthique dans son rapport à la transcendance. Enfin, nous avons jugé utile de faire précéder nos deux perspectives par l'idée même de l'éthique dialectique chez le Stagirite. Après tout, n'est-il pas naturel d'examiner la philosophie pratique à l'œuvre dans la Grèce antique avant d'y dégager réflexivement les accointances philosophiques en contexte africain ?

1. De l'éthique dialectique dans la philosophie pratique d'Aristote

Dans ce qui suit, nous nous référons à l'*Éthique à Nicomaque* et en particulier au livre VI de l'ouvrage. En effet, le problème que nous pose la philosophie pratique d'Aristote peut se définir par la question suivante : quel sens faut-il donner au fait que l'enseignement qui est donné dans le cadre de la philosophie morale n'ait de sens que quand il est basé sur une réflexivité immanente de la vie morale ? Le fait, c'est que le savoir moral est d'ordre général et que, malgré toute volonté de faire valoir une orientation universelle, on se trouve toujours confronté à une variabilité de situations muables. Pour saisir l'intelligibilité de ce phénomène, Aristote se focalise sur le comportement du sujet éthique. Il en ressort qu'entre l'intérêt théorique et l'agir pratique auquel il est confronté, c'est son attitude vertueuse que confère la *phronèsis* qui détermine sa décision. De là, contre l'intellectualisme socratique et platonicien dans la question du Bien, Aristote fonde l'*Éthique*, non seulement en tant que discipline autonome par rapport à la Métaphysique, mais bien plus comme dépassement du bien comme généralité creuse ou vide de sens pour l'*humainement bien* ou le *bien de l'homme*. L'humainement bien, ou le bien en rapport avec l'activité humaine repose donc sur une volonté aristotélicienne de comprendre le rapport entre l'*être éthique* et le *savoir éthique*.

En effet, dans « Le problème herméneutique et l'éthique d'Aristote » Gadamer nous révèle que

l'être éthique, comme comportement spécifiquement humain, se distingue de l'être naturel parce qu'il n'est pas simplement un ensemble de capacités ou de forces agissantes. L'homme est au contraire un être qui ne devient ce qu'il est et n'acquiert son comportement que par ce qu'il fait, par le « comment » de son agir. [...] [Dès lors, on peut conclure que] le domaine éthique, bien qu'il ne soit pas dénué de toute régularité, s'oppose cependant, en

raison du caractère changeant des préceptes humains, au domaine de la nature, qui est le lieu des lois stables¹³.

Le savoir éthique qui s'établit comme tel se présente comme une connaissance générale qui se trouve limitée quand des cas particuliers s'imposent. C'est la raison pour laquelle Aristote¹⁴ propose comme recours alternatif le savoir phronétique qui se distingue nettement des savoirs stables qui suivent le modèle mathématique, ou de la science en général.

Entant que connaissance des moyens plus que de la fin, la *phronèsis* est un savoir intrinsèquement reliée à la *praxis*. Elle porte essentiellement sur les moyens et traduit par conséquent la rationalité pratique inhérente à l'agir moral. Il s'agit de se rendre compte qu'en situation, l'être éthique fait valoir sa conscience éthique pour prendre la mesure de la situation concrète à la lumière des exigences éthiques les plus générales. Mais à la vérité, la conscience éthique concrète ne consulte cette lumière qu'en termes d'appui, car la situation concrète s'avère toujours inédite. L'essence du phénomène éthique invite donc l'agent à se décider à l'action, et donc, à faire usage de ce qu'Aristote qualifie de raison pratique, celle-là même qui justifie son action. De fait, il s'agit, aux dires de Rodrigo, de la rationalité des « choses humaines » – c'est-à-dire celle du monde auquel *nous sommes*, pour autant qu'il est configuré jusque dans son sens par notre pratique éthique et politique – ne relève en effet pour Aristote ni de la connaissance théorique des causes de ce qui est, ni d'un quelconque savoir-faire techniquement efficace ou rhétoriquement persuasif¹⁵. C'est une disposition particulière qui procède d'un savoir non objectivable : la *phronèsis*. La *phronèsis* renvoie à la raison qui se valide dans la pratique en tant que médiateur entre l'universalité de l'orientation finale de l'agir et la variété des cas dans les situations muables¹⁶. Cette fonction médiatrice de la *phronèsis* fait d'elle la seule forme de rationalité qui est propre à la *praxis* et qui la légitime doublement, soit comme expression de la *praxis*, soit comme rationalisation de celle-ci. C'est cette rationalité pratique que confère la *phronèsis* qu'Aristote nomme philosophie pratique.

La philosophie pratique est donc le déploiement rationnel qui s'exprime par l'effectivité de la vertu dianoétique de la *phronèsis*, c'est-à-dire cette capacité de bien délibérer sur ce qui est utile pour le bien de l'homme, pour une vie heureuse, pour une vie bonne¹⁷. Bien que cette dénomination de philosophie pratique indique depuis la fin du XVIII^e siècle l'ensemble des réflexions philosophiques sur la *praxis*, à savoir l'éthique, l'économie et la politique, c'est sa valence éthique qui donne lieu à toute autre covalence – que ce soit économique ou politique. En outre, nous pouvons noter avec Gobry¹⁸ que contrairement à la philosophie théorique, où la raison vise la contemplation désintéressée, la philosophie pratique vise l'action bonne ; et celle-ci est éthique ou politique, selon qu'elle a pour objet le bien de l'individu ou de la cité. Pour Aristote, en effet,

c'est un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme. La production en effet a sa fin hors d'elle-même, mais l'action ne peut pas en avoir puisque c'est l'action réussie qui constitue elle-même la fin. Voilà la raison pour laquelle [illustre-t-il] Périclès et ses semblables sont des gens sagaces dans notre esprit ; c'est parce qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux-mêmes et

¹³ Gadamer, Hans-Georg ; « Le problème herméneutique et l'éthique d'Aristote », dans *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996 b, p. 60.

¹⁴ Aristote ; *Éthique à Nicomaque*, 1142a.

¹⁵ Rodrigo, Pierre ; *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006.

¹⁶ Bertì, Enrico ; « La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2/1990, *Interprétations de philosophie antique* (Avril-Juin 1990), p. 253.

¹⁷ Aristote ; *Éthique à Nicomaque*, 1140 a 25-28.

¹⁸ Gobry, Ivan ; *La philosophie pratique d'Aristote*, Lyon, PUL, 1995.

ce qui l'est pour les hommes. Et ceux que nous jugeons tels, ce sont les gens qui savent tenir leur maison et les hommes politiques.¹⁹

Il s'agit là d'une philosophie, d'une sagesse qui a un but pratique, ou mieux éthique qui s'exprime généralement chez des hommes d'action, en particulier les hommes politiques qui visent de bonnes fins. La décision portant plus sur le futur que sur le passé²⁰ suppose une capacité de bien raisonner, ou de mieux calculer. Aristote précise que cette efficacité de la raison pratique en situation est due à l'opérativité des deux parties rationnelles de l'âme : scientifique et calculatrice. « On peut d'ailleurs appeler l'une, la partie scientifique et l'autre, la partie calculatrice. Délibérer en effet et calculer reviennent au même. Or nul ne délibère des choses qui ne peuvent être autrement. De sorte que la partie calculatrice constitue une certaine partie du rationnel »²¹.

Au-delà de cette forme de rationalité que confère la philosophie pratique, il y a aussi un caractère dialectique à l'œuvre dans ce processus éthique. Le fait, c'est qu'il s'opère une transaction du savoir *phrónēsis* entre les universaux et les cas particuliers, car l'action à laquelle elle se rapporte se déroule toujours dans de situations particulières. Ici, l'expérience est de mise, puisque la connaissance de situations particulières dépend-elle²². Il s'agit finalement pour le sujet qui exerce cette philosophie pratique d'effectuer un retour sur soi pour faire valoir sa tempérance par la maîtrise de ses passions, puisque les jugements qui concernent les passions pourraient être déformés par le plaisir et la douleur²³. Le fait est que la philosophie pratique est « directive », c'est-à-dire qu'elle indique ce qu'on doit ou ne doit pas faire, parce que son but n'est pas de parvenir à des connaissances théoriques, mais bien de faire devenir vertueux. D'où cette remarque gadamérienne sur le savoir de la vertu chez Aristote : « nous ne voulons pas simplement savoir ce qu'est la vertu, mais voulons le savoir pour devenir bons »²⁴.

Ainsi, pour répondre à notre préoccupation initiale à l'entame de cette section, nous disons qu'il est clair que la philosophie pratique ne nous révèle que ce qui donne la décision morale, ce n'est pas la science, c'est une réflexion morale. Aussi, il nous semble que la philosophie de Foucault se veut-elle solidaire de ce type de savoir, et ce, de telle sorte qu'on y lirait le caractère méthodologique de la philosophie pratique, mais qui suscite plutôt un comparatisme – qui s'inscrit dans « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote »²⁵ –, puisque Foucault le traduit par l'expression d'une philosophie fonctionnelle. Celle-ci renvoie également à l'éthique et à la vie communautaire (politique). Nous verrons que, comme chez Aristote, elle se sépare des sciences théorétiques à la fois par le déploiement dans le domaine des entreprises humaines où règne la mutabilité, et où il est donc difficile d'établir des connexions universelles et nécessaires ; et par le fait qu'elle a un but, non seulement pratique, c'est-à-dire que l'éthique qu'elle véhicule invite à la vertu, mais aussi parce qu'il s'agit d'une volonté ancestrale pour le bien être communautaire.

¹⁹ Aristote ; *Éthique à Nicomaque*, 1140 b 5-10.

²⁰ *Ibid.*, 1139 b, 6-7.

²¹ *Ibid.*, 1139 a, 11-15.

²² *Ibid.*, 1141 b, 14-18

²³ *Ibid.*, 1140 b, 7-16

²⁴ Gadamer, Hans-Georg ; « Sur la possibilité d'une éthique philosophique » (1961), p. 109.

²⁵ Berti, Enrico ; « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », dans *Rue Descartes*, No. 1/2, Des Grecs (Avril 1991), pp. 33-55.

2. L'éthique dialectique de la philosophie fonctionnelle de Fouda

Disons-le d'emblée. Le problème éthique de la philosophie négro-africaine de l'existence est celui de l'agir parfait. Le souci de la perfection éthique est au cœur même de la sagesse ancestrale telle que le décrit Fouda, car il contribue au processus de vitalisation. En effet, le nègre se doit d'agir conformément à la sagesse dont les ancêtres sont les dépositaires. Ici, également, comme dans la perception aristotélicienne, le savoir éthique n'a de sens que dans une intersubjectivité de la compréhension du monde. Aussi, toute action qui se veut éthiquement valable sera tributaire de sa conformité avec le code éthique ancestrale, établi pour la communauté. C'est dire que le Négro-Africain, en situation, fonde la légitimité de son agir sur son adéquation avec l'idée du bien communautaire, d'une vie heureuse et bonne pour la communauté.

De fait, tout part de la conception de la philosophie comme activité fonctionnelle. Confronté au monde chaotique l'homme africain, comme tout autre, éprouve la tentation du savoir qu'il appréhende comme seule possibilité d'ordonnement par l'effet d'une raison constituante. À l'image du *Dasein* jeté là, il veut en fait se tirer d'affaire. C'est pourquoi, « cessant d'être spectatrice sur la touche, la raison humaine s'engage à être actrice et organisatrice du monde qu'elle prend alors en charge »²⁶. Dès lors se développe une forme d'activité rationnelle qui, dans sa particularité africaine, trouvera en l'amour de la vie son fil d'Ariane. Selon Fouda, cet amour de la vie serait au centre de tout :

La vie est la préoccupation centrale. Le Nègre aime la vie et s'émerveille devant elle. La vie s'impose à lui comme le tout de l'existence humaine. De là viennent l'optimisme et la joie des Négro-Africains devant la vie. La tâche éternellement resplendissante semble alors d'asseoir et de promouvoir l'épanouissement de la vie dans toutes ses dimensions en vue d'une existence humaine à la fois compétente et prospère. Par quoi toutes les énergies des Nègres se trouvent axées sur les valeurs existentielles et vitales.²⁷

De là, la volonté d'une bonne conduite terrestre garantit également une seconde vie dans le monde céleste par le « triomphe de la vie sur la mort »²⁸, effectivité d'un triomphe éthique²⁹. Cette disposition, « Aristote la ramène à sa juste mesure en présentant comme élément de base du savoir moral de l'homme l'*orexis*, l'aspiration (*Streben*) à quelque chose, et son accès à la forme d'une attitude stable (*hexis*) »³⁰, écrit Gadamer. Cette connaissance des fins ou des enjeux donne lieu à une mobilisation des moyens adéquats pour les atteindre. Or, la spécificité éthique consiste au choix du moyen le plus adéquat à sa disposition. De ce fait, se forge, du point de vue de l'intelligibilité, une raison pratique. Cette raison qui le convie dans une situation éthique concrète à effectuer un discernement sous l'éclairage de la pensée des ancêtres souverains – confiée à l'autorité des rois et des vieillards de chaque peuple, transmise et enseignée par les griots – « apparaît alors comme la matrice qui donne naissance à une vision de la vie, à une réglementation de l'existence »³¹. On comprend que le savoir pratique qui se mobilise ici en situation découle d'une expérience déjà éprouvée par les ancêtres. Mais l'Africain sait que la possibilité d'une délibération active doit être le fait d'une disposition préalable assimilable à celle de la vertu dianoétique de la *phrónèsis*. La *phrónèsis*, comme nous l'avons vu, chez Aristote³², est la capacité

²⁶ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 24.

²⁷ *Ibid.*, p. 30.

²⁸ Mveng, Engelbert ; *L'Art d'Afrique noire : liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964, p. 7.

²⁹ Fouda, Basil-Juléat, *op. cit.*, pp. 117-137.

³⁰ Gadamer, Hans-Georg ; *Vérité et méthode*, p. 334.

³¹ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 31.

³² Aristote ; *Éthique à Nicomaque*, 1140 a, 25-28.

de bien délibérer sur ce qui est utile à une vie heureuse dans un sens global, c'est-à-dire à une vie bonne. Par conséquent, elle suppose une bonne fin et consiste dans la capacité de calculer exactement les moyens les plus aptes pour atteindre cette fin. Cette fin, cet enjeu primordial, est claire chez le Nègre. Fouda le souligne expressément :

Le Nègre subsaharien a jeté son dévolu sur l'intériorité humaine. Son effort se condense en un art de vivre et de mourir. Le Nègre a mis toutes ses complaisances en une foi inébranlable en l'homme. Aussi bien son humanisme est essentiellement anthropocentrique. Faire passer chaque homme de la phase moins humaine à la phase plus humaine, l'aider à vivre, d'une façon compétente, la vie authentique de l'honnête homme négro-africain : voilà la règle fondamentale de la stricte observance vitale du Nègre. Sauver la vie dans l'union fraternelle et l'hospitalité sans bornes et selon une technique commune d'apprentissage, instaurer une existence royale de l'homme : voilà l'enjeu primordial.³³

La conscience de cette fin lui donne de priser le savoir moral ancestral, de l'appliquer de façon productive en suivant la voie vertueuse, celle-là qui selon notre analyse est assimilable à la vertu dianoétique de la *phrônèsis*. Or, puisqu'il s'agit de la *praxis*, le respect de « la règle fondamentale de la stricte observance vitale du Nègre » ne peut être effectif que s'il est accompagné d'un mode de vie, d'une philosophie pratique qui sied à cet art de vivre et de mourir.

Étant donné que c'est *le sens de sa vie* ou précisément *l'existence humaine* authentique qui se trouve au cœur de cette réflexion intellectuelle des Nègro-Africains, ceux-ci ne déploient leurs raisons qu'en vue de le comprendre. Le véritable souci est d'avoir un sens pratique à partir du savoir pratique ou « code de vie »³⁴ dont les ancêtres sont dépositaires. Ainsi l'activité rationnelle est essentiellement pratique et non scientifique.

Pour le Nègre, la raison reste un outil vigoureux pour comprendre et définir le sens de la vie humaine, sans souci aucun de transformer le réel en rationnel, ni l'existant en concept. La raison apparaît alors comme la matrice qui donne naissance à une vision de la vie, à une réglementation de l'existence. Elle ne s'occupe que de ce qui est et du sens de ce qui est, afin de clarifier et d'instaurer une existence humaine authentique.³⁵

Ainsi, conscient de ce que « la philosophie négro-africaine est une philosophie de l'utile »³⁶, que nous jugeons au sillage du savoir phronétique (*phrônèsis*) de la philosophie pratique aristotélicienne ou le savoir n'a de sens que selon son utile propre, cette philosophie ne pourrait être théorisée selon le modèle de la raison critique. Elle est davantage solidaire au modèle de la raison pratique, car son objet est bel et bien la *praxis*, qui est justement la science dont parle Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* en référence : à l'efficacité de la raison dans la pratique ; à l'approfondissement de la rationalité immanente à la *praxis* qui est par conséquent un « savoir éthique » que possède la philosophie pratique. Chez Fouda il est question de « vivre selon une déontologie pratique ». C'est dire que la vie authentique, dans ce contexte, suppose également une vie bonne, une vie heureuse qui se traduit dans l'agir par une adéquation entre la connaissance et l'action. Ainsi, le savoir ancestral est une connaissance qui

³³ Fouda, Basil-Juléat, *op. cit.*, p. 31.

³⁴ « Le code de vie élaboré par la philosophie apparaît donc comme une réalité qui engage les consciences et permet la promotion et l'avènement plénier de l'homme africain. Par quoi la philosophie nègre se définit comme une sagesse qui éclaire et guide valablement l'existence collégiale. Chaque peuple négro-africain considère une sagesse aussi féconde comme le patrimoine de toute la collégialité historique dans le présent et à travers toutes les générations successives » (Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 42).

³⁵ *Ibid.*, p. 31.

³⁶ *Id.*

s'affirme donc comme une sagesse, un code sapientiel, un message vital. Ce code de vie est une sagesse concrète à vivre quotidiennement, de génération en génération, sous le mode traditionnel. Car, en fin de compte, il s'agit, pour le Nègre, de *vivre selon une déontologie pratique* en vue d'instaurer un monde humain où il fasse bon vivre. C'est pourquoi la philosophie négro-africaine est une philosophie de l'utile, une philosophie fonctionnelle.³⁷

La capacité de bien délibérer sur ce qui est utile à une vie heureuse ou une vie bonne pour soi-même et pour la communauté est une fonction pour l'Africain, c'est-à-dire, ici, l'éthique n'est pas qu'une simple pratique : elle est une fonction. Le caractère fonctionnel renvoie au fait que l'objet premier est de remplir, non seulement une fonction pratique, mais aussi une fonction déterminée par les ancêtres³⁸. « C'est pour cela que la pensée négro-africaine est une doctrine du salut, formulée une fois pour toutes par les ancêtres souverains, confiée à l'autorité des rois et des vieillards de chaque peuple, transmise et enseignée par les griots investis par le peuple et entraînés dans les cercles initiatiques »³⁹. C'est dire que l'Africain est déjà conscient partant de son initiation, qu'il doit agir conformément à l'éthique. Voilà pourquoi Fouda préfère parler de déontologie pratique que de savoir pratique. Toutefois, le dénominateur commun reste le fait qu'Aristote tout comme Fouda rendent compte de l'efficacité de la raison pratique qui vise une vie bonne et heureuse. Par conséquent « elle suppose une bonne fin et consiste dans la capacité de calculer exactement les moyens les plus aptes pour atteindre cette fin. La bonne fin est indiquée par la vertu éthique, c'est-à-dire par la vertu du caractère (*ethos*), qui ne fait pas partie de la raison, tandis que les moyens sont découverts par la partie calculatrice de l'âme, qui fait partie de la raison »⁴⁰.

Soulignons-le, la philosophie pratique ou fonctionnelle est inséparable de la conceptualisation d'une forme particulière de rationalité, la rationalité pratique. Cette rationalité se caractérise avant tout par le fait qu'elle est certes savoir, connaissance, mais une connaissance fondée sur un savoir-sagesse. C'est pourquoi, pour son effectivité, il s'opère dans une conscience de rupture avec le savoir « pur » du modèle mathématique et, comme déploiement philosophique, avec la philosophie théorique/théorique. Sa particularité est de n'être pas essentiellement critique si ce n'est d'être autocritique de l'agir propre, d'un comportement qui se doit d'être éthiquement valide. Fouda le nomme particulièrement : autoconscience. Aussi précise-t-il que :

L'autoconscience pose l'existant humain comme congénitalement responsable de son existence terrestre. La liberté responsable de l'homme inclut le comportement éthique. Dès lors, l'existant humain se trouve acculé aux jugements de valeur. Il doit poser des valeurs et les incarner en vue de réaliser pleinement et authentiquement sa condition humaine. L'existant humain a donc conscience de prendre lui-même des décisions pour orienter et gouverner sa vie, de façon autonome et effective.⁴¹

D'où son caractère dialectique qui s'impose par le fait constant de la vertu dianoétique de la *phrónèsis* en situation concrète.

Une éthique dialectique s'opère finalement lors de ce processus de concrétisation de l'action par une transaction entre le savoir ancestral, la connaissance de la situation concrète et l'agir. C'est la raison pour laquelle pour Fouda, la rationalité philosophique africaine est essentiellement fonctionnelle, car :

L'interrogation philosophique doit révéler à l'homme le secret et la destinée de son existence. La philosophie nègre est donc une philosophie engagée et s'assimile à une

³⁷ *Id.*

³⁸ Fouda, Basil-Juléat ; *Sur l'Esthétique Littéraire Négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 16-17.

³⁹ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 31.

⁴⁰ Berti, Enrico ; « La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente », p. 256.

⁴¹ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 66.

sagesse. Ici, il ne s'agit pas de construire un échantillonnage de notions abstraites, d'accumuler des informations scientifiques sur l'univers. Le Nègre ne trouve en cela aucune utilité vitale. C'est pourquoi il s'écarte délibérément du savoir pensée qui est objectif, impersonnel et ouvert sur la technologie et la domination de la nature. Le nègre pratique un savoir-sagesse, qui est subjectif, personnel et plus utile à l'homme intérieur. Loin de se contenter d'informer ceux qu'elle instruit, la philosophie nègre se propose de changer les cœurs, de transformer l'existence humaine dans la libération spirituelle qui, seule, est apte à conduire à la forme suprême dont l'homme est capable.⁴²

En définitive, il est clair qu'à la suite d'Aristote, le savoir moral chez Fouda n'est pas un savoir d'objet. Comme le précise Gadamer, à cet effet : « celui qui sait n'est pas confronté à un état de choses qu'il ne ferait que constater. Il est au contraire immédiatement impliqué par ce qu'il connaît. C'est quelque chose qu'il a à faire »⁴³. C'est pourquoi Fouda peut se permettre cette déclaration forte au sujet de la philosophie africaine en général :

Unir étroitement connaissance et action, pensée et vie, savoir et conduite pratique ; ouvrir une voie de synthèse où se mêlent l'attitude réaliste et le comportement idéaliste : voilà le but avoué de la philosophie africaine. Ainsi, elle correspond à cette sagesse dont L. Lavelle⁴⁴ affirme qu'elle est « comme une science plus profonde et plus secrète que toutes les sciences, la seule où il y ait identité entre connaître et faire ».⁴⁵

Ici donc, connaître c'est appliqué. Toutefois, cette application qui contribue à mener une vie bonne et heureuse pour soi et dans l'intérêt communautaire ou de la cité trouve davantage son sens dans son rapport à la transcendance.

3. Éthique négro-africaine et transcendance

À la lecture de Fouda, nous notons que le souci d'une vie éthique parfaite habite le négro-africain à telle enseigne qu'il aimerait vivre tout une éternité sur terre pour jouir de toute possibilité que procure l'autoconscience, cette liberté responsable qui lui permet d'adopter un comportement éthique de plus en plus digne de l'être suprême et donc Dieu, dont il procède et à qui il s'identifie. Or, en face de cette volonté manifestation vertueuse se trouve un adversaire : la mort. Elle s'impose comme un adversaire de taille qui ruine ce vouloir.

Voilà pourquoi, devant l'autoconscience négro-africaine, écrit Fouda, la mort, loin de se réduire à une simple extinction de la vie, est posée comme antivaleur, comme un mal qui vient ruiner l'effort humain vers l'épanouissement total. La mort ruine l'entreprise humaine de réussir la condition humaine de bout en bout. Par quoi l'effort constructeur de l'homme dans le temps apparaît finalement sans signification et sans fondement. La mort est une voleuse qui emporte absolument tout : vie, bonheur, amis.⁴⁶

Nonobstant, la pugnacité du Nègre-Africain en faveur de la vie fait que le drame de l'homme qu'est la mort apparaisse comme une véritable lutte pour la vie⁴⁷. Il n'oublie pas que l'être suprême vers qui il tend à ressembler par sa quête de perfection éthique est au-dessus de tout, et dont de la mort aussi. Aussi, peut-il, s'investir dans un rapport à la transcendance, non dénué de partenariat ou de toute conjugaison possible comme ce serait le cas avec le Premier moteur aristotélicien, mais pour en faire son véritable allié dans la lutte contre la mort.

Soulignons ce qui suit pour nettement marquer la démarcation de la pensée de Fouda sur celle d'Aristote en ce qui concerne le rapport de l'éthique à la transcendance. En effet, Aristote dans sa ferme volonté d'évincer la théorie

⁴² *Ibid.*, p. 32.

⁴³ Gadamer, Hans-Georg ; *Vérité et méthode*, p. 336.

⁴⁴ Lavelle, Louis ; *Les sciences et la sagesse, actes du Ve Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Bordeaux, PUF, 1950, p. 8.

⁴⁵ Fouda, Basil-Juléat ; *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ Mveng, Engelbert ; *L'Art d'Afrique noire*, p. 20.

platonicienne sur la transcendance des Idées, trouve la nécessité de poser un principe dont les caractéristiques ontologiques sont exactement opposées à celles de Platon. De fait, il consacre ses analyses du livre Λ de la *Métaphysique*, dans sa deuxième partie, au Principe premier qui serait cause de toute chose. Son hypothèse de départ est que tout ce qui est en puissance ne peut s'actualiser, et dont se mettre en mouvement, sans une cause motrice qui lui serve de Principe⁴⁸. Sauf que pour Aristote, contre tout principe qui serait transcendant, les êtres de la nature se meuvent en vertu de leur principe propre, interne, qui les anime de l'intérieur vers leur fin⁴⁹. Ceci étant, Aristote pense que le postulat des idées platoniciennes, par exemple, ne peut être cause du mouvement ou du changement. Deux arguments sous-tendent cette conviction aristotélicienne⁵⁰ : c'est qu'

En étant séparées, transcendantes, les idées ne peuvent jouer le rôle de cause de mouvement, car on voit mal comment elles pourraient animer les choses sensibles en gardant une parfaite extériorité, c'est-à-dire ici sans aucune forme de contact. La participation des choses sensibles aux idées, qui suppose cette absence de contact ($\sigma\nu\nu\alpha\Phi\eta$) rend impensable la transmission même du mouvement. Une seconde raison est évoquée par Aristote : ces mêmes idées ne peuvent pas non plus être les causes de l'existence et de l'être des choses sensibles.⁵¹

Il est clair que dans une assimilation théologique – assimilation d'ailleurs envisageable à la lecture du texte de *Métaphysique*, Λ , 7, où les arguments d'Aristote sont d'ordre théologique et où il s'occupe de chercher comment un étant suprême peut ordonner le reste des étants et en être le Principe⁵² – Aristote serait en train de dire que Dieu ne peut, par défaut de contact, influencer la vie de l'homme et qu'il ne saurait être le créateur de l'homme. Posture qui le conduit inéluctablement à l'immanence. Mais toute la question est de savoir si on peut concevoir sans difficulté qu'un principe immanent, c'est-à-dire situé au même niveau que ce dont il est le principe, puisse être objet d'amour ? De l'avis de plusieurs commentateurs d'Aristote, il y aurait de l'ambiguïté dans les propos d'Aristote, puisque d'après la causalité efficiente le Principe serait extrême au monde, mais toujours à son contact et que d'après la causalité finale il serait totalement extérieur et étranger au monde. « Aristote hésiterait donc entre un principe *intra-mondain* et un principe *extra-mondain*, entre un principe encore immanent au monde et un principe totalement transcendant », écrit Roux⁵³. Quoiqu'il en soit, on retient que le Premier moteur meut le monde comme l'objet d'un désir meut les hommes, c'est-à-dire sans être lui-même mû. C'est dire qu'il ne saurait être l'objet d'un désir. Si l'on s'en tient aux différents traits qui tendent à confondre ce principe à Dieu⁵⁴, nous pouvons comprendre qu'il y a un rapport asymétrie et distancié entre Dieu et l'homme, et donc à la transcendance.

Revenant au rapport au sujet éthique, nous comprenons, *ceteris paribus*⁵⁵, que chez Aristote, étant donné qu'il ne pense pas le rapport de l'être à l'étant, mais bien plus celui d'étant à étant, ce sujet éthique n'a ni recours ni secours en rapport à un être transcendant. Or, tel n'est pas le cas chez le sujet éthique négro-africain.

⁴⁸ Aristote ; *Métaphysique*, Λ , 6, 1071 b, 26-31.

⁴⁹ Aristote ; *Métaphysique*, Λ , 9, 991 a, 9-b 9, et M, 5, 1079 b 12-1080 a, 11.

⁵⁰ *Ibid.*, 991 a, 11.

⁵¹ Roux, Sylvain ; « Chapitre VI. Les difficultés de la théorie du premier moteur », dans *La recherche du Principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004, pp. 163-207.

⁵² Bodéus, Richard ; *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1992, p. 42-49.

⁵³ Roux, Sylvain ; *op. cit.*, pp. 163-207.

⁵⁴ *Ibid.*, 1072 b, 23, où le terme employé est d'abord $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, puis, en 1072 b 25, où l'expression $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ apparaît pour la première fois. Deux autres occurrences la complètent, en 1072 b, 29 et 30.

⁵⁵ L'expression latine *ceteris paribus sic stantibus*, souvent abrégée en *ceteris paribus*, signifie littéralement « toutes choses étant égales par ailleurs ».

Pour le Négro-Africain dans la perspective de Fouda, le rapport à la transcendance est un fait, car il a lui-même conscience de sa nature théandrique. Il sait donc qu'il procède de Dieu et que, si la mort peut avoir raison de sa chair, il peut être vivifié dans l'Esprit par Dieu⁵⁶. Sauf qu'il est aussi conscient qu'une telle vitalisation est tributaire d'un bon rapport à Dieu et d'une vie conforme à sa volonté. D'où la nécessité pour lui de rétablir l'union théandrique pour jouir pleinement de la Souveraineté de son allié sur la vie. Du coup, son comportement éthique se doit d'intégrer son engagement envers Dieu d'une conscience droite.

Voilà précisément pourquoi, écrit Fouda, selon le Négro-Africain, la solution profonde du problème de la mort ne peut se trouver que dans le triomphe final de la vie⁵⁷. [...] La bataille existentielle s'achève alors par le triomphe de la vie sur la mort. Ce triomphe, qui est d'ordre éthique, implique une reconversion assainissante de la liberté humaine, un retour au dialogue théandrique, dans le respect continu des prescriptions et des prohibitions de la norme divine. Seule cette reconversion éthique de la liberté fait vraiment de Dieu l'allié de l'homme et fonde la restauration triomphante de la vie humaine.⁵⁸

Le rapport à la transcendance se présente alors chez Fouda comme inéluctable pour l'accomplissement de la vie éthique. La transcendance constitue en même temps la source de la vie éthique. C'est aussi le lieu où le sujet éthique se ressourcement, car, la restauration de l'union théandrique ne suppose pas de *facto* l'acquisition d'une perfection dans l'agir morale. Le sujet doit savoir que dans son effort de perfection éthique il ne contribue qu'à l'avènement d'une société plus juste et bonne. C'est la raison pour laquelle Fouda, Julliot et Lagrave notent ceci : « En se soumettant à l'obligation morale et en ayant recours à l'expiation en cas de défaillance ultérieure, on pourra bien éviter beaucoup de souffrances et minimaliser le mal dans le monde, mais l'effacer complètement, on ne le pourra plus jamais ici-bas »⁵⁹. Ainsi, l'engagement éthique en rapport avec la transcendance se saisit dans une double dimension chez le nègre : *tellurisme* et *post-tellurisme*⁶⁰. La raison pratique s'applique désormais, non seulement pour une vie heureuse et bonne sur terre, mais aussi en vue d'une vie de béatitude dans l'au-delà. De là, on peut se rendre compte que le rapport à la transcendance, à Dieu, n'est pas asymétrique. Non seulement il est symétrique, mais aussi il peut être à géométrie variable dans un intérêt éthique préalablement et communément souhaité⁶¹. Ceci amène Fouda à se rendre compte de ce que : « Tout cela invite à conclure à une pédagogie divine comme *dialectique de la judicature et de la paternité*, de la raideur et de la générosité, de la sanction et de l'éducation, du châtiement et du redressement »⁶². Ce vœu commun, fruit de l'industrielle liberté humaine, est rendu possible par le fait d'un dialogue théandrique dont la finalité réside dans l'effectivité de la vitalisation, résultat d'un travail d'autojustification.

Si chez Aristote ce travail d'autojustification est conditionné par le travail humain, c'est-à-dire par l'effort constructeur de sa propre liberté, Fouda nous fait comprendre que chez le Négro-Africain, c'est une fonctionnalité orbitale, et ce, dans la mesure où la liberté autojustificatrice doit se mettre en orbite sur le cercle parfait de la norme divine régulatrice. C'est dire qu'ici, le comportement éthique en rapport avec la transcendance – dans le cadre du dialogue théandrique – est loin

⁵⁶ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 118.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁹ Fouda, (B.-J.), Julliot (H. de) et Lagrave (R.) ; *Littérature camerounaise*, Club du livre camerounais, Cannes, 1961, p. 21.

⁶⁰ Fouda, Basil-Juléat ; *op. cit.*, pp. 122-137.

⁶¹ Van Caeneghem, (R.) ; *La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, Bruxelles, 1956.

⁶² Fouda, Basil-Juléat ; *op. cit.*, p. 138.

d'être une autodétermination, mais une codétermination qui constitue une richesse inouïe dans son déploiement.

Par conséquent, écrit Fouda, l'émergence vitalisante semble nécessairement être fonction d'une éthique historico-structurale de la liberté. Or cette éthique nègre n'a rien d'une officine frauduleuse : elle est déontologie fondée rationnellement en Dieu, selon la prospection que nous appelions « surrationnelle ». Et dès qu'on l'examine de près, cette déontologie se dessine comme une éthique abstraite/concrète de la liberté humaine. L'éthique négro-africaine est à la fois formalisation et réalisation, théorie prévisionnelle et pratique opérationnelle, discernement abstrait et effectuation concrète.⁶³

Ce rapport de l'éthique à la transcendance chez le Nègre-Africain donne tout une autre configuration à l'expression de la philosophie pratique ou fonctionnelle. Car, ici le savoir pratique n'est plus un savoir qui se réfère uniquement à nos devanciers, les ancêtres⁶⁴, c'est-à-dire avant que le sujet ne prenne conscience de la rupture théandrique ; il s'opère selon un *doublet éthique*. Les devoirs et les obligations envers la société et envers soi-même ce doivent d'être une concrétisation et une application d'une déontologie au fait de la théonomie⁶⁵. Fouda souligne cela en ces mots :

La déontologie négro-africaine comporte donc un double canton, l'un abstrait, qui est discernement rationnel ; l'autre concret, qui est effectuation vécue. Discernement/effectuation : voilà le doublet éthique négro-africain. L'émergence vitalisante a pour soubassement humain le double ancrage du connaître et du faire, le fort couplage du jugement abstrait et de l'action concrète, dans l'indissoluble union abstraite/concrète de l'information théorique et de la transformation pratique.⁶⁶

On en arrive donc à quelque chose d'admirable chez Fouda, qui caractérise l'éthique dialectique négro-africaine : le rapport indissociable entre théorie et pratique, entre la connaissance et son application, entre la vertu et la bonté. C'est ce qui caractérise sa philosophie pratique ou fonctionnelle : connaissance = action ; théorie = pratique.

Alors que ce qui définit fondamentalement le concept moderne de « théorie » rationnelle est sa référence et, très exactement, son opposition à l'application pratique, l'éthique négro-africaine n'autorise pas une telle distinction. Ici, la concordance entre théorie et pratique réside dans le savoir, car après une expérience théorique on sait quelque chose désormais, et ce qui est su impact sur l'agir au sens pratique. C'est dire que la théorie en-soi mobilise un sens pratique, sauf si on est de mauvaise foi. Il n'est donc pas question d'une capacité liée à une activité ou tout simplement le fait d'être en action, mais d'une réaction au sens où tout « comportement » est un toujours « se-comporter ». À ce titre, la pratique dont il est question inclut un besoin existentiel ; tout comme la théorie est telle, en vue d'un besoin existentiel. Ce besoin ici est celui de la vitalisation. Ce qu'il faut comprendre par-là c'est que le comportement humain est toujours relatif à une mise en relation simultanée d'une *theôria* et d'une *praxis*, et ce, de telle sorte que le mouvement éthique aille du rationnel au réalisé.

Si l'on pense avant de réaliser, note Fouda, c'est précisément pour l'équation du connaître et du faire. La validité du discernement abstrait doit avoir pour corrélat la validité de l'effectuation réalisante. Le programme théorique se joint à l'actualisation pratique. La déontologie doit être abstraite/concrète, idéoréalisante. Le discernement est un *rationalisme*

⁶³ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁴ Fouda, Basil-Juléat ; *Sur l'Esthétique Littéraire Nègre-africaine*, pp. 16-17.

⁶⁵ « Les impératifs moraux sont des ordonnances éthiques, des directives qui indiquent la direction à suivre pour parvenir à la vitalisation. Ces indications, venant de la source divine et sage, sont en même temps des instructions. Dieu est l'indicateur du chemin sous forme d'ordonnances brèves et sans casuistique » (*La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 148).

⁶⁶ Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence*, p. 145.

actif, qui se déploie en *rationalisme appliqué*. L'effectuation, du coup, se fait actualisation du rationnel dans la vie concrète. Ainsi le mouvement éthique de la vitalisation va nécessairement du rationnel au réalisé. Le Négro-Africain suscite la vitalisation, non par impulsion magique, mais par un rationalisme réalisé et incarné, par la propulsion instauratrice immanente à la liberté humaine.⁶⁷

La rationalité philosophie négro-africaine se décline donc à la fois par l'idée d'un *rationalisme actif* et d'un *rationalisme appliqué*. Ces deux paramètres constitutifs sont la résultante d'une conception éthique qui prend en compte une dimension ontologique comme fondement. Il s'agit là du fruit d'une conscience éthique soumise à une dialectique ternaire (rétrospection, inspection et prospection⁶⁸) qui trouve son mobile en Dieu, source souveraine et sage. Ceci permet à Fouda de souligner le caractère ontologique dont il est question chez le Négro-Africain et qui se distingue de celui d'Aristote⁶⁹ qui est une ontologie pour l'ontologie : « La déontologie abstraite/concrète du Négro-Africain ne vise donc pas à l'ontologie pour elle-même ; mais l'ontologie surrationnelle doit fonder et faire réussir l'ontologie humaine par l'établissement des impératifs moraux qui, incarnés de façon continue et fidèle, conduisent nécessairement l'homme à la vitalisation »⁷⁰. Il s'agit, à la vérité, de respecter l'ordre ontologique des choses. Il trouve sa concrétisation dans la normalisation du jugement ontologico-éthique. « La normalisation du jugement ontologico-éthique consistera à reconnaître Dieu comme l'existant plénier, normatif et indéclassable. Il s'agit donc bien de rétablir l'ordre ontologique qui est architectonique et hiérarchique »⁷¹. Cette disposition chez le Négro-Africain lui permet de se prémunir de toute crise éthique.

La crise éthique ne peut, sur ces entre faits, atteindre l'éthique négro-africaine que si elle se détourne de son rapport à la transcendance. Il s'agit d'un rapport à la fois substantiel, existentiel et pérenne. Il s'agit d'une éthique qui trouve son perfectionnement en Dieu. Fouda le précise lorsqu'il déclare : « Dieu seul fonde la vitalité normative de l'éthique négro-africaine. Les lois morales ne sont pas tirées à la courte paille : ce serait le saut périlleux dans la nuit. Fondées en Dieu, les lois morales posent une certitude objective et apodictique »⁷².

La théonomie se trouve être le socle axiologique. Ceci dénote de la conscience du caractère fini et limité de l'homme qui se remet à Dieu pour avoir pleine assurance d'effectuer en situation une délibération juste et conforme à la volonté de Dieu. « La liberté humaine opte délibérément de se déprendre de ses propres normes, renonce à sa propre sagesse limitée et dérivée pour normaliser son jugement moral sur les normes de la sagesse souveraine de Dieu »⁷³. Fouda fait savoir qu'il ne faudrait en aucun cas y voir une forme d'hétéronomie dégradante et tyrannique, mais un souci d'harmonisation de l'homme avec la source vitale que légitime la théonomie. De fait, c'est un choix délibérer en face d'une alternative : « La théonomie est quelque chose dont l'homme peut user pour sa vitalisation, ou abuser pour sa ruine. Mais dès qu'elle est effectivement acceptée et assumée dans le comportement personnel, alors se consomme la normalisation réalisante de la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 146-148.

⁶⁹ Dans sa *Métaphysique* pose l'ontologie comme science de l'être. Il déclare : « Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être ainsi que les attributs qui lui appartiennent de par sa nature propre. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières. En effet, aucune de celles-ci n'étudie de manière générale l'être en tant qu'être. Découpant une partie de l'être, elles n'étudient les attributs que de cette partie. Ainsi opèrent par exemple les sciences mathématiques » (*Métaph. Gamma 1*).

⁷⁰ Fouda, Basil-Juléat ; *op. cit.*, p. 149.

⁷¹ *Ibid.*, p. 152.

⁷² *Ibid.*, p. 155.

⁷³ *Id.*

conduite éthique »⁷⁴. On a donc affaire à une liberté industrielle qui resserre de plus en plus le dialogue théandrique qui est, en somme, un pacte d'intimité éthique. Pour ne pas conclure, laissons la parole à Fouda :

Nous comprenons alors que la philosophie nègre prenne constamment une tournure éthique. Si Dieu est le centre de compréhension et d'unification, l'existant humain, seul conscient et libre parmi les êtres créés, se doit de vivre délibérément en harmonie avec l'Absolu et de rapporter l'ensemble des existants cosmiques à leur source génératrice et régulatrice. Le Nègre est convaincu que pour vivre d'une vie authentique, il doit fonder les normes de son agir sur un savoir fondé en Dieu. Si Dieu est le centre d'harmonie, il va de soi que lui seul est habilité à fonder les règles d'un agir humain compétent. Bien sûr la philosophie nègre est purement humaine, mais l'homme noir règle ses pensées et ses actions selon l'idée qu'il se fait de Dieu. Il s'agit d'un problème de fondement : l'homme établit rationnellement les règles de sa conduite ; mais il les fonde finalement en Dieu.⁷⁵

Conclusion

À l'entame de cette analyse, nous avons posé le problème de la pertinence d'une référence axiologique quant au fondement de la norme éthique. Ce problème devait sa pertinence à l'hypothèse d'une éventuelle crise éthique au sein de la société africaine actuelle. En nous référant à Aristote et à Basil-Juliat Fouda, nous sommes frottés à deux traditions de la philosophie pratique ou fonctionnelle dont l'orientation philosophique permet de se rendre compte de la réflexivité interne d'une éthique dialectique, tout en nous fournissant une méthode que l'on peut appeler scientifique au sens large. L'orientation philosophique de la philosophie pratique d'Aristote qui se résume en la vertu dianoétique de la *phronêsis* nous a permis de mieux saisir la base théorique de l'éthique dialectique dans la philosophie négro-africaine de l'existence afin de dégager la plus-value. Celle-ci, à savoir son rapport à la transcendance, qui se pose comme élément distinctif par rapport à l'offre aristotélicienne s'avère être la référence sur laquelle l'éthique négro-africaine se fonde en socle axiologique. Dieu est établi comme celui qui fonde les lois morales ; ce qui confère la garantie d'une certitude objective et apodictique. Mais au-delà de cette différence de fondement, on aura compris qu'au niveau épistémologique ces deux auteurs, Aristote et Fouda, sont appliqués à souligner l'irréductibilité du monde vivant à une explication objectivante.

Au bout du compte, pour paraphraser Rodrigo⁷⁶, c'est bien l'expérience d'une certaine *sensibilité du langage* philosophique à la spécificité de la pratique humaine que la lecture d'Aristote nous engage à redécouvrir et à ressaisir le sens et la pertinence de la philosophie de Fouda, à nouveaux frais. Ainsi ceux, et ils sont nombreux, qui n'y ont vu que de l'ethnophilosophie ont de quoi reconsidérer leur point de vue. D'ailleurs, s'il l'eut une critique à faire à Fouda, ce serait sa restriction de la philosophie africaine à sa dimension morale tout en oubliant le savoir de l'artisan qui était pour Platon le modèle universel de la science et de la connaissance. Toutefois, d'un point de vue philosophique, ce sont les conditions de l'élargissement du concept de philosophie qui fait débat au sein de la tendance critique de la philosophie africaine. Cette réflexion immanente qui articule les expériences philosophiques elles-mêmes, ne doit pas prétendre conceptualiser la totalité de l'*expérience philosophique* africaine à la faveur de la philosophie traditionnelle, mais elle devrait clarifier quelque chose pour le besoin du philosophe lui-même. La conséquence épistémologique qui découle de ce point de

⁷⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁷⁶ Rodrigo, Pierre ; *Aristote. Une philosophie pratique.*

vue de Fouda, c'est qu'il faut orienter la philosophie africaine, ou du moins la philosophie en Afrique, vers cette tâche *pratique* ou *fonctionnelle*, vers un *rationalisme actif* et un *rationalisme appliqué* qu'uniquement vers celle du savoir théorétique.

Bibliographie

- Aristote ; *Éthique à Nicomaque*, Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 2014.
- Aristote ; *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008.
- Berti, Enrico ; « La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2/1990, *Interprétations de philosophie antique* (Avril-Juin 1990), pp. 249-266.
- Berti, Enrico ; « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », dans *Rue Descartes*, No. 1/2, Des Grecs (Avril 1991), pp. 33-55.
- Bodéus, Richard ; *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1992.
- Defo Nzikou, Jacob Cléophas ; « La fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie négro-africaine de l'existence de Basile-Juléat Fouda », Actes de la Journée d'étude *Le tournant épistémologique de la philosophie africaine. Pratique de la recherche en contexte post-vérité*, Journée d'étude, Abidjan, Févr. 2024.
- Fouda (B. J.), Julliot (H. de), Lagrave (R.), *Littérature camerounaise*, Club du livre camerounais, Cannes, 1961.
- Fouda, Basil-Juléat ; *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Fouda, Basil-Juléat ; *Sur l'Esthétique Littéraire Négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg ; « Le problème herméneutique et l'éthique d'Aristote », dans *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996 b.
- Gadamer, Hans-Georg ; « Sur la possibilité d'une éthique philosophique » (1961), dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg ; *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*, trad. F. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes sud, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg ; *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996a.
- Gobry, Ivan ; *La philosophie pratique d'Aristote*, Lyon, PUL, 1995.
- Lavelle, Louis ; *Les sciences et la sagesse, actes du Ve Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Bordeaux, PUF, 1950.
- Mveng, Engelbert ; *L'Art d'Afrique noire : liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964.
- Rodrigo, Pierre ; *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006.
- Roux, Sylvain ; « Chapitre VI. Les difficultés de la théorie du premier moteur », dans *La recherche du Principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004, pp. 163-207.

Van Caeneghem, (R.) ; *La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, Bruxelles, 1956.