

ISSN 2311-3375

Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Sous la direction de
Yaovi AKAKPO



Des pouvoirs du corps

3. Saisir le corps en Afrique par son arrière-plan normatif

Nunya, en Ewé, langue ouest-africaine du groupe *gbe* et de la famille *kwa*, désigne le savoir ou la connaissance dans tous les sens du terme. C'est à juste titre qu'*Aguè* est la divinité qui l'incarne. *Aguè* est représenté comme un nain à une jambe dont les cheveux cachent le visage. Ses empreintes de pied indiquent le sens opposé de la direction qu'il prend. Les mythes et les légendes de l'espace culturel *gbe* le surnomment *gheto*, le « maître de la brousse » et le « maître de la voix/parole », celui qui détient et communique les secrets de la faune et de la flore, les secrets de l'art et du métier de la chasse, les secrets de l'art musical.

En fondant la présente revue, à juste titre appelée *Nunya : Philosophie, patrimoine scientifique et technique*, l'équipe du Laboratoire Hiphist de l'Université de Lomé pense ouvrir un espace de diffusion et de discussion de travaux de recherche, où sont interrogés les pratiques, les actes et les parcours de l'humanité intellectuelle. Un tel espace de diffusion d'idées et de discussion est institué pour recevoir des travaux originaux sur le patrimoine scientifique, technique et artistique. Pour dire plus concrètement, *Nunya* publie des articles de philosophie des sciences et techniques, d'histoire des sciences, des techniques et de l'art, de sociologie des sciences et des techniques, d'anthropologie des savoirs et de l'artisanat.

Le dessin de couverture, une œuvre du plasticien togolais
Paul AHLI, est une représentation de la divinité *Aguè*

Numéro 4 (3)
Décembre 2016

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Directeur de publication : Prof. Yaovi AKAKPO

Rédacteur en chef : Komi KOUVON, Maître de conférences

Conseil scientifique : Prof. Yaovi AKAKPO (Université de Lomé), Prof. Charles Z. BOWAO (Université de Brazzaville), Prof. Souleymane B. DIAGNE (Columbia University), Prof. Paulin J. HOUNTONDJI (Université d'Abomey-Calavi), Jeanne PEIFFER (Chercheure émérite au CNRS, Centre Alexandre Koyré). Prof. Shahid RAHMAN (Université Lille 3).

Comité international de lecture : Prof. Esoham ASSIMA-KPATCHA (Université de Lomé), Prof. Ramsès T. BOA (Université de Cocody), Prof Komlan E. ESSIZEWA (Université de Lomé), Komi KOUVON (Maître de conférences, Université de Lomé), Prof. Alain LECOMTE (Université Paris 8), Koffi MAGLO (Associate Professor, University of Cincinnati), Prof. Pierre G. NAKOULIMA (Université de Ouagadougou), Marcel NGUIMBI (Maître de conférences, Université de Brazzaville), Auguste NSONISSA (Maître de conférences, Université Marien Ngouabi), Prof. Pierre NZINZI (Université de Libreville), Mounkaïla A. L. SERKI (Maître de conférences, Université Abdou Moumouni), Pierre TEISSIER (Maître de conférences, Centre François Viète, Université de Nantes), Prof. Kalifa TRAORE (Université de Koudougou), Dominique VELLARD (Maître de conférences, Université de Nantes), Dotsè YIGBE (Maître de conférences, Université de Lomé).

Comité de rédaction : Komi KOUVON, Mawusse K. AKUE ADOTEVI, Fernand H. HOUNTON, Tossou ATCHRIMI.

Contact : Laboratoire Hiphist
Université de Lomé
02 BP 20742, Lomé-Togo
laboratoire.hiphist@yahoo.fr

**SAISIR LE CORPS EN AFRIQUE
PAR SON ARRIERE-PLAN
NORMATIF**

Cet ouvrage est publié avec l'appui financier de :

EHAIA

Initiative et plaidoyer œcuméniques sur le VIH et SIDA

Sommaire

Présentation	5
Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI Corps et initiative : réflexions pour une pragmatique du corps	7
Yaovi AKAKPO La puissance du sexe féminin, l'arrière-plan métasocial des droits et liberté du corps dans les schèmes <i>fa et so</i> du golfe du Bénin	17
Steeve Elvis ELLA Les métamorphoses du corps et le pouvoir de la reconnaissance dans le Mvett	51
Roger MBOUMBA MBINA Le corps de l'empereur dans les cités de l'Afrique romaine sous le Haut-Empire : témoignages épigraphiques	75
Krishna Amen NDOUNIA De la complexité des rapports entre le corps et l'âme dans la destinée de l'homme. Dialogue entre le mythique et le rationnel dans un culte initiatique	91
Pamphile BIYOGHÉ L'imaginaire du politique et le jeu des apparences : autour de l'approche machiavélienne de la gestion du pouvoir	129
Christ-Olivier MPAGA Corps « vivant » et « corps politique »	151
Moussa TALIBI La démocratie comme politique en corps	171

Présentation

Le numéro hors-série (décembre 2016) de la revue *Nunya* a été consacré au thème *Corps, Masculinité, Féminité et VIH*. Ce numéro, malgré ses résultats bien accueillis, m'a semblé un ouvrage inachevé. Ce sentiment m'est venu, d'une part, parce qu'il m'est apparu, après le séminaire-atelier dont les communications ont servi de contributions à l'ouvrage auquel je fais allusion, que la lutte contre le VIH et le Sida, en Afrique, reste sous l'influence de la tendance à l'expression et à l'expansion des nouvelles libertés sexuelles. Des libertés, en quête de globalisation, qui s'expriment, dans nos sociétés, au moins comme des droits revendiqués, dont l'arrière-plan est, sans doute, fait des dynamiques et des mutations des idées que les sociétés, dont elles sont issues, ont du corps. Malheureusement, la réflexion sur le corps a occupé une place bien marginale dans l'ouvrage collectif *Corps, Masculinité, Féminité et VIH*. Ce sentiment m'est venu, d'autre part, lorsque je pense aux diverses expressions des résistances que des politiques et des législations africaines (Cameroun, Kenya, Uganda, Sénégal, Tchad, etc.), au nom des us et coutumes, opposent aux nouvelles libertés sexuelles et aux nouveaux droits du corps.

J'ai proposé ce colloque que le Laboratoire Hiphist a organisé à l'Université de Lomé, du 22 au 24 novembre 2016, sur « les pouvoirs du corps », parce que j'ai cru que les nouvelles questions relatives à la sexualité, en Afrique, devraient s'éclairer de la lumière d'un débat plus large et plus approfondi sur les dynamiques culturelles des idées sur le corps. J'ai proposé qu'on entre dans ce débat par la piste d'une réflexion pluridisciplinaire, centrée sur la notion de *pouvoirs du corps*.

Une telle proposition est faite dans l'objectif d'espérer des contributions, venues d'horizons disciplinaires variés, pouvant éclairer les *présupposés épistémologiques des idées sur le corps, les enjeux de l'esthétique du corps, les symboliques du corps dans*

les spiritualités et les religions, les enjeux du corps dans les arènes de la politique. Dans cet objectif, le débat au colloque de Lomé a été organisé autour de six panels thématiques : *du corps dans les textes philosophiques ; du corps dans les œuvres littéraires en Afrique ; épistémologie du corps ; Enjeux politique du corps ; enjeux esthétiques du corps ; puissance du corps et droit du corps.*

En tenant compte de l'orientation des contributions et des débats qu'elles ont suscités dans les panels, j'ai pensé qu'il est préférable de publier les actes du colloque de Lomé sur les *pouvoirs du corps* autour de trois centres d'intérêts thématiques : *Penser le corps en Afrique par les textes* 4(1) ; *Entre génétique, esthétique et éthique* 4(2) ; *Saisir le corps en Afrique par son arrière-plan normatif* 4(3).

Yaovi AKAKPO

Corps et initiative : réflexions pour une pragmatique du corps

Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI
Université de Lomé, Togo

Résumé : Ce texte traite du rapport entre corps et initiative. Ce rapport y est caractérisé, dans un sens ricœurien, comme source d'une force signifiante qui constitue le corps comme site de l'initiative, ou de toute action sensée. L'initiative comprise comme action sensée trouve dans le corps sa condition efficiente de possibilité et d'avènement. Ce qui justifie une pragmatique du corps comme cadre conceptuel qui s'articule autour des notions clés de médiation symbolique, d'*hexis* corporelle, d'adresse du corps et de performativité du corps.

Mots-clés : action sensée, adresse du corps, initiative, corps, pragmatique du corps.

Abstract: This text deals with the link between body and initiative. This link is characterized, in a Ricœurian sense, as the source of a signifying force which constitutes the body as the site of initiative, or of any meaningful action. The initiative understood as meaningful action finds in the body its efficient condition of possibility and advent. This justifies the Pragmatics of body as a conceptual framework articulated around the key notions of symbolic mediation, body *hexis*, body address and body performativity.

Keywords: body, body address, initiative, meaningful action, Pragmatics of body.

Introduction

L'archéologie de la représentation du corps donne souvent lieu à une pensée du corps faite de considérations biologiques, physiognomoniques, artistiques, magico-religieuses. Un tel héritage renferme certes une richesse indéniable. Mais il laisse souvent apparaître le corps dans sa passivité naturelle comme une entité spatio-temporelle qui est de l'ordre du "voir". Le corps se donne à voir.

Toutefois, si l'on considère le corps de l'homme comme condition matérielle de son existence, alors le corps apparaît comme la marque de la présence humaine. Comment alors saisir le corps comme marque de la présence humaine ? Répondre à cette question passe ici par une attention particulière accordée à la notion de présence. Cette notion permet d'envisager le corps, dans un sens ricœurien comme *site de l'initiative*, et justifie par conséquent une caractérisation pragmatique du corps.

1. Le corps comme site de l'initiative

Il faut le dire, l'idée est ricœurienne et elle est présente notamment dans *Du texte à l'action*. L'initiative, selon P. Ricœur (1986, p. 261) « c'est le présent vif, actif, opérant, répliant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi ». Qu'est-ce à dire précisément ?

"Initiative" vient, en effet, de *Initium* qui signifie "commencement". Dans ce sens, l'initiative se comprend, de prime abord, comme un avènement qui instaure, *ipso facto*, un moment inaugural qui réoriente le cours des choses vers un nouvel horizon. Autrement dit, il s'agit donc d'un « événement si important qu'il est censé donner aux choses un cours nouveau » (P. Ricœur, 1986, p. 268). Dès lors, ce qui s'impose comme caractéristique essentielle de l'initiative, c'est la nouveauté radicale de son avènement. L'initiative intervient inexorablement comme une reconfiguration significative de l'espace-temps présent en un espace-temps

vif, opérant en vue d'objectifs autres. Ainsi, initier, ce n'est pas simplement faire quelque chose, mais c'est absolument faire quelque chose de nouveau.

Il en est donc de l'initiative comme de l'innovation, dont l'imagination est la condition de possibilité et d'avènement. L'on ne saurait initier ou faire quelque chose sans en avoir auparavant une vision plus ou moins claire. Et c'est dans ce sens que se comprend le rôle irréductible de l'imagination. Car, comme le fait remarquer P. Ricœur (1986, p. 223-224), « par-delà sa fonction mimétique, [...], l'imagination a une fonction projective qui appartient au dynamisme même de l'agir ». Appliquée à l'action, l'imagination est précisément « la fonction générale du possible pratique » (P. Ricœur, 1986, p. 225). C'est dans l'imagination que je me représente non seulement mon action, mais surtout mon pouvoir d'action, c'est-à-dire à la fois ma capacité et les conditions spatio-temporelles de mon action. L'imagination est le lieu où, dans le fictif, je réalise mon action et en mesure la possibilité d'avènement. L'imagination me permet d'essayer, dans le fictif, le passage du *pouvoir-faire* au *faire*. On pourrait alors dire comme P. Ricœur qu'il n'y a pas d'action sans imagination ; et c'est cela qui constitue toute action en initiative.

L'initiative se comprend donc finalement comme la réplique active à ce qui est vu en imagination. L'imagination fonde et justifie l'initiative, non seulement comme un pouvoir-faire, mais surtout comme un appel réfléchi au faire. Il s'agit donc d'« une catégorie du faire et non du voir ». P. Ricœur (1986, p. 269) dit si bien que pour saisir le sens propre de l'initiative, « il faut résolument renverser l'ordre de priorité entre voir et faire, et penser le commencement comme acte de commencer. Non plus ce qui arrive, mais ce que nous faisons arriver ».

L'initiative est le moment du passage effectif, dans la pratique, du « je peux faire » au « je commence à faire » ; et commencer à faire n'est rien d'autre que faire. C'est pourquoi, initier, c'est modifier le présent, c'est donner au pré-

sent un cours nouveau. Ricœur (1986, p. 272) résume, en ces termes, le procès de l'initiative :

Telles sont les quatre phases traversées par l'analyse de l'initiative: premièrement, je peux (potentialité, puissance, pouvoir); deuxièmement, je fais (mon être, c'est mon acte); troisièmement, j'interviens (j'inscris mon acte dans le cours du monde : le présent et l'instant coïncident); quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je dure).

Toutefois, comprendre l'initiative à partir de la catégorie du « je peux », c'est en saisir toute l'intelligibilité et observer que le « je peux » n'intervient que dans un contexte où s'articulent nécessairement pouvoirs et non-pouvoirs. Autrement dit, l'avènement d'un « je peux » s'accompagne toujours de la conscience d'un ou d'un ensemble de « je ne peux pas ». Ainsi, le champ d'exercice de ma puissance, champ dans lequel se déploie mon initiative, est aussi le champ de mes impuissances. C'est pourquoi l'initiative doit nécessairement se déployer comme une conjonction de la conscience du pouvoir-faire et de celle des circonstances effectives dans lesquelles ce pouvoir-faire est déployé. Et c'est en cela que se justifie l'idée ricœurienne du corps ou de la chair comme site de l'initiative. P. Ricœur (1986, p. 269) écrit précisément :

Le corps (...), en ce sens, est l'ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs; à partir de ce système des possibles de chair, le monde se déploie comme ensemble d'ustensilités rebelles ou dociles, de permissions et d'obstacles. La notion de circonstance s'articule ici sur celle de pouvoirs et non-pouvoirs, comme ce qui entoure ma puissance d'agir, offrant la contrepartie des obstacles ou des voies praticables à l'exercice de mes pouvoirs.

Considérer le corps comme site de l'initiative, c'est donc prendre toute la mesure de l'importance du corps dans l'exercice de mes pouvoirs. Autant il n'y a pas d'action sans imagination, autant il n'y en a pas sans le corps. Le corps n'est pas à voir simplement comme condition matérielle de l'initiative. Il détermine, déjà dans l'imagination la possibili-

té effective de l'initiative. P. Ricœur (1986, p. 269) dit précisément que le corps « appartient aux deux régimes physique et psychique ». Car, se représenter la possibilité d'une action, c'est surtout en examiner le pouvoir-faire en se représentant les possibilités réelles que le corps pourrait offrir en faveur de cette action. Il s'ensuit que la possibilité de l'initiative dépend de la façon dont mon corps me met en rapport avec le monde et, de ce fait, me permet de négocier, en imagination, la cohérence de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs. Le corps intervient donc, dans la représentation imaginaire de l'action, comme l'élément déterminant sans lequel je ne puis envisager les obstacles et les voies praticables à l'exercice de mes pouvoirs. En ce sens, si l'on voit l'imagination comme la condition fictive de possibilité de l'initiative, alors le corps doit être posé comme la condition effective de la puissance d'agir.

Il en résulte que l'initiative n'est la réplique effective de ce qui est vu en imagination qu'au travers du corps qui assure la survenue de l'événement comme inauguration d'un cours nouveau dans l'ordre des choses, une nouvelle direction à la marche de l'histoire. Car, l'avènement d'un corps instaure toujours une modification significative dans l'espace-temps. Et cette modification significative, que Ricœur comprend comme la « conjonction entre le présent vif et instant quelconque » est la manifestation pratique de l'initiative.

Dès lors, saisir le corps comme site de l'initiative, c'est précisément s'inscrire dans la perspective d'une théorie de l'action qui, selon P. Ricœur (1986, p. 271), doit retenir que « l'agir humain est intimement lié par des règles, des normes, des appréciations et en général par un ordre symbolique qui place l'action dans la région du sens. Il faut donc considérer l'initiative sous l'angle de l'action *sensée* ». Une telle théorie de l'action permet alors de penser le corps comme site de l'action sensée, c'est-à-dire comme tout simplement un élément non négligeable de la construction du sens de l'action.

2. Principes d'une pragmatique du corps

Considérer l'initiative sous l'angle de l'action sensée, revient, selon P. Ricœur, à admettre que l'initiative implique la responsabilité du sujet, et que cela se manifeste d'abord dans l'utilisation du langage : « initiative et responsabilité, dit-il, sont médiatisées par le langage et plus précisément par certains actes de langage, les énonciations (*speech-acts*). Ce n'est pas là un détour artificiel, mais une médiation légitime » (P. Ricœur, 1986, p. 271). Une telle médiation justifie une analyse de l'initiative sur le modèle de la théorie des actes de langage (J. L. Austin, 1970). C'est ce que fait Ricœur quand il affirme que la responsabilité liée à l'initiative est bien plus visible dans le cas des actes de discours comme la promesse, qui est paradigmatische de la responsabilité liée à l'initiative.

En promettant, je me place intentionnellement sous l'obligation de faire quelque chose. Ici, l'engagement a la valeur forte d'une parole qui me lie [...] toute initiative est une intention de faire et, à ce titre, un engagement à faire, donc une promesse que je fais silencieusement à moi-même et tacitement à autrui, dans la mesure où celui-ci en est, sinon le bénéficiaire, du moins le témoin. La promesse, est donc l'éthique de l'initiative. Le cœur de cette éthique est la promesse de tenir ses promesses. La fidélité à la parole donnée devient ainsi une garantie que le commencement aura une suite, que l'initiative inaugurera effectivement un nouveau cours des choses (P. Ricœur, 1986, p. 271-272).

Toutefois, la légitimité de la médiation par le langage justifie aussi une analyse plus générale qui, considérant les actes du discours comme étant, en fait, des actes du/d'un corps, envisage le corps comme site de toute action, qu'elle soit discursive ou non. Une telle analyse se présente ici comme une pragmatique du corps dont nous proposons ici les présupposés fondamentaux.

Il faut partir de l'idée que toute action dont le corps est le site est une action *réglée ou normée*. Et pour saisir la normativité de l'action, il convient, selon P. Ricœur (1986, p. 243-

244) de la comprendre comme relation sociale, c'est-à-dire « un cours d'action dans lequel chaque individu, non seulement tient compte de la réaction d'autrui, mais motive son action par des symboles et des valeurs qui n'expriment plus seulement des caractères de désirabilité privés rendus publics, mais des règles elles-mêmes publiques ». Cela signifie qu'une action n'est socialement orientée et intégrée que si elle se fonde et se justifie par la codification publique. Et cela se réalise par ce que P. Ricœur appelle *la médiation par les symboles*. On comprend donc qu'il n'est pas question d'une normativité contraignante ou répressive. Les symboles qui régissent l'action sociale sont des entités culturelles, des systèmes institutionnels informels mais stables, comme les règles de politesse par exemple.

La médiation de l'action par les symboles est, en réalité, une procédure de légitimation de l'action par les symboles. C'est elle qui permet d'inscrire l'action individuelle dans un système collectif de légitimation qui n'est rien d'autre que l'imaginaire social entendu comme ensemble de

représentations qui redoublent et renforcent les médiations symboliques, en les investissant par exemple dans des récits, des chroniques, par le moyen desquels la communauté "ré-pète" en quelque sorte sa propre origine, la commémore et la célèbre » (P. Ricœur, 1986, p. 246).

C'est donc dans le sens de cette conception de l'action sociale qu'il faut situer la caractérisation pragmatique du corps. Car l'action sociale, en tant qu'elle est normée, définit une signification pratique du corps qui réside non plus dans un état d'esprit, mais bien dans les états du corps c'est-à-dire dans les dispositions corporelles enracinées dans l'imaginaire social et qui fondent les actions, les manières d'agir et de se comporter (J. B. Thompson, 2001). Dès lors, la pragmatique du corps peut se comprendre comme une théorie de ce que P. Bourdieu (2001, p. 117) appelle « l'*hexis corporelle* » et qu'il définit comme « la mythologie politique réalisée, *incorporée*, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de

sentir et de penser ». Autrement dit, l'*hexis corporelle* s'observe « dans les différentes manières dont les hommes et les femmes se conduisent, dans leurs différentes postures, leurs différentes manières de marcher et parler, de manger et de rire, et dans les comportements les plus intimes de leur existence » (J. B. Thompson, 2001, p. 27). Selon P. Bourdieu (2001, p. 127), on peut noter la prégnance le l'*hexis corporelle* en prêtant attention, par exemple, aux formes linguistiques par lesquelles les hommes expriment les sens des dispositions corporelles. Par exemple, la « fine bouche » signifie la féminité, alors que « la grande gueule » renvoie plutôt à la masculinité. De même, on s'en rend compte en observant les signes extérieurs au corps, mais qui donne au corps une manière particulière de se présenter, comme les habilllements institutionnels, les décorations, les insignes, les galons fonctionnent comme des messages significatifs du corps qui en orientent la perception. Par exemple, un uniforme donne au corps qui en est vêtu une place et un rôle symboliques conventionnels reconnus comme tels (P. Bourdieu, 2001, p. 183).

L'*hexis corporelle* permet donc de comprendre l'initiative comme une présentation symbolique du corps dont les significations peuvent s'analyser comme étant les manifestations des *adresses* du corps. La notion d'*adresse* évoquée ici semble mieux convenir pour rendre compte des pouvoirs symboliques du corps. Comme le fait remarquer N. Charest (2005, p. 103), la notion d'*adresse* se comprend comme :

1. qualité physique d'une personne qui fait les mouvements les mieux adaptés à la réussite de l'opération ; et 2. qualité d'une personne qui sait s'y prendre, manœuvrer comme il faut pour obtenir un résultat.

Et il ajoute qu'il faut également tenir compte de :

1. que le verbe “adresser”, dans toutes ses acceptations, suppose “quelqu'un”, qui est le récepteur de l'action du verbe ; 2. que le mot a donné lieu à l'expression “double adresse”, qui suppose une médiation, comprise [...] dans le signe peircien ;

et 3. que l'étyomon du terme est la « direction », idée [...] qui nous semble réactiver avec bonheur la polysémie d'un autre terme fortement apparenté, celle du “sens”.

On peut aisément le noter, la notion d'adresse exprime bien l'*hexis* corporelle. L'adresse d'un corps est non seulement une manière de se présenter du corps, mais bien une manière sensée de se présenter. L'adresse d'un corps, c'est donc la manifestation du sens (signification et direction) du corps dans un contexte social donné. Plus précisément, l'adresse du corps est ce qui constitue le sujet en acteur social face à d'autres acteurs qui perçoivent sa présence corporelle. Et une telle présence corporelle n'est rien d'autre que la façon dont un sujet fait usage de son corps pour signifier et agir sur le monde. Ainsi, pour un corps, ce sont les manières de se présenter qui l'instaurent dans une présence symbolique signifiante. Car l'avènement d'un corps est à la fois attention aux choses présentes et attention à la présence de ces choses.

Il est donc ici question de la performativité du corps. Une performativité qui arrache le corps à sa naturalité première, à sa présence passive et l'inscrit dans une présence agissante qui constitue la marque du présent, de l'initiative. La performativité du corps renvoie donc à l'ensemble des ingrédients symboliques, socialement partagés qui constitue le corps comme source agissante, conventionnellement reconnue. Autrement dit, la présence d'un corps est un *faire* dont les pouvoirs sont souvent insoupçonnés. Et dans le contexte des relations sociales, les exemples sont de tous les jours. On peut bien imaginer la force performative du corps féminin, ou la puissance agissante d'un sourire. De même, on peut aisément se représenter les effets subversifs que peut occasionner la mise en exergue de la turgescence des muscles, par exemple, dans une situation sociale de dispute.

Ainsi, la performativité du corps met au jour une approche pragmatique du corps qui en révèle non seulement la fonction communicative, mais surtout la fonction argumentative, stratégique et persuasive. La performativité installe

le corps dans une logique de domination symbolique vis-à-vis d'autre corps. Bref, elle en manifeste la puissance symbolique signifiante.

Conclusion

Poser les principes d'une pragmatique du corps, c'est en somme, saisir le corps au travers de la médiation symbolique comme présence sensée (signifiante et orientée). Une telle médiation symbolique est constitutive de l'*hexis* corporelle qui se comprend finalement comme ensemble des adresses possibles du corps. L'on comprend que la pragmatique du corps consiste alors dans l'étude des adresses du corps. Plus précisément, elle met au jour une caractérisation performative au travers de laquelle l'on saisit le corps, non seulement comme condition matérielle, mais bien comme-condition efficiente de l'initiative.

Références bibliographiques

- AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.
- CHAREST Nelson, « Peirce et la limite : l'adresse nécessaire du signe », *Protée*, vol. 33, n° 1, 2005, p. 103-111.
- PEIRCE Sanders Charles, 1978, *Ecrits sur le signe*, Trad. G. Deladalle, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1986, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- THOMPSON John B., 2001, « Préface », in P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

La peur de la puissance du féminin en arrière-plan des droits coutumiers chez les Ewé du sud-est du Togo

Yaovi AKAKPO
Université de Lomé, Togo

Résumé : Cet article part de la position selon laquelle une des idées que la littérature sur les mythologies des peuples qui ont en partage, dans le golfe du Bénin, le panthéon *vodu* et la pratique du *fa*, devrait donner à voir, c'est la croyance que les droits d'un dieu sur son domaine de propriété et sa liberté dans ceux des autres, ne sont exercés que par le potentiel de son sexe à faire des alliances. Si l'on considère que la notion de *domaine de propriété* suppose des limites définies par le droit, alors que celle de *sexualité*, se justifiant de la *capacité du sexe à faire des alliances*, apparaît éminemment comme un attribut de la liberté et du pouvoir, l'on peut comprendre l'enjeu pratique de la séparation sexuelle des sphères magico-religieuses. Un tel enjeu pratique est, d'abord, dans le besoin social de séparer, suivant l'ordre des sexes, la *sphère de la religion* des « marges de la religion ». Il est ensuite dans la teneur ou la justification sexuelle des droits coutumiers. L'article relit, alors, les droits coutumiers, chez les peuples qui ont en partage dans le golfe du Bénin le panthéon *vodu* et la pratique du *fa*, en particulier les éwé du sud-est du Togo, à partir de leur propre arrière-plan, habité par des mythes et des croyances qui postulent le féminin comme puissance d'opposition.

Mots-clés : droit coutumier, liberté, panthéon *vodu*, pouvoir, propriété, puissance du féminin, sexualité.

Abstract : This study stems from the idea that *vodu* pantheon and *fa* practices as extolled in the literature on mythologies of the people living in the Gulf of Benin expands the belief that the rights of a god in the area under its control and its access to others' are achieved through

its potential capability to sexually create alliances. If one can rightly think that the owned area suggests limits by law, that guaranteed by sexual alliance is obviously an asset of freedom and power. One can thus understand the importance of sexual separation within magico-religious spheres. This challenge hints at the social need to separate the religious sphere from religious margins based on the hierarchy of sexes. The substance of the challenge is associated with the justification through sexual alliance of the traditional laws. The article therefore reassesses the traditional laws focusing on people who have in common the *Vodu* pantheon and *fa* practice from a far past and who use myths and beliefs that lean on femininity as a rival force.

Keywords: traditional law, freedom, *vodu* pantheon, power, property, female power, sexuality.

Introduction

Il est observable, dans le Golfe du Bénin, que les peuples¹ qui ont en partage le panthéon *vodu*² et la pratique du *fa*, entretiennent particulièrement une séparation entre des sphères magico-religieuses. Une telle séparation paraît assez tranchée, non seulement entre les divers domaines sur lesquels, selon les croyances et les mythologies, les dieux exerceraient des droits de propriété, mais surtout entre les sphères de la religion et ce que Claude Rivière (1981, 4^e partie) a appelé « les marges de la religion ». *Domaine de propriété et alliance sexuelle* paraissent comme les concepts principaux par lesquels est représentée une telle idée de la séparation des pouvoirs dans le panthéon *vodu*. Ce constat n'est pas absent de la littérature sur le panthéon *vodu* du golfe du Bénin. En étudiant « la géomancie à l'ancienne côte des esclaves », Bernard Maupoil (1961) a présenté les *vodu*, en faisant référence

¹ Il est fait allusion aux peuples du Golfe du Bénin qui ont en partage le culte des époux *hebisoso-agbui* et le culte du *fa*. Sont concernés, par ne citer que quelques exemples, les fon, les éwé du sud-est du Togo, les éwé de la préfecture de Zio, les guin.

² J'écris, dans ce texte, les mots en éwé, selon les règles orthographiques de cette langue. En cas de citation, les orthographies des mots, en éwé, restent celles que j'ai trouvées chez les auteurs.

à leurs divers domaines d'action et à leurs sexes. Honorat Aguessy (1972) est resté dans la même logique, lorsqu'il expose la structure du panthéon *vodu*, chez les fon du Bénin. Après avoir parlé de « divinité androgynie », de « divinités jumelles », l'auteur a présenté les *vodu* comme des descendants de *Mawu*, qui « se verront repartir tous les domaines de leurs parents ». Bruno Gilli (2016) après avoir parlé de relation de *Xebieso* avec d'autres dieux du panthéon, a montré que, chez les ouatchi³ du Togo, chaque *vodu* est classé en raison de la « parcelle déterminée du monde visible » qu'il a « pour domaine ».

La théorie que cette littérature aurait dû permettre d'élaborer, serait celle qui devrait reposer sur l'idée que les droits d'un dieu sur son domaine de propriété et sa liberté dans les domaines des autres, ne sont exercés que par le potentiel de son sexe à faire des alliances. En considérant, globalement, que la notion de *domaine de propriété* est indicative des limites définies par le droit, alors que celle de *sexualité*, se justifiant de la *capacité du sexe à faire des alliances*, est un attribut de la liberté, l'on peut s'interroger sur l'enjeu de la séparation sexuelle des sphères magico-religieuses, et interroger sa marque dans l'exercice des compétences cultuelles et la régulation du droit, chez les peuples qui ont en partage le panthéon *vodu* et la pratique du *fa*. Il s'agit d'interroger précisément, dans les croyances et les mythologies de ces peuples, ce que les droits coutumiers doivent à leur propre arrière-plan (mythologies et croyances), marqué, tout à la fois, par l'idée de la puissance du féminin et celle de l'ascendance de la fonction de la sexualité dans la constitution du droit et de la propriété.

La problématique, dans le sens de cette interrogation, peut être explorée, à partir des hypothèses suivantes :

- Lorsqu'on considère les croyances et les mythologies, relatives au panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, l'on

³ Il s'agit des éwé qui sont au sud-est du Togo. On les trouve aussi au sud-ouest du Bénin.

note que la sexualité est représentée comme un attribut et un mécanisme majeur de constitution des libertés et des pouvoirs dont on dit que les dieux, eux-aussi, se prévalent ;

- Cette croyance, dans les schèmes du panthéon *vodu* et du *fa*, selon laquelle, la sexualité, manifestée par l'alliance matrimoniale, est le principal déterminant des libertés et des pouvoirs des dieux, dans « tous les domaines de leurs parents » (H. Aguessy, 1972, p. 37), paraît justifier, la référence au sexe, quant à l'ordonnancement et la séparation sociale des compétences spirituelles et cultuelles ;
- Il peut, alors, se comprendre comment, dans les traditions considérées, les droits coutumiers tiennent, fondamentalement, leur teneur et leur justificatif d'une certaine représentation de la sexualité, la forme réglementée, juridique, de l'usage du sexe ; une représentation de la sexualité habitée par la peur de la puissance du féminin.

Ces hypothèses, documentées par des textes de la littérature sur les versions « apparemment divergentes, mais fondamentalement similaires » (H. Aguessy, 1972) de la structure du panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, sont explorées, en priorité, à partir d'une ethnographie des croyances et des mythologies des éwé du sud-est du Togo.

1. Sexualité des dieux, droit de propriété et liberté des dieux

Il est particulièrement remarquable, lorsqu'on considère les mythologies et les croyances, relatives au panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, que la sexualité est reconnue aux dieux, comme un attribut et un mécanisme majeur de conservation de leurs droits de propriété et d'exercice des libertés d'action dont ils se prévalent. Cet arrière-plan des droits et des libertés est, en général, celui d'un panthéon, « au sommet » duquel se trouve « Mawu-lissa (divinité androgyne) »

(Honorat Aguessy, 1972, p. 37). Les droits de propriété et les libertés sans limite, dont jouissent les *vodu*, se comprennent théoriquement lorsqu'on se représente *Mawu-Lisa* comme un couple divin qui, devenu paresseux ou fatigué (« le grand absent et le deus otiosus, dieux paresseux », (B. Gilli, 2016, p. 59), s'est largement auto-congédier du domaine qu'il a créé et légué à sa progéniture. On ne peut explorer cette hypothèse sans considérer les constats suivants qu'avait faits Bernard Maupoil (1961) sur l'existence de sanctuaires, de cultes et d'adeptes de *Mawu-Lisa* :

Il existe des temples de *Mawu* et de *Lisa* dans toutes les agglomérations côtières et, dans l'intérieur jusqu'en pays Mahi. Des bœufs y sont immolés. Des *vodūsi* de ces importantes divinités sont visibles ; Herskovits put les photographier et enregistra nombre de leurs chants. (PI. II, B) (Maupoil, 1961, p. 68).

La statuette de *Mawu* conservée au Musée d'Abomey est peinte en rouge, et repose sur une base carrée à angles coupés, peintes en bleu. Le personnage est debout, seins pendents cloués au thorax. Les bras, cloués aux épaules, se tendent en avant. La main gauche tient une canne de bois bleu, surmontée d'un croissant de lune blanc, pointes levées. La droite tient une canne ordinaire. Le visage est tatoué de bleu. La moitié droite du crâne est peinte en bleu (les *Mawusi* se font raser la moitié de la tête, comme les *Dassi*). Un collier de cauris et d'*atikū*, enfilés sur un fil de fer, croise sur le devant du corps. Des bracelets semblables ornent poignets et chevilles. La hauteur totale est de 91 cm » (B. Maupoil, 1961, note infra 4, p. 70-71).

Le culte de *Mawu-Lisa* fut apporté à Abomey par *Hwajele*, mère du roi *Tegbesu*, pour mettre un terme à une querelle de succession. *Tegbesu*, en effet, était arrivé au pouvoir malgré ses frères, et *Hwajele*, « forte comme un homme », employa tous les moyens pour assurer sa stabilité. Elle s'est rendu notamment à *Ajahome*, son pays natal, y fit l'acquisition des *vodū Mawu-Lisa*, et les ramena à Abomey. Son fils, consulté sur l'emplacement qui leur conviendrait le mieux, leur interdit l'accès au palais, où un adroit protocole défendait au roi de s'agenouiller : « les *vodū* n'entrent pas dans la maison

du roi ». Sa mère insista pour qu'ils n'en fussent pas trop éloignés du palais, « afin que le roi pût les voir de chez lui ». On les installa à *Jena*, en un seul temple, derrière le palais de *Sigboji*. [...].

Hwajele fut alors la grande prêtresse de *Mawu-Lisa* pour Abo-mey. [...]. Elle obtint de son fils qu'il réunit et mit à sa disposition des *Aja*, à qui elle transmit le rituel et la langue secrète de *Mawu-Lisa* » (B. Maupoil, 1961, p. 69-70).

Malgré ses constats sur l'existence historique de sanctuaires et de culte de *Mawu-Lisa*, B. Maupoil (1961, p. 67) a souligné que « tous les auteurs ont reconnu dans le Bas-Dahomey l'existence d'un être suprême », « mais, par une merveilleuse entente, ils lui ont dénié tout pouvoir, sinon toute action ». *Mawu et Lisa* « ont réparti un grand nombre de leurs attributs entre divers *vodū* ». L'hypothèse qui justifierait, probablement, cette « merveilleuse entente », serait celle de « la décadence des cultes » de *Mawu-Lisa* chez les peuples qui ont en partage le panthéon *vodu* dans le golfe du Bénin. Cela peut expliquer pourquoi Bruno Gilli (2016, p. 22) a retenu, chez les éwé du sud-est du Togo, le mythe selon lequel, autrefois « *Mawu*, le dieu suprême habitait chez les hommes ; mais à un certain moment, las de leurs querelles et jalousies, il les quitta et se rendit dans un lieu lointain et secret, *didife*, afin que les hommes ne puissent l'atteindre ; alors *Mawu* envoya les *Vodu* parmi les hommes pour les surveiller. Il les laissa complètement maîtres du monde, ce sont eux qui commandent maintenant... ». Malgré le premier rang qui lui est obligatoirement accordé dans ce qu'on appelle, en éwé, *mle popo* ou *avalō tsitsi* (invocation des noms de divinités) dans tout *dəpopo* (prière ou incantation rituelle), *Mawu*, chez les éwé du sud-est du Togo, n'a ni sanctuaire, ni sacrifice spécifique à lui dédiés. Cette représentation des divinités se résume aux croyances selon lesquelles les *vodu* apparaissent comme des « fils⁴ de *Mawu* » (H. Aguessy, 1972, p. 37), des héritiers de

⁴ Puisqu'il existe aussi des *vodu* féminins, l'expression *enfants de Mawu* est, peut-être, préférable à celle de « fils de *Mawu* ».

parents absents, des « agents libres et indépendants » (B. Gilli, 2016, p. 23). Et si l'on tient compte des faits et des droits que les croyances leur attribuent, il paraîtrait juste de retenir que les *vodu* se prévalent de titres de propriété sur l'univers, le destin de l'homme et l'ordre social. C'est pourquoi, pour présenter l'organisation de l'univers selon le panthéon fon, H. Aguessy a dû parler, avec raison un langage de droit successoral : la répartition des domaines de *Mawu-Lisa* à ses enfants que sont les *vodu*. Il a écrit en effet :

- Ainsi Dada Zodji et Nyohwoe Ananou reçoivent en partage le commandement de la terre où ils sont descendus avec toutes les richesses de leurs progéniteurs.
- Sô ou Sogbo reçoit la direction du ciel.
- Agbé et Naete s'occupent de la mer et du commandement de l'eau en général.
- Agê veille sur les bois, les animaux, les oiseaux.
- Gu représente la matérialisation de la force de ses parents, la terre à défricher considérée comme les instruments de défrichage et les armes. On veut signifier par là l'élément civilisateur.
- Djo dirige le souffle tout autour de l'univers.
- *Lêgbá, quant à lui, n'a rien en héritage*⁵ (H. Aguessy, 1972, p. 38).

Pour présenter le tableau global du panthéon des éwé du sud-est du Togo, B. Gilli (2016, p. 30), après avoir fait le constat que « la méthode de classification des *Vodou* dont on entend le plus souvent parler est celle qui leur attribue une parcelle déterminée du monde visible pour domaine », distingue les *vodu* en trois groupes, « les *Vodou* du ciel (*Dzi-Vodou*), les *Vodou* de la mer (*Tɔ-Vodou*) et les *Vodou* de la terre (*Anyi-Vodou*) ».

Les *vodu*, sauf le *legba*, ont des titres et droits de propriété sur tous les domaines hérités de *Mawu-Lisa*. Et les

⁵ « Le cadet des dieux » (H. Aguessy, 1972, p. 38).

mythologies du panthéon *vodu* semblent montrer qu'ils n'en jouissent que dans les limites de leur liberté d'agir. C'est cette reconnaissance aux dieux des domaines de propriété, issus de partage successoral, domaines à gérer comme on jouit d'un chèque en blanc, que les mythologies du panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, dont « les versions sont apparemment divergentes, mais fondamentalement similaires » (H. Aguessy, 1972, p. 37), traduisent en reliant droits de propriété et libertés d'action des dieux. Droits et libertés représentés selon l'idée qu'un *vodu*, tout comme un homme, a un domaine de propriété et un sexe.

Il convient de retenir de H. Aguessy (1972) et de B. Gilli (2016) que les droits et les libertés des divinités *vodu* sont, dans une mesure, fonction des parcelles de monde qu'on dit qu'ils ont reçues en héritage. Car, lorsqu'on prête attention, chez les peuples qui ont en partage le panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, les termes dans lesquels sont récités les longues litanies des dieux invoqués dans divers *dépopo*, prières de demande de grâce et/ou incantation rituelle, on se rend compte également que les croyances lient les droits et les libertés d'intervention des *vodu* à un jeu d'alliance, à forte coloration sexuelle. Jeu d'alliance sans lequel les dieux deviendraient, non seulement limités dans la jouissance de leur droit de propriété, mais aussi incapables d'outrepasser leur droit, i.e. d'exercer la liberté et le pouvoir. Sans ce jeu d'alliance, les dieux ne peuvent exercer la liberté et le pouvoir d'accorder des grâces ou d'honorer des engagements, de commettre des injustices ou de comploter, de surveiller ou de punir. Un tel jeu d'alliance, pour la liberté et le pouvoir, marque de l'ascendance de la liberté sur le droit de propriété, se manifeste de plusieurs manières.

Elle est manifestée par la cohabitation de divinités différentes dans un même *yevékpame* ou *hounkpame*, l'enclos sacré⁶ qui abrite des sanctuaires de certains *vodu*. On observe,

⁶ En éwé, *kpame* veut dire l'intérieur du lieu clôturé. *Houn* ou *yeve* se traduit par divinité.

chez les éwé du sud-est du Togo, ainsi que cela est illustré par les plans architecturaux du *hunkpame*, réalisés par B. Gilli (2016, p. 113-114), que dans un enclos sacré, la case de la divinité *hebioso* et celle de sa principale épouse *agbui* sont cote à cote ou face à face. En entrant dans l'enclos sacré, *legba* est érigé non loin de la porte d'entrée dans une position de gardien. Un autre sanctuaire du *legba* est positionné plus à l'intérieur de l'enclos sacré. Cette alliance est exprimée, également, par la communion des dieux autour des repas sacrificiels : c'est le cas des sacrifices d'action de grâce (en éwé, *gbedo tutu*, qui se traduit littéralement par *honorier un engagement pris par la parole*), des sacrifices de réparation de tort (en éwé, *ago dede*, *enlever une faute ou passer l'éponge sur une faute*) et des sacrifices propitiattoires (*gun dede*, i.e. enlever le malheur pouvant venir de la divinité *gun*). Cette alliance est symbolisée par le regroupement, dans le principe d'un *vodu*, d'autres divinités parfois autonomes. *Xebioso*, par exemple, dans son identité principielle, est constitué d'un ensemble de divinités : *ghadè*, *klɔbè*, *daïrɔ* (ce dieu a un sanctuaire autonome, installé dans une forêt sacrée), *yali*, *sakadja*, *sogbo*, *atsu*. Cette alliance, par ailleurs, est certifiée, dans des prières et incantations rituelles à l'attention de certaines divinités, par l'invocation de noms d'autres *vodu*. A l'attention de la divinité *sogbo*, par exemple chez les éwé du sud-est du Togo, des invocations rituelles mentionnent notamment *anyame so* (un surnom de *hebioso*), *ngokpoe*, *have*, *ghadè*, *klɔbè*, *daïrɔ*, *yali*, etc.

C'est ce jeu d'alliance principielle ou d'alliance de circonstance, pour le pouvoir et la liberté d'action que, selon les mythologies *vodu*, les dieux font avec leurs sexes et leurs rapports matrimoniaux. Dans le panthéon *vodu*, on voit la symbolique de l'identification des dieux par les alliances dans le couple *Mawu-Lisa*. Bernard Maupoil (1961, p. 71) a écrit, dans ce sens, que « *Mawu* et *Lisa* évoquent l'union de la Terre et du Ciel ; la calebasse fermée les unit à un même symbole », celui d'un couple parfait. C'est peut-être cette symbolique d'alliance parfaite qui fait que la fréquence du mot *Mawu*, dans

les langues *gbe*, est plus affirmée que celle de *Lisa*, qui n'apparaît souvent que dans les invocations rituelles. On est situé sur les attributs d'époux et d'épouse de *Mawu* et *Lisa* quand on considère les termes dans lesquels on exprime leur nom complet. Chez les éwé du sud-est du Togo, on désigne le dieu suprême parfois par l'expression *Mawu nɔ*, qu'on peut traduire par *Mawu* mère, ce qui confirme la féminité que les *hounno* reconnaissent à *Mawu*. En utilisant plutôt l'expression, bien marquée de contradictions apparentes, *Mawu tɔ honɔ* (la transcription idéale qui honorerait le sens réel de cette expression orale paraît être *Mawu, tɔ, honɔ* i.e. *Mawu*, père, mère du ciel), les *hounno* et les *bokɔnɔ* pensent plutôt visiblement à *Lisa*, installé dans la figure d'un père-époux (*tɔ*), effacé parce que fondu dans le principe de son épouse, *Mawu*, mère au ciel ou mère du ciel (*honɔ*).

Sur le modèle de cette symbolique de l'identité de *Mawu-lisa*, on observe que la plupart des dieux, dans le panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, s'identifient par le sexe et des alliances matrimoniales. Au Togo, *Dagbaze*, dont le sanctuaire est une forêt à Agome Seva, dans le Bès-mono, est présenté comme une divinité de sexe masculin ; Son épouse, une autre divinité du même nom, s'est installée à une cinquantaine de kilomètres, plus loin, dans une forêt à Mome Kponou, dans le Vo. *Ziovu*, considérée dans le Vo, comme une divinité de la pluie, est installée dans deux sanctuaires. Dans son sanctuaire à Akoumape, la divinité *Ziovu* est présentée sous la figure d'une épouse et son culte, à juste titre, est sous l'autorité d'une prêtresse. A Vo-Koutime, à une dizaine de kilomètres, plus loin, cette divinité est présentée sous une figure masculine et son culte est sous l'autorité d'un prêtre. Autrefois, selon des personnes ressources, la prêtresse et le prêtre des époux *Ziovu* vivaient également en tant que mari et femme. *Xebieso* est présenté comme une divinité qui réunit dans son principe ontologique plusieurs divinités, dont les unes sont de sexe masculin et les autres de sexe féminin.

L'enjeu majeur de l'identification des dieux par leur sexe est à percevoir dans la force du jeu des alliances dans l'exercice de la liberté et du pouvoir. On peut prendre la mesure de cet enjeu essentiel en considérant le sexe et les alliances matrimoniales de *xebieso*.

B. Maupoil (1961, p. 73) a noté que « les principaux membres du panthéon de *Xebioso*, qui ont tous des attributions distinctes, sont : *Sogbo*, *Jakata*, *Gbadε*, *Aklōbε*, *Ghedru*, *Akle*, parmi les mâles, *Adē*, *Naetε*, *Agbe*, *Avlekete*, *Saho*, *Keli*, parmi les femelles ». B. Maupoil (1961, p. 72) est alors dubitatif à propos de la croyance selon laquelle la masculinité serait le principe dominant de *xebieso*, en ayant à l'idée que le dieu de la foudre paraît hermaphrodite du fait que ces attributs principiels sont rangés à part presqu'égal sur ceux de divinités masculines et ceux des divinités féminines. On peut observer, à partir des pratiques du culte *so*, à propos de cette façon de voir, que *Naetε*, *Agbe*, *Avlekete*, dont le domaine de propriété est la mer et l'eau salée, ne peuvent pas être constitutives du principe de *xebieso*, divinité de la foudre dont le domaine est le ciel. Etudiant *xebieso*, chez les éwé du sud-est du Togo précisément, B. Gilli (2016, p. 44) s'écarte de B. Maupoil (1961), et retient qu'étant « un nom qui regroupe tous les Vodou de la foudre », *xebieso* est la famille « des sept *so* » : « *Agbade*, *Aklobε*, *Adayro*, *Sogbo*, *Sakadza*, *Ayali*, *Atsu* ». La divinité *Ayali*, seule étant « considérée comme de sexe féminin, les autres seraient de sexe masculin ». En tout cas, c'est notable dans les croyances chez les éwé du sud-est du Togo que *xebieso* est identifié par des caractères et des attributs masculins : colère et brutalité d'un *tireur de fusil* (la légende, selon B. Gilli (2016) dit qu'il aurait abattu sans pitié son fils Sossou d'un coup de fusil ; le garçon aurait persisté à se moquer de son père pour son nombril plus volumineux que ses *testicules*), la *polygamie démesurée*, dieu *cocufié par son ami le bouc*.

Les nombreuses alliances conjugales de *xebieso* avec ses divines épouses sont pour exercer son pouvoir et sa liberté d'action. Derrière sa figure d'un dieu coléreux et brutal,

jouissant de l'immense liberté, que les mythes lui reconnaissent, se cache celle d'une divinité, visiblement faible, puisqu'il apparaît comme incapable d'action efficace sans compter sur la puissance et le sens de mesure de ses épouses, dont *dã* et *agbui*.

B. Maupoil (1961, p. 73) rapporte qu'une « opinion vulgaire veut que *Dã Ayidohwedo* ou *Dã-bada Hwedo* (en nago *Ocumale* véhicule entre ciel et terre les projectiles de Xebieso ». C'est que l'on croit, selon l'auteur, que le rôle de *dã* « dans le monde est d'assurer la régularité des forces productrices de mouvement. Il préside à tous les déplacements » ; « il représente pour l'homme le maximum de puissance dans un mouvement ininterrompu » (B. Maupoil, 1961, p. 74). On peut comprendre les liens privilégiés que les croyances trouvent entre *dã* et le dieu de la foudre. Chez les éwé du sud-est du Togo, la vue de l'arc-en-ciel, phénomène pris pour une manifestation de la divinité *da ayidohwedo*, après les orages, oblige justement les personnes consacrées à *xebieso* à montrer des gestes d'adoration. Il en est ainsi parce que, comme B. Gilli (2016, p. 64) l'a noté, « des rapports de particulière amitié lient les *Vodou Hebiesso* au *Vodou Dã* » ; « certains informateurs pensent que *Dã* est l'une des femmes de *Hebiesso* ! » ; et, à juste titre, « dans l'érection de Hebiesso, il faut que le serpent, le Vodu Da y soit représenté avec trois têtes de serpents venimeux et celle du crocodile ». Cette alliance matrimoniale, bien stratégique, est telle que, selon les croyances, « c'est *Dã* qui a enseigné à *Hebiesso* comment grimper sur les arbres et monter jusqu'au ciel dont il était tombé. Et quand il était ainsi en bas, la Foudre était limitée et faisait peu de dégât. C'est alors que *Dã* lui a proposé ses services. Et maintenant, les éclairs tombent sur la terre avec une grande lumière, grand bruit et grande peur pour les humains » (B. Gilli, 2016, p. 64). *Dã* est, globalement perçue comme une divinité qui est liée, à des fins de service à rendre, par une relation matrimoniale avec *xebieso* ; relation qui est pour couvrir les incapacités de la divinité de la foudre en matière de mobilité.

Beaucoup d'études (H. Aguessy, 1972 ; B. Gilli, 2016), sur le panthéon *vodu* du golfe du Bénin, ont souligné que les croyances font d'*agbui* la divinité dont la propriété héritée est la mer et l'eau. Georges Codominas (1954, p. 21) note justement qu'on présente *agbui*, la femme du dieu de la foudre, comme « déesse de la mer ». Ce qui peut amener à se demander si *xebieso* bénéficie des services d'*agbui* pour atteindre, sous l'eau ou dans l'eau, des ennemis. Ce qui a paru évident, pour B. Gilli (2016, p. 87), c'est que les croyances laissent voir qu'*agbui* « partage souvent son destin avec celui de son époux *Hebiesso* ». En interrogeant, dans le Vo, quelques *hounnɔ*, *gbega* (ce qui se traduit littéralement, chef de la brousse, parce qu'il est l'agent du couple *xebieso-agbui*, chargé de la brousse), *houn-sro* (homme consacré au *vodu*), *houn-si* (femme consacrée au *vodu*), à propos de ce qui justifie l'installation du sanctuaire de *xebieso* et celui d'*agbui* dans un même *yevekpame*, les réponses récurrentes et spontanées que nous avons globalement retenues sont les suivantes : *agbui* est la femme de *xebieso* ; *agbui* est la seule divinité à pouvoir calmer la colère et la rage de son époux à tirer le fusil sur les malfaiteurs ; c'est *agbui* qui émet la voix douce d'invitation au calme, qui vient après les éclairs bruyants, terrorisants et violents dont *xebieso* est l'auteur ; sans *agbui*, les tirs de *xebieso* allaient tuer, bruler et dévaster beaucoup de choses : arbres, animaux, hommes. Ce qu'on peut retenir est que l'alliance matrimoniale de *xebieso* avec *agbui* est pour tempérer et mettre un peu de sagesse dans la liberté d'action de la divinité de la foudre.

Cette croyance, dans les schèmes du panthéon *vodu*, selon laquelle, la sexualité, manifestée par l'alliance matrimoniale, est le principal déterminant des libertés et des pouvoirs des dieux, paraît justifier, sous un premier aspect, la référence au sexe, dans l'ordonnancement et la séparation sociale (le partage) des pouvoirs spirituels.

2. Séparation sexuelle des pouvoirs spirituels : la peur de la puissance du féminin

Examiner la référence des hommes au sexe quand ils font le partage social des compétences spirituelles m'a paru un aspect des conséquences à déduire de l'immense pouvoir des diverses alliances sexuelles des dieux, ainsi qu'on vient de le noter, à propos du panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin. Mais cet examen, me semble-t-il, est nécessairement la deuxième prémissse d'une argumentation, dont l'aboutissement est d'établir comment, dans les traditions considérées, le droit tient, fondamentalement, sa teneur et sa consistance de la fonction de la sexualité, la forme règlementée de l'usage du sexe.

Ce qui paraît juste lorsqu'on étudie les divers services cultuels, c'est qu'on constate une stricte et rigide répartition ou séparation des compétences spirituelles, sur le mode d'ordonnancement sexuel de la société. Et avec l'idée que le sexe, lui-même, selon sa nature et sa capacité à instituer des alliances, peut être investi de pouvoir, de puissance ou de faiblesse.

Interrogeant l'universitaire béninois, praticien de la divination *fa*, Mawougnon Kakpo, lorsque j'ai découvert, en 2015 à Bamako, son livre consacré l'étude du *fa*, sur le fait que je ne connais pas de femme devin, la réponse qu'il me fit est : « la femme est déjà trop puissante ; elle a la sorcellerie, un pouvoir terrible ; si on lui donnait en plus le *fa*, le secret, sa puissance n'aurait plus de limite ». Ce qui est constaté, chez les éwé du sud-est du Togo, dans le sens de cette croyance, c'est cette obsession à répartir l'exercice des diverses compétences de prêtre de *vodu*, de praticien de *dzoka*, de prêtre de *fa*, de sorcier sur l'ordre sexuel des rôles sociaux.

Malgré que les croyances et les mythes indiquent que les dieux ont des sexes et en font usage dans la conquête du pouvoir et la liberté d'action, on constate que la référence au sexe n'est pas ferme quand il s'agit de l'exercice de la compétence de prêtre de *vodu*. Quelques rares divinités féminines

(*da, mami-water, xɔyɔyo-trɔ*) n'ont de prêtres que des femmes. Certaines divinités masculines n'ont de prêtresses que des hommes (*sogbo, teteglikpo*). Mais dans la plupart des cas, la fonction de prêtresse de divinité est exercée sans distinction de sexe des dieux, ni des hommes. *Agbui* est une épouse, mais ses prêtresses et les personnes qui lui sont consacrées sont aussi bien des hommes que des femmes. Il en est de même pour son époux *xebieso*. Cette flexibilité des coutumes (à ne pas trop tenir compte du sexe, quand il s'agit d'attribuer la fonction de prêtre de divinité), chez des peuples qui croient que les attributs du féminin (sang de menstrues, contact avec le sexe féminin) affaiblissent et compromettent le spirituel, manque, *a priori*, de cohérence logique, sans être surprenante. Tout en retenant la liberté d'action des dieux, les croyances laissent voir que les *vodu*, sans distinction de sexe, sont à l'image des hommes ; ils se montrent tantôt protecteurs et débordant d'actions de grâce, tantôt injustes, opportunistes, fourbes et corrompus, tantôt déserteurs de leur sanctuaire. Un *vodu* n'est donc pas juste ou injuste, protecteur ou complice des forces du mal, selon qu'il est de sexe masculin ou féminin, mais selon qu'on prend bien soin de lui ou non. Certains *hounnɔ*, interrogés à Lomé et dans le Vo, sont allés dans ce sens, en présentant tout *vodu* comme une force spirituelle mobile et versatile (capable faire le bien et mal), réunie et consacrée dans un sanctuaire. Cette force peut être présente et restée dans sa logique d'efficacité spirituelle (faire le bien) lorsque les adeptes, les prêtres respectent les principes sacrés, évitent les sacrilèges, honorent rituellement et régulièrement le *vodu* (une divinité doit manger, elle vit des sacrifices). Si ce n'est pas le cas, un *vodu* affamé, déshonoré ou profané, déserte son sanctuaire et accepte ce qu'on appelle, en éwé, le *sebla* (i.e. le *pacte pour le mal*) que sorciers et détenteurs de *dzoka* lui proposent. Ces *hounnɔ* pensent qu'un *vodu*, selon qu'il est honoré ou non, peut aller dans le sens du bien ou dans le sens du mal. Dans une certaine mesure, on peut en induire qu'il n'y a pas, chez les peuples qui ont en partage le

panthéon *vodu*, d'enjeu majeur à compter avec le sexe lorsqu'il s'agit d'exercer une fonction cultuelle.

Il apparaît qu'il n'y a d'enjeu spirituel autour du sexe que dans les marges de la sphère des *vodu*. Dans ces marges sont rangées, selon certains *houmbo*, les puissances d'opposition que semblent être le *dzoka* et la sorcellerie. C'est en raison de cela que les deux chapitres que Claude Rivière (1981), dans son *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, a consacrés au *dzoka* (entendu par l'auteur comme « amulettes que le magicien fabrique et investit de son pouvoir » (C. Rivière, 1981, p. 177) et à la sorcellerie, sont rangés dans une partie intitulée significativement « les marges de la religion ». On doit ajouter qu'en marge du domaine des *vodu*, il y a aussi, dans une certaine mesure, la présence du *fa*, qui n'est pas un *vodu*, ni une puissance d'opposition (selon des *houmbo*), mais le connisseur de tout secret. C'est dans ces « marges de la religion » que la société est assez attentive à la séparation sexuelle des fonctions spirituelles et de son effet sur la constitution des droits coutumiers. Chez les peuples qui ont en partage le panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, une telle attention à la séparation sexuelle des pouvoirs spirituels repose sur le pré-supposé de la puissance du féminin.

On croit, chez les éwé du sud-est du Togo, qu'en raison des fonctions de son sexe, la femme est portée à être l'actrice principale de la sorcellerie, une force spirituelle redoutée, aussi bien par les *houmbo* que par le commun des mortels (une preuve en est que les prières des adeptes de *vodu* ou des fidèles chrétiens sont souvent des demandes de protections contre les sorciers). Une personne-ressource, originaire de Zooti, dans le Vo, m'a confié que le fond de cette peur collective repose sur la croyance selon laquelle : *adze le ngo ne nusianu, adze pu ta ne nusianu*. Cette phrase, en éwé, se traduit en français : la sorcellerie est en avance sur toute chose ou la sorcellerie est supérieure à toute chose. Il ne s'agit pas, selon des *houmbo* interrogés, d'une supériorité ou ascendance principielle. Cette supériorité est entendue comme la capacité des

réseaux de sorciers à noyauter les divinités par des *sebla* (pacte pour le mal), à neutraliser les *dzoka* (amulettes) et l'élan protecteur des ancêtres. Les sorciers profiteraient des faiblesses circonstancielles des dieux ou des ancêtres (profanation, absence de sacrifices), des actes d'indignité des prêtresses ou des adeptes. Puissance d'opposition, la sorcellerie est perçue, dans les croyances populaires, chez les éwé du sud-est du Togo, comme une pratique spirituelle en réseau. Dans le langage courant, pour dire d'une personne malade ou décédée que son âme est victime d'une attaque de sorcellerie, on dit *adze wo li* (les sorciers l'ont attrapée) et non *adze li* (le sorcier l'a attrapée). C'est important de noter qu'on parle toujours, dans ces situations, de sorcier au pluriel, et non au singulier. Ce qui veut dire qu'on ne représente un sorcier que comme étant un maillon de réseau (x). L'on croit donc que, parce que se pratiquant en réseau(x) structuré (s), la sorcellerie tiendrait toute sa puissance d'opposition et de déstabilisation du fait qu'elle aurait pour noyau dur, le féminin. C. Rivière (1981, p. 195) a bien noté que « chez les Evé, les sorciers ne sont jamais des enfants (on dira pourtant qu'ils le deviennent en suçant le sein maternel) mais seulement des adultes, avec dominante du sexe féminin ». La croyance dominante est donc que la transmission de la sorcellerie « s'opère souvent par héritérité maternelle » (C. Rivière, 1981, p. 198).

Dans le sens de ce qu'a constaté C. Rivière (1981), deux *hounnɔ*, originaires de Dzrekpo, dans le Vo, sont unanimes à reconnaître que la puissance organisatrice de la sorcellerie repose sur les attributs et des atouts de la fémininité. Derrière la croyance selon laquelle le contact sexuel avec une femme ou le sang des menstrues affaibliraient la capacité à faire une prestation spirituelle, dans le cadre d'une fonction cultuelle, se cacherait plutôt la peur de la capacité de réseautage du féminin. Dans la préfecture de Vo, des personnes-ressources pensent que la sorcellerie tirerait son potentiel d'agressivité, sa capacité de déstabilisation de l'ordre spirituel et de l'ordre social, de son organisation matriarcale. Capable de donner la vie, le féminin, disent des *hounnɔ*, peut aussi la reprendre.

Selon les mêmes sources, il en ait ainsi, parce que le sexe féminin est le noyau dur d'une famille. Le doute pouvant être permis sur la paternité de chacun, c'est en référence à une mère qu'il est certifié qu'on est du même sang ou membre d'une famille. Dans ces sociétés traditionnelles, les parents dont chacun peut savoir, avec certitude, qu'il est issu sont la mère et les grands-mères maternelles. C'est pourquoi, chez les éwé du sud-est du Togo, malgré un droit foncier à forte coloration patriarcale, c'est curieusement dans la lignée de la mère et des grands-mères maternelles qu'on reconnaît l'appartenance à une famille.

Il importe de remarquer que le mot famille en français n'a pas, en réalité, d'équivalent dans l'éwé que parlent les éwé du sud-est du Togo. Il n'y a pas dans cette langue un mot uniifié qui réunit dans son extension la lignée du père, plutôt désignée *tɔvi wo* (enfants de père), et la lignée de la mère, désignée par l'expression *nɔvi wo* (enfants de mère). La lignée du père, qui se réduit au clan, est désignée en éwé par le terme *kɔta* (i.e. en partage les mêmes coutumes). Au Togo, les expressions *tɔ pome* (famille paternelle) et *nɔ pome* (famille maternelle), de plus en plus utilisées par des journalistes et des communicateurs, ne sonnent bien à l'oreille que lorsque l'auditeur sait qu'il écoute une traduction français-éwé. La réalité est que le mot *pome*, en éwé, doit se traduire littéralement, en français, par l'expression « dans le ventre ». Il désigne précisément, il est intéressant de le souligner, l'utérus (*adzi dɔ* ou *adzi dɔ nu*). Un père, n'ayant pas d'utérus, il ne peut pas, logiquement, avoir un *pome*, encore appelé *nɔ dzidzi*, i.e. une lignée familiale issue des entrailles de mère. Quand une mère est éminemment émue, par la souffrance ou le bonheur de son enfant, elle l'exprime en se frappant le ventre à la taille de son utérus, en criant *adzi dɔ nu vinye* (i.e. enfant de mon utérus ou enfant de mes entrailles). Un *pome*, ayant nécessairement son départ dans un utérus, il devient, dans le schéma d'un arbre généalogique matriarcal, la lignée des enfants (masculins et féminins) d'une mère, qui deviendra grand-mère des enfants (masculins et féminins), nés de ses filles devenues mères et

non de ses garçons devenus pères. Plus précisément, tous les enfants, sans distinction de sexe, nés d'une femme sont de sa lignée familiale, celle qui vient de sa mère ; alors que chaque garçon est une branche généalogique stérile de son *pome*, il en fait partie tout en étant un point de fermeture.

Le mot famille étant ainsi entendu, chez les éwé du sud-est du Togo, l'on peut comprendre comment, dans l'imaginaire collective, l'identification des réseaux de sorciers se fait en remontant en priorité une généalogie matriarcale. La sorcellerie est présentée comme un patrimoine familial matriarcal, même si tous les enfants d'une sorcière ne sont forcément perçus comme des sorciers. Au départ d'un arbre généalogique de sorciers, croit-on chez les éwé du sud-est du Togo, se trouve un utérus. En plus, l'alliance qu'est le mariage, donne à la femme des atouts à fidéliser bien d'autres acteurs : bénéficier éventuellement de la complicité d'un mari, d'une belle fille, d'un gendre. Par ailleurs, la fonction de reproduire le clan, donne au féminin une fonction de premier plan. On épouse une femme pour qu'elle procrée et pour éviter au clan la disparition. Au total, on imagine que les atouts de l'utérus à donner la vie, à perpétuer et à renforcer la lignée d'un *pome*, font du féminin le noyau dur de la sorcellerie, une puissance spirituelle, qui deviendrait plus redoutable si, par des *sebla*, elle prenait en otage ses contre-pouvoirs.

C'est peut-être une raison pour laquelle, on constate, chez les éwé du sud-est du Togo, que des hommes exposent souvent leurs *dzoka* (amulettes) devant leur case, dans leur salon, comme pour intimider l'adversité ; ce qui n'est pas le cas des femmes. On dit couramment en éwé, dans ces villages, *nyɔnusi me sa dzoka o*, i.e. une femme ne reçoit pas l'initiation à l'amulette. C'est dans le même sens que le système social est plus fermé à l'idée qu'une femme puisse bénéficier de la pleine initiation au *fa*, la connaissance des secrets, et exercer la fonction de *bokɔnɔ*.

Selon un *bokɔnɔ*, originaire de Dzrekpo, dans la préfecture de Vo, l'initiation au *fa* comporte plusieurs niveaux. Le premier niveau, appelé *fa als qeka*, i.e. « fa d'une seule main »

(selon la traduction d'Etienne Elom F. Ahiako, 1991, p. 4), est à la portée de tous, sans distinction de sexe, ni d'âge. Sont autorisés à bénéficier de ce premier degré d'initiation au *fa*, les fœtus, les enfants de moins de quatre ou cinq ans qui ne peuvent pas tenir les graines dans leur main, les incircuncis et les femmes. Les personnes appartenant à ces catégories n'ont pas le droit de recevoir le *fa alɔ ve*, i.e. « fa à deux mains » (E. E. F. Ahiako, 1991, p. 4). Le deuxième degré de l'initiation au *fa* « nécessite le passage au bois sacré » (E. E. F. Ahiako, 1991, p. 4). Le sanctuaire où l'on a accès, à l'occasion du second degré d'initiation au *fa*, est désigné *zu*, dans les langues *gbe*, parce qu'il est un lieu consacré à l'intérieur de la forêt⁷ (*zume*). Sanctuaire, le *zu*, selon la personne-ressource interrogée, est interdit d'accès aux animaux, aux enfants, aux incircuncis, aux femmes, aux personnes ayant eu la veille un contact sexuel avec une femme, aux non-initiés. Selon des *bokɔnɔ*, une exception, relative aux conditions d'accès au *zu* est qu'une femme peut recevoir le *fa alɔ ve*, lorsqu'au premier degré de son initiation au *fa*, on constate qu'elle est née sous un *kpoli* (signe existentiel) de prêtre de divinité, un *signe fort*. Appelé *du nɔga* (grand signe mère) ou *du medzi* (deux fois le même signe), un *signe fort* est aussi désigné significativement, selon des *bokɔnɔ*, *zume kpoli* (signe qu'on reçoit à l'intérieur de la forêt consacrée) ou *ntsu kpoli* (signe de la masculinité). Selon E. E. F. Ahiako (1991, p. 4), l'accès d'une personne au *zu* n'est pas suffisant pour lui permettre d'exercer la fonction de *bokɔnɔ*. Il y a une troisième phase initiatique qui « dure 16 à 20 jours », au cours de laquelle « on apprend au nouvel initié » « l'art d'initiation et l'interprétation des 16 signes mères (*duno*) et les signes complémentaires ou secondaires (*yiklin*), ainsi que leur message » (E. E. F. Ahiako, 1991, p. 4). Selon l'auteur, « une dernière initiation est uniquement réservée aux personnes âgées désirant accéder au grade de

⁷ Du fait de la déforestation, le sanctuaire *zume*, désormais domestiqué, est installé comme un coin secret dans la concession du *bokɔnɔ*.

grand devin (*adzogbana* ou *bokɔnɔ*). Mais, avant d'en arriver là, il faut être jugé par les siens de praticien expérimenté en matière de technique divinatoire (manipulation des matériaux de la divination, c'est-à-dire le chapelet, les noix sacrées et enfin l'interprétation sans hésitation des signes)» (E. E. F. Ahiako, 1991, p. 4). Une femme, née sous un des signes forts et reçue au *zume* (*fa als ve*), peut demander exceptionnellement à être consacrée *bokɔnɔ*. Cette information sur le droit d'accès exceptionnel de quelques femmes aux degrés suprêmes de l'initiation *fa*, recueillies à Lomé et dans la préfecture de Vo, confirme le constat fait par B. Maupoil (1961) sur l'existence de « femmes *Bokɔnɔ* » à Ayɔ (Nigeria) et à Abomey (Bénin). B. Maupoil (1961, p. 153) écrit, en effet, que : « bien que théoriquement réservée aux hommes, la fonction de *Bokɔnɔ* peut être exercée par une femme dont l'intelligence et le caractère virils s'accordent avec l'étude et la pratique du *fa* ».

Cette exception soulignée n'autorise pas à perdre de vue la réalité que l'initiation au stade supérieur du *fa* est un droit de la masculinité. Les rares femmes qui y ont accès sont justement des élues, reconnues à leurs signes spirituels de masculinité. La règle qui réserve, dans tous les cas, le droit à l'initiation complète au *fa* aux personnes qui ont les attributs principiels de la masculinité, obéit au principe de la séparation sexuelle des fonctions. Dans le panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, le *fa* n'est pas véritablement présenté comme une divinité. Perçu, ainsi que l'a dit B. Maupoil (1961, p. 69), comme la *parole* de Mawu-Lisa, « le Fa est supérieur à Mawu et Lisa, qui seraient muets sans lui » et « tous les *vodū* sont à cet égard sous contrôle ». Cette puissance reconnue au *fa* semble reposer sur deux principes : le pouvoir est dans la connaissance ; seul *fa* a la connaissance de tout secret. Ce que semble noter B. Maupoil (1961, p. 69) lorsqu'il écrit : « Tous les *vodū* sont à cet égard sous son contrôle. On conçoit l'importance politique revêtue par une telle puissance ; aussi bien les grands prêtres de Fa seuls avaient-ils continûment accès

auprès du roi d'Abomey, qui leur affecta même un local (*Fagbaji*) à l'intérieur de son palais ». Les prêtres *vodu* n'ont pas ce privilège accordé au *fa* et ses *bokonɔ*, puisque, selon l'auteur, « les *vodū* n'entrent pas dans la maison du roi ». *Fa* n'est, de la sorte, honoré à la cour du roi que parce qu'il est perçu comme la puissance spirituelle qui sait tout et est, de ce fait même, au-dessus de tout. Dans ce cas, le système politique et social ne peut permettre qu'une telle puissance spirituelle, supérieure à tout, parce qu'elle connaît le secret, ce que ni les hommes, ni les dieux ne connaissent pas, soit à la portée de tous. Un *vodu* étant corruptibles par un *sebla*, le *fa* apparaît comme la principale puissance spirituelle, réservée au masculin, à préserver des demandes de service de la sorcellerie, la puissance d'opposition sous contrôle féminin.

On peut voir dans cette séparation sexuelle des fonctions, une marque de la lutte pour le pouvoir dans les « marges de la religion », ce que le besoin d'équilibre social des pouvoirs et la constitution du droit, chez les peuples qui ont en partage le *fa* et le panthéon *vodu*, dans le golfe du Bénin, doivent à la peur de la puissance du féminin.

3. Peur de la puissance du féminin : teneur et justificatif des droits coutumiers

Il importe de considérer le jeu d'alliance principielle ou d'alliance de circonstance, régulé par la sexualité, jeu pour le pouvoir et la liberté d'action, dont les mythologies *vodu*, dans le golfe du Bénin, marquent les rapports entre les dieux. Il ne faut pas non plus perdre de vue que cette marque des rapports entre les dieux induit largement, dans l'ordre social, lui-aussi fait de jeux d'alliance, une séparation sexuelle des fonctions cultuelles ou spirituelles. La peur de la puissance du féminin, étant l'enjeu principal de tels jeux d'alliance, elle paraît marquer la constitution des droits coutumiers chez les peuples qui ont en partage les croyances et les mythologies *vodu* et la pratique du *fa*. Aller dans le sens de cette hypothèse, c'est considérer le postulat que, dans ces peuples, au moment

où la propriété n'avait pas d'enjeu majeur, la régulation juridique de l'ordre social, semblait négocier sa teneur et son justificatif principal dans la constitution de la sexualité. Un tel postulat pourrait mieux relier les droits coutumiers africains, au moment où la propriété privée n'avait pas d'enjeu, à leur justification ultime. Ce postulat paraît mieux opératoire, dans cette matière, que celui selon lequel l'enjeu foncier serait le justificatif principal des législations coutumières en Afrique traditionnelle.

Maurice Delafosse (1925, p. 97) a raison d'écrire que « la terre (en Afrique noire) est considérée comme une divinité ». Allant dans le même sens que M. Delafosse, Guy-Adjété Kouassigan (1966, p. 114-115) a noté que parmi les « divinités secondaires, intermédiaires entre le Dieu suprême et les hommes, la terre occupe une place spéciale [...] La plupart des peuples de l'Afrique occidentale lui voue un culte spécial ». Si le juriste togolais a considéré que l'absence de propriété privée n'autorise pas, nécessairement, qu'on identifie radicalement le mode africain traditionnel de production à un « communisme primitif », c'est parce qu'il défend l'idée que les droits coutumiers africains ont donné à la terre, plutôt, le statut juridique d'une propriété « collective et inaliénable » (G.-A. Kouassigan, 1966, p. 94). Et selon l'auteur, c'est ce statut juridique de propriété collective et inaliénable, conféré à la terre qui justifie son « caractère sacré » (G.-A. Kouassigan, 1966, p. 93). Afin de traiter de « l'originalité des droits fonciers coutumiers en Afrique occidentale⁸ », le juriste togolais se donne un postulat d'analyse, en ces termes :

Toutes les institutions juridiques traditionnelles portent la marque de l'attachement des Noirs à la terre. S'agit-il d'institutions politiques, les organes chargés des problèmes relatifs à l'exploitation de la terre occupent une place importante dans la hiérarchie constitutionnelle et constituent de véritables contre poids à la tentation facile à laquelle

⁸ Tel est l'intitulé de la première partie de son ouvrage. La deuxième et dernière partie, quant elle, porte sur la « transformation des droits fonciers coutumiers en droit de propriété ».

succombent les chefs traditionnels de se comporter en maîtres absous et exclusifs des terres soumises à leur autorité. Aussi certains sont-ils souvent tentés de supprimer purement et simplement les « maîtres de la terre » qui, dans les régions où il en existe, sont seuls compétents pour résoudre toutes les contestations relatives à la terre. Ainsi les rapports juridiques établis entre les hommes d'une même communauté ou entre plusieurs communautés découlent de ceux qui lient les divers groupes sociaux à la terre. Dans ce sens, les patrimoines familiaux sont essentiellement constitués par des droits portant sur le fonds, la dot dans sa fonction de garantie fournie par le futur époux à la famille de la jeune fille, les biens successoraux sont constitués d'éléments fonciers dans leur majeure partie. Ce sont les droits portant sur la terre qui représentent l'objet pour la plupart des contrats connus en Afrique noire.

Dès lors c'est en tenant compte de la place que la terre occupe dans leurs activités économiques que les peuples d'Afrique noire ont élaboré des normes juridiques qui, malgré leur oralité, constituent des systèmes cohérents et originaux ». (G.-A. Kouassigan, 1966, p. 8-9).

L'auteur n'a pas tort de souligner l'importance de la terre, en parlant de son caractère sacré et de son rôle majeur de procurer les moyens de subsistance à des peuples agraires. Bien de théories en droit (P. F. Gonidec, 1968, p. 9 ; A. Durieux, 1970, p. 4) ont souligné que les « caractéristiques communes » des droits coutumiers africains sont celles « des droits paysans » ou « des droits essentiellement agraires ».

Mais, on ne peut postuler strictement, à partir de la valeur économique et du caractère sacré du patrimoine foncier, que la terre est le principal enjeu des rapports juridiques (claniques et inter-claniques), dans les sociétés traditionnelles africaines, que si elle était une ressource rare, sous le régime juridico-économique de propriété privée. Ce qu'il faut plutôt noter, c'est que les sociétés traditionnelles, à organisation clanique, au moment où elles n'étaient pas sous le régime juridique de la propriété privée, devraient être moins préoccupées par les querelles relatives à la subsistance que par le souci d'inscrire dans le temps, la mémoire des ancêtres claniques ; ce qui reviendrait à se préoccuper d'étendre et de

préserver le clan. L'enjeu principal d'un clan, lorsque la propriété privée n'était pas « la chose la mieux partagée », devrait concerner en priorité, alors, la procréation et la reproduction sociale. Un tel postulat, exprimé faiblement chez Margaret Mead (1963), quand elle parle de « mœurs et sexualité en Océanie », mérite d'être explicité.

On sait que la thèse de l'anthropologue a reposé sur « la conviction que les aptitudes qualifiées, selon les sociétés, de masculines ou de féminines, sont en réalité les aptitudes de certains représentants seulement de chaque sexe, et ne sont, en aucune façon, déterminés par le sexe de l'individu » (M. Mead, 1963, p. 279). Pour M. Mead (1963, p. 255), « il paraît donc justifiable de proposer une hypothèse qui permette de dégager les principes selon lesquels des types de personnalité si différents, si variables, ont pu être assignés aux hommes et aux femmes au cours de l'histoire de la race humaine ». Allant dans le sens de cette hypothèse et se référant à la variation de systèmes matrimoniaux des tribus⁹ qu'elle a étudiées, en Océanie, M. Mead a fait allusion à la fonction procréatrice de la sexualité, lorsqu'elle a présenté le « mariage aparesh¹⁰ ». L'anthropologue part d'une série de constats : « les relations sexuelles, pour les aparesh, ne se conçoivent guère en dehors du mariage » ; « les rapports sexuels sont affaire sérieuse, qui doit être entourée de précaution » ; « ce n'est dans le mariage, dans cette union douce, amicale et préparée de longue date, que la vie sexuelle peut s'épanouir sans risque » (M. Mead, 1963, p. 90). Ces constats permettent de voir que chez les aparesh, les relations sexuelles prennent la forme qui ne doive « pas compromettre dangereusement la réussite de l'homme comme de la femme dans leur tâche primordiale : avoir et élever des enfants » (M. Mead, 1963, p. 92). Parlant de l'aparesh, sans distinction de sexe, M. Mead (1963, p. 92) note que « l'enfant lui apparaît désirable, parce qu'il est possible de lui apprendre peu à peu à s'attacher étroitement au

⁹ Notamment : les aparesh, les mundugumor, les chambuli, les samoas.

¹⁰ Intitulé du chapitre VII de la première partie, consacrée aux « montagnards aparesh ».

foyer » et que « c'est dans ce cadre que la sexualité des Aparesh, paisible et lente à s'éveiller, trouve sa merveilleuse expression ». Cette « tâche primordiale » du mariage, partagée, chez les arapesh, aussi bien par l'homme que par la femme, celle d'« avoir et élever des enfants », semble avoir une expression plus forte lorsqu'on prête attention à sa fonction dans la reproduction du clan villageois. Ce postulat, faiblement exprimé par M. Mead (1963), doit avoir une teneur forte lorsqu'on considère l'arrière-plan des droits coutumiers, chez les éwé du sud-est du Togo, par exemple.

En écoutant des *qepopo*, à l'attention des dieux et des ancêtres, chez les éwé du sud-est du Togo, l'on comprend que, dans la conscience collective, l'extension et la pérennité d'un clan ancestral est un enjeu majeur. L'homme, qui s'accroche au terroir clanique, ne peut souhaiter que le nom du fondateur du clan disparaîsse, ni que « la brousse ait raison des fondations des cases ou concessions ancestrales ». En cas de migration décidée, souvent justifiée par l'hostilité du milieu naturel, physique et humain, les épidémies et les pandémies (ce qui se lit dans beaucoup de toponymes), l'homme du terroir demeure obsédé par l'idée de *pérenniser le nom de l'ancêtre à travers sa descendance*. C'est dans la logique de la pérennisation de la mémoire de l'ancêtre et du clan que, dans les *qepopo*, les maîtres de rituels n'oublient pas de dire : *djidzi wo ne di, madzi madzi wo ne di* (phrases en éwé qu'on peut traduire ainsi : *que les personnes fertiles procrètent ; que les personnes stériles procrètent*). Le souci de pérenniser, d'étendre et de protéger, continuellement, les limites des concessions claniques fait, incontestablement, de la procréation un enjeu social capital. Enjeu d'autant plus capital que c'est la procréation qui permettait de mesurer, en réalité, le rôle fonctionnel central de la sexualité, initialement, dans l'organisation clanique. Les libertés du sexe, dans ces sociétés claniques, n'étant représentées que par la sexualité, la forme instituée de l'usage du sexe, devraient être l'axe central des droits coutumiers. Autrement dit, et aussi surprenant que cela puisse paraître, dans les sociétés claniques, au moment où la propriété privée n'était pas

fermement au rendez-vous, en matière de justificatif ultime du droit, la sexualité devrait avoir une primauté ou une ascendance certaine sur la terre sacrée.

S'il est noté ici que ce postulat paraît plus opératoire, dans cette matière, c'est aussi parce que les principaux objets des lois coutumières, chez des peuples qui, dans le golfe du Bénin, ont en partage les croyances *vodu* et la pratique du *fa*, en portent la marque. Trois principaux objets des législations coutumières peuvent conforter ce postulat explicatif : les alliances matrimoniales, les rapports inter-claniques et les coutumes successorales.

(a) La sexualité, étant éminemment investie de la fonction sociale de procréation et d'extension du clan, elle est tenue de prendre une forme civilisée, l'alliance règlementée qu'est le mariage. Le mariage paraît une preuve de la plus haute idée que les peuples ont du droit et de son enjeu dans la reproduction sociale. La nécessité de sa réglementation par le droit, dans des peuples claniques, obéit à l'enjeu de trouver les formes par lesquelles l'expression de la sexualité éviterait à la société le chaos. Il s'agit de donner forme à la sexualité de façon qu'elle ait pour fonctions, non seulement de procréer, mais de reproduire, par le droit, la morale et la religion, la solidarité clanique. A ses fonctions s'ajoute celle de la forme que prennent les relations inter-claniques. Cela est d'autant plus important à souligner, compte tenu des représentations que ces peuples ont du féminin, quand ils pensent aux dieux et aux hommes. L'attribut exclusif qu'est le sexe féminin, perçu comme le principal porteur de la vie (référence à l'utérus), paraît investi d'une certaine puissance qu'on ne reconnaît pas au masculin. Cette puissance du féminin est prise en compte par les coutumes matrimoniales, certainement parce que les peuples concernés croient qu'elle a la capacité de bouleverser ou d'améliorer les rapports entre les dieux, mais aussi les rapports sociaux. La monogamie étant une exception, ce sont les permis et les interdits de la polygamie qui permettent de voir, dans ces sociétés, ce que les coutumes matrimoniales doivent (justificatif) à la peur de la puissance

du féminin. En vérité, dans ces peuples, les limites d'un homme à avoir, avec une fille de son clan, une alliance sexuelle ou matrimoniale, ne sont jamais clairement définies. Si une alliance de ce genre, qui frôle l'inceste, n'est pas interdite, elle ne fait pas partie, non plus, des permis. La réticence sociale vis-à-vis de ce genre d'alliance, repose certainement et simplement sur la crainte que les conflits non surmontés, dans le foyer conjugal, en aboutissant à des complications, la répudiation ou le remariage de la femme, affectent négativement les rapports claniques entre les familles concernées. En revanche, rien n'interdit à un homme d'épouser deux sœurs ou deux jumelles. En cas de conflits non surmontés, le divorce ne pose aucun problème à l'harmonie du clan. Epouser la femme de son frère décédée est un droit réservé à la famille. Le premier mari n'étant plus, aucun conflit ne peut l'opposer au membre de la famille qui a pris pour femme, la veuve. Et la règle d'or qui gouverne la sexualité de l'homme, c'est qu'il est plus libre de donner des preuves de sa masculinité.

On peut voir alors que la polygamie, étant une régulation coutumière, laxiste sur les droits masculins, semble renvoyer les prohibitions, en matière d'alliance matrimoniale, sur les libertés féminines. Cela est bien remarquable dans ce que le droit coutumier, chez les éwé du sud-est du Togo, met dans les notions d'adultère (*fɔdegbe*) et de divorce (*atsu gbegbe*, *nyɔnu gbegbe*). Le terme éwé *fɔdegbe* qu'on peut traduire littéralement par *mettre le pied en brousse* ou *mettre le pied en dehors du foyer conjugal*, désigne, essentiellement, le fait pour une femme mariée d'avoir une vie sexuelle extraconjugale avec d'autres hommes. Cette expression de la sexualité étant prohibée, si l'homme et la femme sont liés par le *fa*, le mécanisme de sa réparation est un rituel, appelé en éwé *fɔpopo*, i.e. fouettage des pieds. Le maître de ce rituel de réparation de l'acte d'adultère, fouette symboliquement les pieds de la femme concernée, en leur disant : *ne faites plus ça, ne faites plus jamais ça*. L'homme adultère, quant à lui, ne pouvant faire, en aucun cas, objet de ce rituel, on peut en déduire que la responsabilité de

la faute est imputée exclusivement à la femme. Socialement d'ailleurs quand l'acte d'adultère, commis plutôt sous le sceau du secret, est avéré et réparé, il reste plus un déshonneur pour la femme et sa famille qu'aux rivaux (le mari cocufié et l'amant). Pour l'honneur de la femme, le divorce est préférable à l'adultère. Si la femme est perçue collectivement comme la personne qui porte la responsabilité de la faute et celle qui fait l'objet de la réparation rituelle de la faute, c'est que cette liberté par laquelle est exprimée sa sexualité porte préjudice, non seulement à l'équilibre conjugal, mais surtout à la cohésion clanique ou inter-clanique. Tout porte à croire que les coutumes légifèrent sur l'adultère pour éviter que la puissance du féminin n'ait pas d'autre vocation que de porter la paix collective. Les précautions coutumières contre l'*atsu gbegbe* (i.e. refuser ou quitter son mari) et l'*amesrō qedé* (épouser une femme d'autrui) sont pour éviter que la liberté féminine en matière de sexualité compromette les rapports inter-claniques.

(b) On peut postuler valablement qu'au moment historique où la propriété privée n'était pas un mode de production, la terre ne devrait pas diviser les clans. Car en ce moment, la terre devrait être disponible, ce sont ses occupants qui devraient manquer le plus. Ce qui devrait distinguer les clans devrait être les particularités économiques (agriculture, pêche, élevage, forge). L'interdépendance économique pouvait être source de conflits, mais aussi une expression de la nécessité de bonnes relations inter-claniques. Le bon voisinage inter-clanique ne va avec la liberté de chaque clan à s'étendre et à prospérer que par le jeu des alliances, à l'image de celles que les dieux ont entre eux. La régulation sociale de la sexualité se révèle alors une mesure de l'état des rapports entre clans. Le mariage entre des personnes de clans différents est toléré et encouragé, lorsqu'il remplit des fonctions d'alliance économique et de bon voisinage. L'interdépendance économique entre clans, étant constitutif de la disponibilité des biens de subsistance, les alliances matrimoniales sont censées les faciliter. De même, chaque clan ayant des

filles, des neveux et des nièces dans l'autre, nul n'a intérêt à entretenir une diplomatie conflictuelle. En revanche, les alliances ne sont pas tolérées entre filles et garçons de deux clans, quand les familles n'ont pas encore surmonté les conflits et les malentendus du passé. Ces réalités qui ont prévalu, chez les éwé du sud-est du Togo, jusqu'aux années 70 du 20^e siècle, selon des personnes-ressources, justifient, par ailleurs, toute l'attention collective que les communautés claniques accordent à la forme d'alliance matrimoniale qu'on désigne par le terme *amesrō qede*. On remarque que, pour parler avec amertume de ce cas de re-mariage, la rhétorique de l'accusateur, indexe moins le nouveau mari que sa famille, son clan, son village. Au lieu de parler d'un tel qui a épousé la femme d'un tel, on dit plutôt *wó qe mia srō*; *wó xo mia srō*: ils ont épousé notre femme ; ils ont pris (ou arraché) notre femme. Cette rhétorique accusatrice subtile, très courante, qui transpose la responsabilité de protagonistes individuels sur des familles ou des clans, est pour justifier que le type de re-mariage qu'est l'acte d'*amesrō qede*, est perçu comme une offense collective à la famille et au clan de l'ex-mari. Acte à l'initiative d'individus, ce genre de re-mariage, lorsqu'il devient répétitif, est symptomatique d'une détérioration des relations de bon voisinage entre clans ou villages. Des personnes-ressources considèrent que, dans le Vo, jusqu'aux années 70 du 20^e siècle, c'est l'acte d'*amesrō qede* qui avait souvent généré et alimenté le conflit appelé *hake* (chanson exprimant l'inimitié), une sorte de guerre par la musique que des villages se livraient entre eux. Si la liberté de la femme de reconsiderer son alliance avec un homme au profit d'un autre pouvait conduire à ce genre de guerre, un acte collectif par excellence, cela peut expliquer les empreintes de la peur du féminin sur les normes successorales.

(c) Il y a une contradiction fondatrice, à analyser, qu'on trouve dans les modes de filiation des peuples du golfe du Bénin qui ont en partage le panthéon *vodu*. G.-A. Kouassigan (1966, p. 60 et ss), en passant en revue les « modes de filiation », parle, à propos de l'Afrique, de deux modes

dominants : la filiation matrilinéaire chez les Sérère et les Ashanti, la filiation patrilinéaire. Il note, toutefois, qu'« il existe en Afrique occidentale des groupements ethniques qui connaissent la combinaison des deux systèmes de filiation. Les mina et les Fon par exemple connaissent la descendance bilatérale [...] Chaque individu appartient indifféremment à la famille de sa mère comme à celle de son père » (G.-A. Kouasigan, 1966, p. 66). Cette particularité, apparemment contradictoire, qu'est la filiation fondée sur la *descendance bilatérale*, qu'on trouve également, dans une certaine mesure, chez les éwé du sud-est du Togo, se comprendrait mieux si on l'analyse à partir de l'idée que ces peuples du golfe du Bénin ont de la sexualité ou de l'alliance sexuelle.

Chez les éwé du sud-est du Togo, l'apparente contradiction, notable dans la *filiation bilatérale*, apparaît dans le fait que la notion de famille, qui n'est en principe exprimée, en éwé, que par les termes *pome* (dans le ventre) et *no dzidzi* (nés de mères), ne peut avoir la même extension que le terme *kota* (qui renvoie plutôt à l'appartenance des individus au clan, dans la mesure où il désigne précisément les personnes qui partagent les mêmes coutumes). Cette contradiction apparente est telle que, chez les éwé du sud-est du Togo par exemple, en matière successorale, les hommes héritent du patrimoine foncier clanique et des biens paternels, les filles héritent des biens vestimentaires maternels et ont une jouissance temporelle des ressources foncières de leur père et de leur mari, les neveux et les nièces jouissent de la terre des oncles si ceux-ci leur en donnent l'autorisation. Or, selon les coutumes des éwé du sud-est du Togo, lorsque l'individu est auteur ou victime de coups ou blessures, avec de graves préjudices physiques que sont l'invalidité et le décès (ce qu'on désigne en éwé *hlō dɔdɔ*), la responsabilité de la réparation de tort (*hlō hɔhɔ*) ou de demande de réparation (*hlō biabia*), selon le cas, incombe aux membres de la famille maternelle. Il est bien juste de se demander comment, malgré cette filiation maternelle forte de l'individu, ce qui est bien exprimé dans la responsabilité du *hlō hɔhɔ* et du *hlō biabia* (qui atteste que

toute personne appartient aux *nɔ dzidzi*), les coutumes des éwé du sud-est du Togo définissent plutôt un droit successoral foncier patriarcal. Cette contradiction, au moins logique, ne s'entend que relativement à la référence que les coutumes font à la sexualité.

C'est que ces peuples croient que la sexualité féminine fait de la femme une personne plus tournée vers les clans des autres que vers son clan paternel. Chez les éwé du sud-est du Togo et les éwé, en général, on n'entend pas souvent un père se plaindre de n'avoir de descendants que des garçons. Le garçon, premier-né d'un couple, est tellement un motif de joie que le père s'empresse souvent à le baptiser sous le nom d'*Apeke* (racine de la maison) ou d'*Apetsi* (arbre pilier de la concession) ou d'*Apelete* (la maison est debout ou la maison tient). La naissance à répétition de filles, quant à elle, reste encore, dans ces peuples, une source d'inquiétude aussi bien pour le couple que pour les belles familles. En réalité, le père perçoit sa fille comme un pilier des concessions d'autres personnes (*ame buawó pe kpati*), un pilier de la clôture des clans (*kɔ buwó pe kpati*), un pilier de la clôture d'autres peuples ou cités (*dukɔ buwó pe kpati*). La fille ne bénéficie pas de la terre paternelle, au même titre que ses frères, parce que ses enfants sont appelés à étendre son clan conjugal ou ses clans conjugaux (en cas de re-mariage). C'est visiblement cette particularité de la sexualité féminine, à être au service de l'extension du clan conjugal aux dépens celle du clan paternel, qui paraît justifier, dans un univers coutumier de filiation matriarcale, un droit successoral patriarcal en matière foncière. Il s'agit d'une incohérence logique d'un système de droits coutumiers, justifiée par cette idée que l'expression de la sexualité d'une femme est portée à désorganiser le clan paternel et à agrandir le clan conjugal. Ce qui est un aspect de coutumes marquées, dans leur arrière-plan, par la peur de la puissance du féminin.

Conclusion

En considérant les croyances et les mythologies des peuples qui ont, dans le golfe du Bénin, en partage le panthéon *vodu* et le *fa*, on peut noter, malgré la variation et la variété de leurs messages, l'idée que la sexualité, manifestée par l'alliance matrimoniale, est le déterminant du pouvoir et de la liberté d'action des dieux. Les mythologies relatives au panthéon *vodu* reconnaissent aux dieux des droits de propriété. Mais elles laissent voir aussi que les *vodu* ne surmontent pas les limites de leur droit respectif de propriété que par les libertés et les immenses pouvoirs que le jeu des alliances, porté par le sexe, leur confère. Un effet de cette manière de voir la vie des dieux n'est pas, en tant que telle, la distribution des fonctions cultuelles, selon l'ordre du sexe, mais plutôt la séparation sexuelle entre la sphère de la religion et les « marges de la religion » (C. Rivière, 1981). C'est en tenant les marges de la religion comme les lieux des puissances d'opposition, que les croyances *vodu* font de la sexualité le repère principal de la séparation des pouvoirs, de l'équilibre social des pouvoirs et de la constitution du droit. Cette façon religieuse de prendre l'alliance sexuelle pour un potentiel de pouvoir et de liberté, va avec la croyance, selon laquelle, le féminin serait le noyau principiel et principal des forces d'opposition, présentes dans les « marges de la religion ».

C'est dans cet arrière-plan, constitué de croyances et de mythologies, marquées par la peur de la puissance du féminin, qu'on peut lire, chez les peuples, qui ont en partage le panthéon *vodu* et la pratique du *fa*, dans le golfe du Bénin, la teneur et le justificatif des droits coutumiers. L'hypothèse que la peur du féminin justifie, mieux que ne l'eût fait le postulat du caractère sacré et inaliénable de la terre (G.-A. Kouassigan, 1966), la teneur des droits coutumiers, ne manque pas d'enjeu pratique. Elle doit permettre, à propos des peuples concernés, de prendre une mesure, un peu plus juste, du poids des croyances, relatives au panthéon *vodu* et à la pratique du *fa*, sur les principaux objets des législations

coutumières, notamment l'alliance matrimoniale, les rapports inter-claniques et les coutumes successorales.

Références bibliographiques

- AGUESSY Honorat, 1972, « Les religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité », in *Les religions africaines comme source de civilisation*, Paris, Présence Africaine, p. 25-35.
- AHIAKO Etienne Elom F., 1991, « Le fa », Communication au *First meeting of Afro-American Cultures*, Buenos Aires, p. 1-28.
- CODOMINAS Georges, 1954, « Danse du vodou de la foudre dans le Bas-Togo », *Science et nature*, 3, p. 19-24.
- DELAFOSSÉ Maurice, 1925, *Les civilisations négro-africaines*, Paris, Stock.
- DURIEUX André, 1970, *Droit écrit et droit coutumier en Afrique centrale*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-mer.
- GILLI Bruno, 2016, *Un culte du vodou Hebiesso. Approche d'une religion africaine chez les ouatchi du Sud-Togo*, Lomé, Haho.
- GONIDÉC Pierre F., 1968, *Les droits africains, évolution et sources*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- KOUASSIGAN Guy-Adjété, 1966, *L'homme et la terre. Droits fonciers coutumiers et droit de propriété en Afrique occidentale*, Paris, L'homme d'Outre-Mer, Collection publiée par ORSTOM.
- MAUPOIL Bernard, 1961, *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie.
- MEAD Margaret, 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, trad. G. Chevassus, Paris, Plon.
- RIVIERE Claude, 1981, *Anthropologie religieuses des Evé du Togo*, Lomé, Haho.

Les métamorphoses du corps et le pouvoir de la reconnaissance dans le Mvett

Steeve Elvis ELLA
Ecole normale supérieure, Libreville

« (...) : car si ces expériences ne se recouvrent jamais exactement, si elles échappent au moment de se rejoindre, s'il y a toujours entre elles du « bougé », un « écart », c'est précisément parce que mes deux mains font partie du même corps, parce qu'il se meut dans le monde, parce que je m'entends et du dedans et du dehors ; j'éprouve, et autant de fois que je le veux, la transition et la métamorphose de l'une des expériences à l'autre, et c'est seulement comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée. »
(M. Merleau-Ponty, 1964, p. 192).

Résumé : Dans le Mvett – récit épique des peuples Beti-Fang originaires d'Afrique centrale, où s'opposent Engong ou peuple des immortels et Oku ou peuple des mortels – la question du corps occupe une place majeure tant elle prend lieu et vie par les personnages principaux qui organisent l'action, magnifient la puissance et renouvellement le récit. Les corps se dilatent, mutent et se métamorphosent sans cesse en fonction de la multiplicité de leurs occurrences, du cadre spatio-temporel où l'action se déroule, selon les circonstances qui les mettent en scène les uns vis-à-vis des autres avant de guerroyer. L'article cherche à mettre en lumière une métaphysique du corps qui fait en sorte que ce dernier n'a d'être et de puissance qu'à la mesure de ses transformations, pour bien marquer le fait que les principaux personnages des récits du Mvett changent de corps selon leurs identités qui ne sont jamais statiques mais dynamiques. D'où l'idée que le pouvoir de la reconnaissance n'est garanti que par cette capacité à voir dans chaque métamorphose, l'itinéraire d'un soi-même dans et comme un autre.

Mots-clés : Corps, métamorphoses, pouvoir, reconnaissance, Mvett, métaphysique.

Abstract: Mvett – epic of Beti-Fang peoples from Central Africa, where people are opposed Engong or immortals and mortals Oku or people – the question of the body plays a major role as it takes place and by life the main characters who organize the action, magnify the power and renew the narrative. The body dilate, mutate and metamorphose constantly depending on their multiple occurrences of space-time where the action takes place, depending on the circumstances that bring them into the scene vis-à-vis other before each to wage war. The article seeks to highlight a metaphysical body which ensures that it has of being and power to the extent of its transformations, to mark the fact that the main characters of the stories Mvett changing body as their identities are never static but dynamic. Hence the idea that the power of recognition is only guaranteed by the ability to see in every metamorphosis, the itinerary of a self in and as another.

Keywords: Body, metamorphoses, power, recognition, Mvett, Metaphysics.

Introduction

Le thème de la reconnaissance en philosophie permet de mettre en relief deux réalités qui se mêlent de manière complexe – une réalité changeante et instable qui joue sur plusieurs fronts et qui s'apparente généralement au virtuel, au factice, à l'altérité, et une réalité fixe et stable qui a valeur de pôle de référence. La reconnaissance est donc plus qu'un simple acte de mémoire qui consiste à éprouver, à l'égard de certaines images et de certains êtres, un sentiment de « déjà vu » ou de « déjà entendu ». C'est sur ce terrain que la métamorphose explicite un changement d'état qui suppose, le passage d'un corps initial vers une multiplicité d'occurrences, ou encore la capacité de faire advenir du dedans de soi autre chose qui prenne un aspect extérieur. Il s'agit là d'une véritable conversion métaphysique qui consiste à exposer, sous la référence à l'identité narrative, ce que P. Ricœur (2004, p. 166) appelait de ses vœux « sa dialectique spécifique, celle du rapport entre deux sortes d'identité, l'identité immuable de l'*idem*, du même, et l'identité mobile de l'*ipse*, du soi, considérée dans sa condition historique ». Ce qui revient à penser que la métamorphose met en avant plusieurs réalités

elles-mêmes assujetties à une référence de base sans laquelle rien n'est possible, aucun changement, aucune transformation, aucun après. En effet, qui dit « métamorphose » dit la possibilité de passer d'un pôle de « référence à soi » à une multiplicité d'occurrences, intégrant par là-même l'idée que toutes ces manifestations extérieures diverses et variées consacrent une réalité intérieure en quête d'elle-même à travers le thème de la reconnaissance.

Dans cette perspective, si la reconnaissance et la métamorphose conjuguent ensemble leurs efforts pour exprimer une vérité métaphysique essentielle, c'est à la faveur d'une sorte de dualité qui caractérise l'ordre du récit en tant que fiction et l'ordre du monde comme réel. Ou inversement : peut-être que les termes de métamorphose et de reconnaissance, en traduisant des couples conceptuels, des réalités supposées combinées, veulent plutôt mettre en scène quelque chose de bien moins complexe, à savoir un élément premier qui serait gros de tout, et avant tout gros de lui-même. Est-ce à dire que, ce qui est désigné comme référence initiale autant que ses métamorphoses sous le régime du corps et par repérage spatio-temporel sont du ressort de l'identique ? En tout cas, l'univers du Mvett tente de mettre tout ceci en perspective à travers ses personnages qui illustrent de façon extraordinaire la manière dont les corps – enveloppe matérielle contenant une vie intérieure, substance physique ou matérielle capable de modification – se métamorphosent en passant d'un état à un autre, du même à l'autre. Sans ces transformations sans cesse à l'œuvre dans le Mvett, sans cet exercice de conversion spirituelle permanente à travers quoi ces récits épiques nous transportent dans un univers ouvert aux capacités infinies, aucune expérience de la reconnaissance n'est envisagée. En ce sens, s'il y a une métaphysique du corps instruite par le Mvett, elle consiste à reprendre les *représentations* qu'il nous donne à lire à l'intérieur du récit avant de les penser sous la forme du *concept*.

Dès lors, le pouvoir de la reconnaissance tient finalement à quoi : au fait de se prolonger soi-même sous une forme différente de la précédente, ou à la manière dont il est permis aux personnages de vaincre nécessairement grâce à cette conversion spirituelle ? L'idée de corps n'est-elle pas aussi une réalité humaine qui définit la personne, et qui permet de construire une réflexion sur le pouvoir de la reconnaissance ? La structure de la reconnaissance fixe-t-elle le sujet en face de lui-même en tant que soi-même (*ipséité*), ou plutôt en tant que l'autre de soi sous la figure de l'*idem*?

Notre hypothèse de recherche va consister à montrer que, dans le Mvett – récit épique appartenant au peuple Beti-Fang situé en Afrique centrale qui célèbre la bravoure et la conquête de la puissance, qui explore de fond en comble la condition humaine et l'ordre de la nature, à travers l'opposition constante de deux mondes et de deux peuples : les mortels appelés Oku et les immortels appelés Engong – les personnages sont aussi des corps, cette possibilité est tenue en réserve dans la définition générale des particuliers de base, selon laquelle ceux-ci sont des corps ou possèdent des corps. Du moment où posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnages.

1. Le Mvett comme champ d'expression des corps

1.1. Le Mvett entre histoire et fiction

Le Mvett est souvent désigné, dans la tradition orale africaine en général, et chez les peuples d'Afrique centrale en particulier, par trois entités caractéristiques que sont : l'instrument ou harpe-cithare appelé dans la langue beti-fang « *Mvett oyeng* », le joueur de l'instrument ou l'artiste-conteur appelé « *Mbom-Mvett* » et enfin l'ensemble des récits toujours différents les uns à la suite des autres appelé « *Nlang-Mvett* ». (T. Ndong Ndoutoume, 1993, p. 30-31). Si dans la tradition littéraire classique on confine le Mvett dans le genre de l'épopée, la philosophie sous la plume de P. Ricœur le range dans

la catégorie du « récit » en raison, d'une part, de la totalité qui caractérise le Mvett : « fusion de la parole avec la musique, la poésie, la littérature, la pédagogie, la psychologie, la philosophie, la sociologie, la cosmogonie, la spiritualité, en deux mots culture fang ». (T. Ndong Ndoutoume, 1993, p. 31), et d'autre part à cause du fait que toutes les formes de narratologie dans l'empire oral correspondent soit à la fiction, soit à l'histoire. Dans le Mvett en effet, il est avant tout question d'histoires qui se déroulent dans un ordre spatio-temporel à mi-chemin du réel et de l'imaginaire. De ce point de vue, P. Ricœur (1985, p. 14) a raison de penser que « tout récit réfère à une histoire racontée, soit sur le mode historique, soit sur le mode de la fiction ». Et concernant le Mvett, il réunit les deux modes.

En fait, d'un côté, c'est l'histoire du peuple Beti-Fang à travers ses pérégrinations qui nous est racontée dans l'exacte mesure où le Mvett a été transmis à ce peuple au cours de sa longue migration :

S'étant remis de son étrange coma, Oyono Ada Ngone fit comme il lui avait été dit. Avec l'instrument Mvett il se mit à raconter l'histoire et les épopées des hommes d'Engong, peuple de géants guerriers et immortels qui imprimèrent leur caractère belliqueux aux Fang, leur permettant de traverser le continent africain et d'atteindre leur habitat actuel sur le bord de l'Atlantique. (T. Ndong Ndoutoume, 1993, p. 29).

C'est donc l'expression du caractère guerrier et téméraire de ce peuple qui apparaît sous forme de représentation de deux peuples rivaux : les uns – les immortels d'Engong – ont acquis le secret de l'immortalité (la maîtrise du fer) qu'ils gardent jalousement et les autres – les mortels d'Oku – cherchent à tout prix à leur ravir. De l'autre côté, le récit met en scène le fantastique, le merveilleux et finalement déborde en imagination créatrice portée au jour par des personnages extraordinaires, ingénieux au mal, sans posséder néanmoins aucune existence historique comme c'est le cas, à Oku, de :

Mba Bilone dont la vigilance totale aperçut le petit mammifère. Il observa attentivement le phénomène et comprit. Il se

frappa la poitrine. Une oreille toute sèche de chauve-souris jaillit de sa bouche. Il la saisit et l'écrasa dans sa paume. Par la suite, il souffla sur la poudre obtenue, en direction de la chauve-souris. Instantanément Mebo M'Onoane retrouva, étonné, sa forme humaine (D. Assoumou Ndoutoume, 1993, p. 61).

Cette aventure du récit à mi-chemin entre l'histoire et la fiction enrichit le Mvett en tant que représentation avant que celle-ci ne soit portée philosophiquement, au niveau de la pensée par le concept. Et on comprend que

la fonction narrative, prise dans toute son ampleur, couvrant les développements de l'épopée au roman moderne aussi bien que la légende à l'historiographie, se définit à titre ultime par son ambition de refaire la condition historique et de l'élever ainsi au rang de conscience historique (P. Ricœur, 1985, p. 185).

1.2. Des corps en mutation : l'exemple d'Oveng Ndoumou Obame

Cela dit, le phénomène des corps dans le Mvett n'a d'intérêt spéculatif, à nos yeux, que grâce à cette ampleur accordée aux métamorphoses. En pénétrant cet univers épique, on peut remarquer que les corps des personnages sont partagés entre l'humain et l'animal, la matière et l'esprit, le normal et l'anormal, le visible et l'invisible. En effet, les corps présents dans le récit se donnent à voir sous la forme des personnages et sous la forme de la nature, morcelant sans cesse l'espace en plusieurs. Des êtres hybrides font aussi leur apparition dans le récit et rivalisent de puissance avec les immortels d'Engong. On se souviendra, par exemple, à Oku, du personnage Oveng Ndoumou Obame de la tribu des flammes dont les organes, à l'exception de ses muscles et de sa peau, avaient été remplacés par du fer au cours de son initiation, condition préalable à tout affrontement contre les hommes d'Engong. De telle manière qu'il « sera un homme double dans un même corps. Homme et fer il fera appel à l'un ou l'autre de ses doubles selon les circonstances. » (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 30). Oveng Ndoumou Obame est donc capable

de faire valoir son côté homme ou son côté fer, car il est un être hybride qui joue sur deux occurrences et dont il est difficile de cerner la nature tant elle varie d'une circonstance à une autre, d'une volonté à l'autre. Humain et non humain, mortel et immortel, ce personnage fait la synthèse même des deux peuples et des deux natures qui prévalent dans le Mvett, d'où sa complexité.

Pourquoi « dans un même corps » ? Parce que, de tout temps, l'homme se donne à voir sous la forme du corps en tant qu'il constitue à proprement parler la condition humaine. Qu'il soit homme ou fer, la condition humaine est toujours redevable au corps, et cette réalité nous fait penser que l'homme du Mvett est une représentation de l'homme réel – l'homme réel étant une actualisation de l'homme virtuel. Si le corps est le même, son contenu change selon qu'il est homme ou fer. Quand bien même Oveng Ndoumou Obame fait valoir ces deux propriétés, c'est toujours déjà avec le même corps, dans la même substance matière. Il est acquis, à ce point, que l'homme double est aussi, d'abord, l'homme d'un corps, d'une matière qu'il habite, qui le protège et qu'il investit. Ensuite, parce que, que ce soit sous la référence à l'homme ou dans la figure du fer, il s'agit toujours déjà, encore, du même personnage. Homme et fer sont donc « même » dans la catégorie du corps. On le voit bien :

En effet, il n'est pas d'homme qui ne soit investi par un corps, qui n'ait reçu un corps en héritage en tant qu'habitant de la planète Terre. Le corps est la condition d'être du vivant. Le corps est la première enveloppe charnelle de l'homme, son habiter primitif, car quand l'homme vient à la vie, c'est par le corps, quand il grandit on le sait que par le corps qui se développe, se rallonge, se métamorphose, et quand il vieillit c'est encore par le corps qu'on le sait. Le corps est un indicateur qui permet de situer l'homme à la fois dans l'espace où il évolue et dans le temps grâce auquel cette évolution est mesurée (S. E. Ella, 2014, p. 43-44).

En outre, on se souvient du personnage d'Eyenga Nkabe, héroïne du pays d'Oku, qui entretient un commerce étrange avec sa monture pendant qu'elle se rend à Engong, à

la recherche d'Engouang Ondo, le chef des Armées et de Sécurité de ce pays. D'après le récit,

sur la route d'Engong, Eyenga Nkabe souriait. Le voyage lui paraissait intéressant. Sa monture était docile. Mieux, il semblait qu'elle fût son double. Elles se comprenaient sans échanger de parole. Cette communion entre l'humain et la bête agrémentait davantage la randonnée (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 46).

Les corps des personnages ont, certes, une apparence humaine et c'est en premier lieu ce qui les caractérise. Ils sont recouverts de chair et chacun peut s'identifier à n'importe lequel d'entre eux, qu'il soit féminin ou masculin. Effectivement dans le récit, on voit ces corps à l'œuvre comme les personnages qui les incarnent, sans extravagance ni démonstration de puissance. Et pourtant, ils ne sont tels le plus souvent qu'en temps ordinaire, c'est-à-dire avant l'action proprement dite, avant l'épreuve qui les oppose entre eux. C'est dire qu'ils ont une vie normale comparée à la vie réelle. C'est à croire qu'ils se voient tels qu'ils se donnent en apparence, une visibilité, le visible actuel, dans sa chair, empirique, ontique. Les corps sont ici tels qu'ils se voient, sans profondeur apparente, sans intérieur capable de repli et de modification : ce sont des existences visibles qui se côtoient mutuellement lorsqu'ils ne rentrent pas en conflit, et de fait jouxtent la réalité matérielle de la vie humaine selon l'ordre du vivant. C'est ainsi qu'au sujet de Nseng Ondo, il est dit qu'

elle était belle, belle, belle, d'une sublime beauté. Des cheveux drus et très noirs, le nez fin, la bouche pulpeuse, la poitrine orgueilleuse, le ventre plat légèrement bombé au niveau du nombril, des hanches en amphore, Nseng Ondo avait un regard séduisant au possible et dégageait une sensualité irrésistible (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 14).

Attention à ne pas voir à travers le Mvett, un récit de fiction qui laisse le lecteur seul maître de ses représentations. Le lecteur du Mvett ne produit ses images qu'à la manière dont elles lui sont décrites, concrètement, dans le récit. Il ne s'agit pas d'une « activité imageante par laquelle le lecteur

s'emploie à se figurer les personnages et les événements rapportés par le texte » (P. Ricœur, 1985, p. 305) comme c'est le cas dans n'importe quel roman de fiction ; il s'agit, bien au contraire, d'une description phénoménologique où ce qui apparaît se montre et se décrit, et inversement. Car « il y a un cercle du visible et du voyant, le voyant n'est pas sans existence visible ; il y a même inscription du touchant au visible, du voyant au tangible, et réciproquement » (M. Merleau-Ponty, 1964, p. 186). Toute chose qui confirme bien que les corps jusqu'ici décrivent la vie normale dans l'ordre du réel. De telle manière que, suivant M. Merleau-Ponty (1964, p. 190),

je crois que j'ai des sens d'homme, un corps d'homme -, parce que le spectacle du monde qui est mien, et, à en juger par nos confrontations, ne diffère pas notablement de celui des autres, chez moi comme chez eux renvoie avec évidence à des dimensions de visibilité typique.

La question est alors celle de savoir : à quel moment interviennent les métamorphoses du corps ? A la faveur de quel événement ? Comment ces métamorphoses dans le Mvett révèlent au visible la structure de l'invisible constitutive de mon corps comme appartenant à celui d'autrui ? Est-ce à dire que le corps n'est pensé qu'en fonction de ses métamorphoses, et celles-ci en fonction de la manière dont elles donnent lieu et vie aux corps sous diverses formes ?

2. Les métamorphoses du corps : entre le froid et la chaleur

2.1. Sur la métaphysique du corps

Dans le Mvett, les corps sont multiples et explorent une incommensurabilité de métamorphoses qui témoignent de fait d'une réalité, à savoir que ce que nous voyons est précédé par ce que nous ne voyons pas, et ce que nous ne voyons pas est plus puissant que ce que nous voyons. Cet ordre des choses nous fait prendre conscience que ce qui intéresse dans le corps, ce n'est pas son esthétique mais sa métaphysique, ce

n'est pas son aspect mais sa profondeur, l'horizon intérieur qu'il ploie devant nous, et devant quoi nous nous mesurons, nous nous comparons et nous nous comprenons, in fine. Cette métaphysique du corps explicitée elle-même en amont par les métamorphoses qui le caractérisent, posent que suivant le corps, il y a une identité de référence qui est ce par quoi chaque corps, avant d'opérer sa mue ou en attendant toute démonstration de puissance, existe d'abord sous une forme connue. Et ce n'est que face à l'adversité, et au fil de l'épreuve, que finalement cette identité, se sentant menacée, produit à partir d'elle-même et au-dedans d'elle-même, quelque chose d'autre qui soit contraire et qui, du coup, puisse lui permettre de se transformer, de transcender puis de vaincre.

Au fond, les métamorphoses du corps dans le Mvett sont une démonstration de forces et de puissance, naissent dans l'épreuve et expriment le surhumain ou la volonté de puissance exprimée par le héros. Qu'il soit un mortel d'Oku ou un immortel d'Engong, à chaque fois nous sommes confronté à la même épreuve de force qui conduit le héros à modifier le monde à sa guise, à se rendre maître de l'espace et du temps, à changer d'aspect et à aller rechercher au-dedans de lui-même les ressources nécessaires pour vaincre l'adversaire.

Les métamorphoses interviennent pour que les personnages deviennent des êtres supérieurs. Cette métamorphose de l'espace et du temps intervient souvent sous l'action du héros et ce, de façon brutale. Tantôt le personnage d'Oku appelé :

Edang Bitom se dit que personne, en sa présence, n'avait le droit de corriger son frère Okoss Akigmane de cette manière. Il secoua se secoua. Son vampire sortit de son oreille gauche et disparut. Un soufflet de forge jaillit de sa bouche suivi d'un énorme caméléon. Ce dernier actionna le soufflet de forge. La terre trembla. La nuit tomba précipitamment. (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 129).

Tantôt, concernant la guerre opposant les guerriers d'Efen Ndong à Oku et ceux des immortels à Engong : « ils

s'affrontèrent avec rudesse, les ténèbres emplirent l'espace » (S. M. Eno Belinga, 1978, p. 259).

Bien sûr, les métamorphoses concernent le cadre physique (espace et temps) comme le domaine humain (personnages et personnes). On observe à ce titre que dans le récit de *L'orage – processus de démocratisation conté par un diseur du Mvett*¹, deux figures majeures émergent et cristallisent l'attention, à savoir : Atoane Obame Ndong et Okoss Akigmane, deux frères issus d'un même clan. Le premier incarne le froid et la dictature, et exerce le pouvoir politique en opprimant ses égaux. Cette propension au moi narcissique va commencer par l'emploi du mot « je » comme arme redoutable de la dictature par-delà toute pathologie affectant sa psyché et débordant sur l'auto-jouissance et la volonté de puissance.

D'abord, *dira-t-il à ses concitoyens de la tribu Bivangong*, je suis ancien, ensuite je suis un sage et enfin je suis chef ; par conséquent le Conseil des Sages ne se justifie nullement. Il constitue plutôt un frein à l'exercice de la fonction de chef, car, en fait, c'est lui qui décide et le chef exécute. Je dissois donc le Conseil des Sages et je le remplace par une troupe composée de gens dynamiques capables de faire régner l'ordre et la paix dans le pays. Je décide, la troupe exécute, le peuple suit ; il en sera ainsi désormais (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 36).

¹ Ce récit est le deuxième grand-œuvre de D. Assoumou Ndoutoume, après son *Essai sur la dynastie Ekang Nna* publié chez L'Harmattan en 1986. Ceci pour ajouter qu'il faut distinguer, au sujet du Mvett, deux formes de littérature : une littérature qui concerne le récit transcrit puis traduit du beti-fang en français, généralement par des maîtres conteurs, eux-mêmes descendants d'une généalogie de maîtres auprès desquels ils ont appris l'art de dire l'épopée ; et une littérature « sur » le Mvett qui concerne principalement l'ensemble des métadiscours développés qui permettent d'analyser et de comprendre le récit. Nos travaux de recherche portent, aussi, sur cette deuxième littérature. Cf. *Mvett ékang et le projet Bikalik : essai sur la condition humaine*, Paris, L'Harmattan, 2011, et *Altérité et transcendance dans le Mvett : essai de philosophie pratique*, Paris, L'Harmattan, « Commentaires philosophiques », 2014.

Le second, Okoss Akigmane, représente la chaleur et défend les valeurs de liberté, de justice de paix attachées fondamentalement au peuple.

2.2. Entre le froid et la chaleur :

Atoane Obame Ndong et Okoss Akigmane

Avec ces deux personnages, la métamorphose du corps joue sur deux plans radicalement opposés. Chez Atoane Obame Ndong, d'abord, la métamorphose fonctionne par une opération de congélation des êtres et des choses qui de fait, ruine les corps et détruit systématiquement la vie. On le voit ici :

Atoane Obame Ndong arma son arbalète et tira vers le ciel. La flèche décrivit une large trajectoire avant de piquer une descente vertigineuse sur le village de Mvamguélé. Okoss Akigmane poussa un hurlement, ses compagnons se dispersèrent. Déjà, la flèche s'était enfoncee dans le sol. A cet endroit se produisit un bouillonnement tumultueux dégageant une fausse brume qui envahit le village et le paysage environnant. Elle devint opaque. L'atmosphère se solidifia. Le froid inonda la nature. Les rivières, les fleuves, les êtres vivants commencèrent à geler. Le phénomène fut tellement nouveau, totalement subit et brutal, que la vie s'estompa progressivement. Les gens devenaient tout craquants. Tout mouvement devenait aléatoire. Au secours, Okoss Akigmane ! parvenaient à crier certaines personnes. (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 133).

Cette puissance de la métamorphose agit de manière glaciale, et on peut dire à juste titre que la métamorphose intervient sous la figure du monstre froid qui immobilise la vie sous sa forme naturelle et humaine, animale et végétale. Il s'agit bien d'un phénomène nouveau, d'un paradigme de la physique moderne produit par le Mvett, à partir de quoi le froid a pour puissance la destruction et l'annihilation de la vie, la neutralisation du mouvement et des forces cosmiques qui interagissent dans l'univers. Atoane Obame Ndong, au-delà de toute considération politique, exerce donc un pouvoir sur les forces cosmiques à telle enseigne que la pression

atmosphérique devient tout d'un coup glaciale. Cette dictature du froid modifie du même coup l'espace et le temps, ce qui rend le personnage maître de ces deux ordres de la sensibilité. Le noyau significatif du corps prend son relief au niveau de la maîtrise de l'espace où il habite. Ce n'est que dans et par le corps que nous possédons l'espace et la vie qu'elle déploie avant de le soumettre à notre pouvoir. M. Merleau-Ponty (1945, p. 182) disait, à cet effet :

Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau.

Et ce noyau de signification nouveau n'est rien d'autre que le pouvoir exercé par le corps sur la vie physique et biologique.

Chez Okoss Akigmane, à l'inverse, la métamorphose opère sous le prisme de la chaleur. Comme on peut le remarquer dans ce passage :

Okoss Akigmane libéra de sa boule translucide, en quantité suffisante, la chaleur qui réchauffa la nature. La vie reprit. (...). Arrivé à quelques lieues du village Kou Ekelé, il balança la boule qui s'écrasa dans la cour. Brutalement libéré, le rayon de soleil propagea une température excessive et brûlante. Le village s'embrasa (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 133).

Là aussi, le personnage se rend maître de la nature et développe une physique moderne à l'aide d'une opération qui, plus que l'orgueil à faire valoir, revitalise les corps, les régénère, en prolonge la vie par un procédé que G. Biyogo (1993, p. 7) a appelé « ductilité. Il s'agit de la propriété selon laquelle les choses ont une puissance de prolongement, et une aptitude à ne pas se détruire, à ne pas mourir... ».

Au fond, ces deux paradigmes de la physique moderne mis en relief dans le récit montrent à quel point la métamorphose joue avec élasticité, au point que chacun des héros est capable de dompter la nature par des lois qui défient la

physique. A ce point, que ce soit par le froid ou par la chaleur, par la congélation ou par le réchauffement, comme du reste par la capacité d'exercer une certaine influence sur la nature et de la modifier à sa guise, la métaphysique du corps établit qu'en réalité rien n'est définitivement statique ni clos dans l'univers. A cet égard, nous dirons avec M. Merleau-Ponty (1945, p. 178-179) que « les lieux de l'espace ne se définissent pas comme des positions objectives par rapport à la position de notre corps, mais ils inscrivent autour de nous la portée variable de nos visées et de nos gestes. » Autrement pensé, autant il existe des métamorphoses pour des corps humains, autant il en existe pour des corps et des êtres non humains, pourvus qu'ils soient des matières vivantes convertibles en matières inertes et réciproquement. Cette métaphysique du corps n'est pas une expression commune de la volonté, elle n'exerce donc pas par elle-même ; elle est une particularité qui demande un certain type d'effort de l'intelligence remarquée et redoublée. Pourquoi ? Parce que, en réalité, c'est dans et par le corps en tant qu'« espace expressif » (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 181) que cet effort de l'intelligence opère.

Dans le récit, seuls Atoane Obame Ndong et Okoss Akigmane exercent un tel effort de l'intelligence et un tel pouvoir de transformation sur les êtres et la nature, car ils sont frères par l'union de la tribu et par l'opposition des forces que chacun représente. Okoss Akigmane, la figure de la chaleur, se cache dans une boule de chaleur. Il incarne le soleil et Atoane Obame Ndong n'a qu'à armer son arbalète et tirer successivement trois flèches, lesquelles pourront injecter « une vapeur qui, ayant la particularité de provoquer un déficit d'énergie au niveau solaire, agit par condensation et produit le refroidissement. Le soleil s'alourdit en congelant. » (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 139). En fait, il n'y a pas l'un sans l'autre, et la nature elle-même ne survivrait pas sans cet équilibre des forces : Okoss Akigmane qui incarne aussi la justice sociale et la démocratie, est la condition de possibilité d'Atoane Obame Ndong qui incarne la dictature politique et le monstre froid. Ce dualisme rend bien compte de la

métamorphose qui est déjà mise en perspective à travers au moins deux forces opposées capables d'intervertir ou d'alterner. Et la métaphysique du corps tient à ceci que ce sont les faces d'une même pièce qui jouent sur la représentation de la chaleur et du froid, de la vie et de la mort. Cette métaphysique du corps ne nous rend pas spectateur mais acteur à l'égard du temps et de l'espace, et on comprend de fait que « je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence ». (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 175).

3. Le pouvoir de la reconnaissance par le corps

3.1. La métamorphose d'Eleng Akena : une dialectique du même et l'autre

Si le pouvoir désigne l'ensemble de nos capacités, la forme supposée de notre puissance d'être et d'agir à la fois sur nous-même et sur les êtres et les choses, la question que l'on devrait se poser est celle de savoir en quel sens les métamorphoses du corps exercent un pouvoir de reconnaissance. Car le point décisif qui éclaire mieux cette métaphysique du corps, c'est le fait qu'il exerce un pouvoir de reconnaissance dans l'exacte mesure où ce qui est même peut modifier et devenir autre, et ce qui est autre peut modifier et devenir même. En ce sens, s'il y a un être du corps, il réside dans sa capacité à ne pas demeurer tout le temps identique à lui-même, à passer du même à l'autre toujours dans le « même corps » au sens spéculatif de l'être-corps. En effet, le corps a beau muter ou modifier, il a beau passer du même à l'autre, métaphysiquement il reste le « même », et c'est cette condition d'être qui fonde la reconnaissance. Si on le regarde avec les yeux de la chair, il va sans dire que le passage du même à l'autre donne l'idée d'un corps dissemblable, non identique ; mais si on le regarde avec les yeux de l'âme, alors on comprendra qu'en dépit de cette transformation, le corps est le même à l'instar du

morceau de cire de Descartes qui, sous l'effet de la chaleur, fond, change d'aspect, d'odeur et de couleur tout en demeurant, néanmoins, la même.

On commencera à illustrer par le personnage d'Eleng Akena. « Une vieille femme à la peau galeuse, aux jambes rongées par les plaies putrides, aux cheveux ébouriffés, sale et pleins de poux, est assise dans un coin. (...) C'est Eleng Akena, la reine du bout du monde. » (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 72). Ce personnage intervient dans le récit au moment où Engouang Ondo, héros des immortels, chef des Armées et de Sécurité d'Engong, est à la poursuite de son ennemi appelé Oveng Ndoumou Obame. La vérité c'est qu'il est à bout de souffle, car il a faim et soif et recherche de l'hospitalité. Mieux : il veut mettre la main sur son adversaire et le vaincre définitivement. C'est dans ce contexte que la vieille femme le reçoit dans sa grotte au pied d'une montagne et initie de lui préparer un mets. Or,

Engouang Ondo se demandait comment avalerait-il ce qu'allait lui offrir cette personne à moitié pourrie ! Il s'assit. Elle exhalait une odeur de chien en décomposition. Pris de nausées, il rassembla tout ce qu'il avait de coriace pour ne point vomir (*idem*).

C'est ici qu'intervient la métamorphose. Car il faut, d'une part, réussir à donner de l'appétit au héros des immortels face à une femme totalement répulsive, et d'autre part, permettre à l'homme d'Engong de reprendre des forces en mangeant, et surtout lui indiquer où se cache son adversaire. Tels sont les deux paris difficiles à réaliser. A cet effet, suivant le récit, on observe ce qui suit :

Eleng Akena se leva, ferma la grotte, prit dans son sac de cuir une corne d'antilope renfermant une poudre magique. Elle plongea l'index dans la poudre noire, traça sur son front un trait vertical, lècha le doigt et claqua sèchement la langue contre le palais puis éternua. Instantanément elle se transforma en une superbe jeune fille aux cheveux abondants, à la gorge triomphante. Elle était parée de bracelets d'ivoire qui luisaient dans l'obscurité. L'intérieur de la grotte avait également changé d'aspect. La paille avait fait place à un beau lit

de raphia couvert de pagnes d'écorce et de peaux de pan-thères (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 73).

Deux métamorphoses sont portées au jour ici : la première concerne Eleng Akena qui passe de « vieille femme puante et répulsive » à « belle jeune fille attirante et séduisante » ; la seconde touche à l'espace qui passe de « la paille » au « beau lit de raphia ». Ces deux métamorphoses ne laissent pas Engouang Ondo indifférent, dans l'exacte mesure où :

Un instant il oublia Eyenga Nkabe, Oveng Ndoumou Obame et toute la tribu des Flammes. Il oublia ses frères Angone-Zok et Ntoutoume-Mfoulou qui, torturés par la faim, l'attaquaient patiemment là-bas, de l'autre côté de la montagne. Il oublia tous les soucis que lui avaient créés ses devoirs de chef. Il n'avait plus qu'une idée : saisir cette jeune fille et la serrer agréablement contre sa poitrine. (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 73).

3.2. La reconnaissance est une œuvre de l'identification

Ainsi nous comprenons que les métamorphoses mises en présence sont au service et à la faveur d'Engouang Ondo, et qu'en réalité, si en apparence la femme a changé d'aspect tout autant que l'espace où elle réside, ce passage du même à l'autre, d'une forme de départ à une forme d'arrivée, donne à penser que la femme tout comme la grotte en modifiant, restent des identifications, c'est-à-dire qu'elles sont reconnues qu'à cette seule condition d'être des pôles de référence. En effet, le pouvoir de la reconnaissance vient de ce que l'autre ne nie pas le même, il s'oppose simplement à lui tout en étant lui. La « superbe jeune fille aux cheveux abondants » ne nie pas la « vieille femme à la peau galeuse », si ce n'est qu'elle la prolonge en son autre, dès lors qu'elles sont deux personnes dans un même corps. De fait, si nous regardons et analysons ces deux métamorphoses avec les yeux de la chair, nous aurons tendance à donner raison à « ceux qui ramènent tout de vive force au corps » (Platon, 1969, p. 99). A contrario, si nous les regardons et les analysons avec les yeux de l'âme, c'est-à-dire d'un point de vue proprement philosophique, alors nous

appartenons à « ceux qui placent l'existence dans les idées » (*idem*).

A partir de là, ce qui fait pensée et donne à penser, ce n'est pas tant le corps en tant que substance matière mais le corps comme substance ontologique, puisque du point de vue de la matière, le corps est soumis à ce que Platon (*Ibid.*) appelait « la génération », autre nom de la métamorphose, tandis que du point de vue ontologique, il appartient au domaine de l'être : au fixe, au stable, à l'immuable. Le corps comme matière génère parce qu'il est soumis aux circonstances extérieures de la nature, et parce qu'il est soumis à la manipulation esthétique, magique et cosmétique de l'homme. Mais le corps comme être ne change pas en réalité, et seuls les yeux de l'âme peuvent lire et comprendre cette vérité métaphysique. De fait, la reconnaissance joue sur le fait que, effectivement, le passage du même à l'autre ou de l'autre au même fait en sorte qu'en définitive, dans le corps, il n'y a qu'une vérité qui est celle de l'être.

L'exemple d'Atoane Obame Ndong et Evila Akue est tout autant significatif, c'est-à-dire distinct et éloquent. Dans leur combat contre Okoss Akigmane et Edang Bitom, au village Kou Ekelé, Atoane Obame Ndong et Evila Akue se transformèrent en hirondelles et s'envolèrent pour le village de Mvamguelé. En effet :

A Mvamguelé, Edang Bitom aperçut les deux hirondelles et demanda à Okoss Akigmane ce qu'il fallait faire de ces hirondinidés plutôt rares en cette période de l'année. Les hommes réunis au corps de garde furent tous surpris de la présence des hirondelles à une époque où, habituellement, on ne les retrouvait que dans les grottes. Okoss Akigmane répondit que les hirondelles n'étaient pas des hirondelles mais bien Atoane Obame Ndong et Evila Akue. (...) Edang Bitome, toujours invisible, tenait déjà dans les deux mains un énorme bloc de fer et s'apprétait à écraser les deux oiseaux lorsqu'Atoane Obame Ndong et Avila Akue émergèrent de leur carapace pour reprendre la forme humaine. (D. Assoumou Ndoutoume, *op. cit.*, p. 126-127).

Comme l'exemple précédent, nous sommes encore instruit par la métamorphose sous la figure platonicienne de la « génération » qui distingue le corps du point de vue de la matière et le corps du point de vue de l'être. Tant que nous continuerons d'appréhender les métamorphoses du corps seulement du point de vue de la matière, nous n'arriverons pas à voir comment et où se joue la reconnaissance. Mais si nous concédonsons qu'elles donnent à voir plus que le corps, plus que la matière – qu'elles donnent à voir le corps comme idée par-delà toute génération, alors nous saisirons la reconnaissance à ce niveau précis : connaître à nouveau, sous un aspect autre, et dans une temporalité autre, « *quelque chose, des personnes, moi-même, je demande à être reconnu par les autres.* » (P. Ricœur, 2004, p. 13). Effectivement, soit on reconnaît quelque chose, soit on reconnaît autrui, soit on reconnaît soi-même, soit on est reconnu par quelqu'un. La reconnaissance est attachée à l'identification, et donc à une idée fixe et stable à laquelle Platon assigne le nom d'être comme « être véritable ». Elle implique au moins deux entités dont une à chaque extrémité. On le voit bien :

Et c'est par le corps, au moyen de la sensation, que nous entrons en rapport avec la génération, mais par l'âme, au moyen de la pensée, que nous communiquons avec l'être véritable, lequel dites-vous est toujours identique à lui-même et immuable, tandis que la génération varie selon le temps. (Platon, *op. cit.*, p. 102).

Dans la première occurrence, le pouvoir de la reconnaissance joue sur la figure d'autrui à travers le visage d'Eleng Akena comme « superbe jeune fille aux cheveux abondants ». Engouang Ondo refuse d'identifier cette dernière à rien d'autre qu'à cette figure. En conséquence de quoi, il n'accepte plus qu'elle recouvre sa forme initiale : pendant combien de temps Engouang Ondo dormit-il auprès de la belle Eleng Akena ? Il n'aurait su le dire. « Toujours est-il que lorsqu'il ouvrit les paupières, sa tête était lourde et son corps flasque. Il s'étira comme un chat et s'assit. Il vit ce qu'il ne voulait pas voir : Eleng Akena était redevenue une vieille ratatinée,

couverte de plaie puante. Il fulmina ». (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 74). Cette réaction révèle bien la structure de la reconnaissance en son pouvoir, qui est que, aux yeux d'Engouang Ondo, Eleng Akena n'est plus la vieille femme puante, mais la jeune fille séduisante et irrésistible. A ce point, la reconnaissance n'est ni une chose, ni lui-même, mais autrui, tel qu'il est passé de l'autre au même, de l'identité-*idem* à l'identité-*ipse*, de la deuxième à la première figure. La reconnaissance est une œuvre de l'identification, elle-même assujettie à la perception. Or

percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde. C'est cette ouverture à un monde qui rend possible la vérité perceptive (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 350).

Pourquoi donc Engouang Ondo fulmine ? Pourquoi somme-t-il Eleng Akena de « faire disparaître cette pourriture tout de suite, et de retrouver immédiatement son état de tout à l'heure ? » (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 74). Parce que, dans l'expérience d'une vérité perceptive, le visage identifié ici et maintenant ne correspond plus à une vérité sensible de la conscience du personnage. Eleng Akena sous la figure initiale de « vieille femme pourrie » n'est plus reconnue corrélativement à Eleng Akena sous l'occurrence de « superbe jeune fille séduisante » – ou plutôt elle est reconnue par Engouang Ondo qui refuse d'accepter la transformation de l'autre au même, parce que l'identification repose sur des constantes perceptives concernant non seulement la forme et la grandeur, mais tous les registres sensoriels, de la couleur au son, de la saveur aux aspects tactiles, du poids au mouvement. Cette phénoménologie de la perception fait penser que « chaque contact d'un objet avec une partie de notre corps objectif est donc en réalité contact avec la totalité du corps phénoménal actuel ou possible. » (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 372). Or Eleng Akena a changé d'aspect une nouvelle fois – ou plutôt est-elle revenue à son aspect initial, de l'autre au même, et ce changement n'est pas corrélatif à l'expérience

perceptive d'Engouang Ondo qui voudrait la maintenir telle qu'il l'a perçue, touchée et contactée en tant que superbe jeune fille. Oublant de fait, que « des variétés de temporalisation accompagneront désormais des variétés de changement, et ce sont ces variétés de changement et de temporalisation qui constitueront les occasions d'identification et de reconnaissance. » (P. Ricœur, 2004, p. 107).

Dans cet ordre de lecture, s'il y a un visage initial qui sert de « référence identifiante » selon le mot de P. Ricœur (1990, p. 44), il n'y a cependant pas de visage terminal mais seulement des visages intermédiaires, car c'est le premier visage qui ouvre à une infinité de visages intermédiaires selon la multiplicité des occurrences et le cadre spatio-temporel à travers lesquels les métamorphoses se déploient. Inversement, les multiples visages intermédiaires ne peuvent demeurer autres que si, et seulement si, les métamorphoses reviennent sur ce qui les fonde comme principe, à savoir : la reconnaissance. En fait, dans la logique des identités narratives comme c'est le cas dans le Mvett, nous avons une multitude de variations imaginatives à la faveur desquelles les transformations du personnage tendent à rendre problématique l'identification du même. L'identité-*ipse*, de ce point de vue, est le noyau dur de la reconnaissance, car elle est le miroir qui permet au soi de se retrouver et de se voir lui-même à travers les autres comme si chaque autre était encore soi-même. Cette insistance sur l'identité-*ipse* éclaire bien la réponse d'Eleng Akena à son amant Engouang Ondo : « Pardonnez-moi, homme d'Engong. Je suis la reine du bout du monde, et il m'est impossible de vivre longtemps à l'état de jeune fille. Je peux seulement t'aider à retrouver ton ennemi Oveng Ndoumou Obame et sa tribu. » (T. Ndong Ndoutoume, 1970, 1983, p. 74).

Conclusion

Finalement, le point critique qui donne à penser conceptuellement les métamorphoses du corps tient à l'idée que

la « référence identifiante » et la référence intermédiaire sont mutuelles et réversibles. Qui dit métamorphoses du corps dit changement de situations, adaptation et mutation spatio-temporelle. Il y a toujours dans cette idée, le fait que, au moins deux entités sont confrontées par repérage spatio-temporel du moment où l'une passe à l'autre, ou quand l'autre n'existe qu'à condition de l'une. La métamorphose suggère que la référence de base est grosse d'une multitude d'occurrences vers quoi elle peut tendre selon les circonstances ou par repérage spatio-temporel. Si le pôle initial de référence change d'occurrence, le jeu inverse reste tout à fait possible. Et dans le Mvett, on a vu que ce jeu de métamorphoses donne au récit son intensité, assure son intelligence et élève la pensée au niveau du concept.

Ajoutons que, la structure de la métamorphose et la métaphysique du corps vers quoi nous avons été conduit, attestent une autre idée éclairante, à savoir que dans la réversibilité des corps quelque chose se joue : « ce qui est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose ». (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 382). La chose seule, ce sont les corps ou les personnages, voire les personnes, tandis que l'expérience de la chose désigne les métamorphoses qui sont certes un jeu de figures, mais davantage un jeu de l'esprit qui demande de la souplesse et de l'intelligence. Les métamorphoses du corps sont, en fin de compte, un emblème concret d'une manière d'être générale de la personne que nous avons tenté de comprendre à travers les représentations offertes par le Mvett. Cette dernière remarque ouvre sur des situations de perception et de reconnaissance où le changement fait corps avec le temps qui passe. La dialectique du paraître, disparaître, réapparaître, de la même chose présumée nous fonde à penser que le corps de référence est gros de lui-même et peut prendre plusieurs occurrences différentes les uns des autres sans jamais oublier lui-même en tant que « personne comme particulier de base », ou « référence à soi » (P. Ricœur, 1990, p. 44).

C'est à ce moment précis que la reconnaissance exerce son pouvoir, dans le fait que les métamorphoses du corps

renvoient à l'idée que la structure du soi réside dans sa capacité d'être autrement ou d'autrement qu'être. L'être humain désigne ces allées et venues par le corps, sans quoi nous ne pouvons pas nous reconnaître soi-même, c'est-à-dire identifier le soi dans un autre et comme un autre. Voilà pourquoi, « c'est un immense problème de comprendre la manière par laquelle notre propre corps est à la fois un corps quelconque, objectivement situé parmi les corps, et un aspect du soi, sa manière d'être au monde. Mais, pourrait-on dire de façon abrupte, dans une problématique de la référence identifiante, la méméte du corps propre occulte son ipséité. » (P. Ricœur, 1990, p. 39).

Références bibliographiques

- ASSOUMOU NDOUTOUUME Daniel, 1993, *Du Mvett : l'Orage. Processus de démocratisation conté par un joueur du Mvett*, Paris, L'Harmattan.
- BIYOGO Grégoire, 1993, « Préface », *Du Mvett : l'Orage. Processus de démocratisation conté par un diseur du Mvett*, p. 5-9.
- ELLA Steeve Elvis, 2014, *Altérité et transcendance dans le Mvett. Essai de philosophie pratique*, Paris, L'Harmattan, « Commentaires philosophiques ».
- ENO BELINGA Samuel Martin, 1978, *L'épopée camerounaise : Monéblum ou l'homme bleu*, Yaoundé, Ceper.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- NDONG NDOUTOUUME Tsira, 1970, 1983, *Le Mvett 1 épopée fang*, Paris, Présence africaine, « Paroles et traditions ».
- NDONG NDOUTOUUME Tsira, 1993, *Le Mvett – L'homme, la mort et l'immortalité*, Paris, L'Harmattan.
- PLATON, 1969, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion.
- RICŒUR Paul, 1985, *Temps et récit, 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, « Essais/Points ».

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Essais/Points ».

RICŒUR Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, « Folio essais ».

Le corps de l'empereur dans les cités de l'Afrique romaine sous le Haut-Empire : témoignages épigraphiques

Roger MBOUMBA MBINA
Ecole normale supérieure, Libreville

Résumé : On sait par les sources littéraires, épigraphiques et archéologiques que les représentations du corps de l'empereur étaient omniprésentes dans les paysages urbains à Rome comme dans les provinces. Par une approche politique, nous nous proposons de cerner la place et la fonction du corps de l'empereur. En effet, dans les cités de l'Afrique romaine, de nombreuses inscriptions font référence aux statues de l'empereur et de sa famille, disséminées parmi les places publiques, les théâtres, les thermes, les nymphées et les divers sanctuaires. Le corps de l'empereur s'installe dans la cité en remerciement de ses bienfaits, à l'occasion de sa visite ou en commémoration d'un événement marquant de sa vie. Ainsi, *togatus*, *statua*, *imago*, *statua thorocata*, peuplent les cités africaines. Ce texte s'intéresse, à partir d'un dossier épigraphique, aux motifs de représentation et les espaces occupés par la statue impériale.

Mots-clés : Afrique romaine, Corps de l'empereur, Haut-Empire, Statue impériale.

Abstract: It is known by the literary, epigraphic and archaeological sources that the representations of the body of the emperor were ubiquitous in urban landscapes in Rome and in the provinces. By political and religious approach, we propose to identify the place and function of the body of the emperor. Indeed, in the cities of Roman Africa, many inscriptions refer to the statues of the emperor and his family, scattered among the public squares, theaters, baths, monumental fountains and various shrines. The body of the emperor moved into the city in gratitude for his blessings on the occasion of his visit or commemoration of

a milestone in his life. So *togatus*, *statua*, *imago*, *thorocata*, inhabit the African cities. This article is concerned, from an epigraphic record, the representation of units and the spaces occupied by the imperial statue.

Keywords: Roman Africa, body of the emperor, Early Empire, imperial statue.

Introduction

Dans *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, F. Prost (2016, p. 7) s'interroge sur la place du corps dans l'histoire. A la question « *le corps est-il l'objet d'histoire* » ?, il répond par l'affirmatif, car, selon lui, « la quantité de livres, de colloques et d'articles, est à ce point impressionnante qu'elle semble se faire l'écho d'une fascination de notre époque pour le corps plus que d'une entreprise rationnellement conduite » (F. Prost, 2016). Le corps est peut-être un objet historique, il n'est pas en tout cas un objet historique comme les autres.

En effet, le corps dans l'Antiquité est omniprésent au point que l'histoire de l'art antique peut se comprendre comme une histoire de la représentation du corps humain (F. Prost, 2016). Cependant, G. De Bruyn (2014) a constaté que la représentation de l'empereur et des dieux dans les cités provinciales de l'empire romain reste un thème encore peu abordé alors que l'Afrique du Nord dispose de sources épigraphiques et statuaires particulièrement abondantes, entre le 1^{er} et le début du Vème siècle ap. J.-C.

Pour H. Bru (2006), traiter du corps de l'empereur peut inciter à adopter de façon concomitante au moins deux approches indissolublement liées. D'abord une approche politique parce que l'empereur exerce une fonction exceptionnelle qui est de nature militaire (la *virtus* de l'empereur est censée apporter la Victoire). *Imperator*, l'empereur est en théorie, un souverain mandataire de l'Etat ; il détient l'*imperium* proconsulaire, le consulat, la puissance tribunicienne, il est le *pontifex maximus*. Ensuite, une approche religieuse parce que l'empereur est un souverain-prêtre régulièrement

représenté en train de sacrifier qui fait l'objet d'un culte particulier, le culte impérial. (H. Bru, 2006).

Notre propos n'est pas de donner ici une synthèse de la statuaire impériale des cités africaines, d'autres études l'ont déjà fait¹, mais plutôt de comprendre la présence du corps de l'empereur qui était, en effet, disposé à la vue de tous selon des perspectives savantes et des dispositifs urbanistiques exceptionnels. Pour cela, plusieurs questions peuvent se poser : pour quelle raison exacte représenter le corps de l'empereur ? Quels sont les espaces occupés par le corps de l'empereur ?

On sait par les sources littéraires, épigraphiques et archéologiques que les représentations du corps de l'empereur étaient omniprésentes dans les paysages urbains, disséminées parmi les exèdres, les places publiques, les théâtres, les termes, les divers sanctuaires.

1. Les motifs de la présence du corps

Les bases de statue constituent les plus nombreuses sources concernant l'érection de statues de portraits impériaux. Le terme base de la statue signifie ici un monument conçu pour transporter une représentation en trois dimensions de l'empereur.

¹ La question des rapports entre l'organisation politique et l'espace urbain constituait une partie intégrante de la philosophie politique grecque ; elle fut traitée par Hippodamos de Milet, Platon et Aristote (cfr. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996, p. 238-60). Pour la province d'Afrique, voir P. Pensabene, *Gli del culto imperiale nell'Africa romana*, dans *l'Africa romana*, X, p. 153-68 ; A. Smadja, *Statue, image et culte de l'empereur en Afrique romaine*, dans *Discours religieux dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Besançon, 27-28 janvier 1995, sous la direction de M. Mactoux, E. Geny, Paris 1996, p. 279-94 ; EAD., *Le culte impérial en Afrique*, Pallas, 68, 2005, p. 333-49 ; F. Hurlet, *L'image du pouvoir impérial et sa localisation dans la ville : la singularité de la province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère*, dans *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Actes du colloque d'Angers, 28-29 mai 1999, Paris 2001, p. 277-89.

T. Pekary (1985, p. 22-28) a recensé les événements ponctuels qui étaient de nature à susciter dans l'ensemble de l'Empire l'érection de statues impériales : l'avènement, le décès de l'empereur et des membres de sa *domus*, les victoires militaires importantes, les différents anniversaires de l'empereur, la prise de la *toga virilis*, la participation du pouvoir impérial au financement de certains édifices et ses bienfaits à l'égard d'une région ou d'une province déterminée, la création ou la promotion des cités. Il faut y ajouter des raisons plus générales comme le loyalisme ou l'allégeance à l'égard de la dynastie au pouvoir et le processus de « romanisation » qui conduisent les cités à représenter le pouvoir en place à Rome (F. Hurlet, 2000, p. 325). Les voyages des empereurs dans les différentes cités de l'Empire sont aussi un motif pertinent pour exposer le corps et affirmer un peu plus le pouvoir (Højte, 2000).

La transmission à Rome des pouvoirs impériaux pouvait être, l'occasion pour certaines cités de la province d'élèver une statue au nouvel empereur ou le cas échéant, un groupe statuaire incluant d'autres membres de la dynastie (F. Hurlet, 2000, p. 325). L'image du prince décédé était présentée à Rome sur des monuments qui commémoraient sa mémoire. Une telle pratique ne se limitait pas à l'Urbs et fut très vite étendue à l'Italie et aux provinces. Quatre années plus tard, à la mort de Drusus le Jeune en septembre 23, furent voté à la mémoire du fils de l'empereur des honneurs funéraires qui surpassaient ce qui avait été fait jusque-là (Tacite, Annales, IV, 9, 2).

Les décès au sein de la famille impériale pouvaient contribuer à diffuser en Afrique l'image de la dynastie. Mais il faut se garder d'assimiler toutes les dédicaces à ces manifestations directement liées à une *consecratio*² (F. Hurlet, 2000).

² *Consecratio* : décision officielle prise par le Sénat qui faisait du Prince ou de la princesse décédée un *divus* ou une *diva* et qui instaurait en son honneur un culte à Rome, imité par les communautés provinciales.

A Thugga, une première base fut consacrée à Hadrien entre le 1^{er} janvier et le 25 février 118, soit au plus tard six mois après la mort de Trajan (CIL VIII, 1479 ; F. Hurlet, 2000, p. 327). Dans la même cité, une base, consacrée à Antonin le Pieux, datée entre le mois de juillet et le 9 décembre 138, soit au plus tard cinq mois après son avènement (ILAfr, 556 ; H. Hurlet, 2000, 327).

A Bisica, le groupe de Bisica (Marc-Aurèle, Lucius Vérus et Faustine la Jeune) est élevé entre le 7 mars et le 9 décembre 161, moins d'un an après la succession (CIL VIII, 12287-9). A Lepcis Magna, le groupe tibérien du *forum Vetus* a été récemment analysé comme un ensemble dynastique posthume qui faisait écho aux mesures prises à Rome à la suite du décès de Drusus le Jeune (IRT, 334). A Ziane, une dédicace au nouvel empereur (Claude) fut élevée entre le 1^{er} et le 25 janvier 42, soit un an après l'assassinat de Caligula (CIL VIII, 11002).

Autre motif qui conduisait à rendre hommage à l'empereur, le souvenir des réalisations et bienfaits de l'empereur. En effet, il fallait compter avec le souvenir des réalisations de l'empereur, qu'une communauté pouvait juger utile de rappeler lorsqu'un de ses priviléges était menacé (F. Hurlet, 2000, p. 330 ; CIL VIII, 27374). Le souvenir permettait l'affirmation de la continuité dynastique : père de Marc-Aurèle et de Lucius Verus (ILalg, I, 2084 ; CIL VIII, 26526 = ILAfr, 129) ; Marc-Aurèle, père de Commode (CIL VIII, 305 ; CIL VIII, 11926). L'association des empereurs régnants au fondateur du régime impérial, aux « bons » empereurs des trois dynasties au pouvoir durant les Ier et II^e siècles, justifiait l'érection de statue F. Hurlet, 2000).

On voit en fin de compte qu' hormis le groupe statuaire de Lepcis Magna et la dédicace à Livie à Cirta, les manifestations en l'honneur des princes et princesses défunts étaient d'ordinaires justifiées plus par des contingences locales et régionales que par les répercussions de décisions prises à Rome à l'occasion des décès.

Le caractère militaire du pouvoir de l'empereur (la *virtus* de l'empereur est censée apporter la Victoire) fait que les succès militaires et célébrations de cérémonies triomphales à Rome constituent également un motif pertinent qui pouvait pousser à vénérer l'empereur. L'importance de la Victoire impériale et ses retombées sur l'urbanisme de l'*Urbs* sont trop connues pour qu'on s'y arrête de nouveau.

Plusieurs inscriptions signalent, dans les cités africaines, des statues dédiées aux victoires militaires des empereurs. A Lepcis Magna une statue de la Victoire Auguste, et à l'issue de la guerre contre Tacfarinas, fut élevée (AE, 1961, 107). De nombreuses victoires militaires furent érigées en Afrique sous les Antonins. Elles étaient évidemment localisées en plus grand nombre dans les zones di limes, en Numidie militaire et dans les colonies de vétérans : CIL VIII, 2353 ; 2354= ILS, 305 ; 8310 et 20148 ; 16873=ILAlg, I, 2070 ; 5306 ; 5695 ; 6046 ; 6967 ; 7963 ; 1822 ; 25955 ; 26242-3 ; 14300 ; 11135 ; 17838.

Des statues en l'honneur de la victoire sont attestées à Auzia (CIL VIII, 9024), à Sitifis (CIL VIII, 8455) et les empereurs évoqués sont Caracalla ou Septime-Sévère, Caracalla et Géta. La Victoire britannique de Caracalla est honorée par le patron du municipium, en vertu du décret des décurions (CIL VIII, 20263). A Cuicul, la cité fait éléver trois autels consacrés à la victoire des empereurs (CIL VIII, 8302=ILAlg, II, 7762 ; 8303=ILAlg, II, 7759 ; 8304 ; ILAlg, II, 7761). A Macomades, c'est la *res publica* (CIL VIII, 4765) qui s'en charge.

En Proconsulaire et en Numidie, les inscriptions consacrées aux victoires impériales sont presque systématiquement accompagnées d'une épithète qui permet de préciser le succès militaire et de le situer dans le temps (Zheira Kasdi, 2013, p. 1486) : Cuicul: *Victoria Armeniaca* (CIL VIII, 8303=ILAlg, II, 7759) ; *Victoria Parthica Maxima* (CIL VIII, 8304) ; Civitas Siasitana : *Victoria Armeniaca Parthica Medica* (CIL VIII, 965) ; Vérécunda: *Victoria Germanica* (CIL VIII, 4202); Diana: *Victoria Parthica* (CIL VIII, 4583); Thamugadi: *Victoria Parthica* (CIL VIII, 2354).

Parmi les bienfaits de l'empereur qui nécessitait l'érection d'une statue en l'honneur de ce dernier, soulignons l'octroi de la citoyenneté romaine. C'est ainsi que dans une dédicace, les Volubitains remercient le divin Claude de les avoir gratifiés de la citoyenneté romaine (IAMar., lat., 370).

Imperial visits as occasion for the Erection of portrait statues? (J. M. Kojte, 2000). Pour répondre à cette question, l'auteur de l'article a passé en revue les différents déplacements des empereurs et les incidences de ces derniers pour les cités visitées. Les visites impériales dans les cités autour de l'empire ont été considérées comme le moment le plus évident pour une ville pour montrer sa loyauté envers l'empereur en mettant en place son image. Les statues impériales ont parfois été érigées dans les cités visitées par les empereurs (J. M. Kojte, 2000, 221). L'empereur Hadrien est celui qui aura laissé plus de traces que les autres. En effet, dans les cités de l'Afrique romaine, il y a plus de portraits d'Hadrien que de tout autre empereur survivant d'Auguste. Cela est dû à deux facteurs : parce que Hadrien était empereur pendant vingt et un ans et parce que des statues de lui ont été érigées dans les villes dans tout l'empire en prévision ou dans l'appréciation de ses visites (J. M. Kojte, 2000, p. 221).

D'autres raisons ou motifs ont amenés les cités africaines à honorer les différents empereurs. Malheureusement, nous ne pouvons tout. C'est pourquoi, après avoir énoncé quelques-unes des raisons qui motivaient l'érection d'une statue de l'empereur (représentation du corps), nous allons examiner les espaces d'exposition dudit corps dans les cités.

2. Le corps de l'empereur : présence et localisation

De manière générale, les inscriptions sont en majorité retrouvées hors contexte. Néanmoins, grâce à certaines indications livrées par les inscriptions elles-mêmes, nous pouvons avoir une idée de l'emplacement d'origine et du lieu où se dressait la statue. Deux cités vont nous servir

d'échantillons : Cuicul et Lepcis Magna qui ont fait l'objet de nombreuses études³.

L'image publique de l'empereur, buste ou statue, est montée sur la base ou sur un socle et presque toujours accompagnée d'une inscription, autant pour l'identifier que pour nommer celui ou ceux qui l'ont commanditée (E. Smadja, p. 285). Il est cependant difficile de mettre en relation, dans les provinces africaines, images et inscriptions. Il est assez rare, finalement, de trouver intacts la statue et son socle.

Statua, le terme générique, désigne ce qui *se tient debout, se dresse ou reste immobile*. Cette verticalité dressée est celle des dieux, des héros et des hommes, en un mot des empereurs. La statue se dresse immuable, immobile dans le temple sur la place publique.

Les villes provinciales représentaient l'ossature essentielle de l'Empire. Aussi il est évident qu'elles sont les relais de l'idéologie impériale. L'aménagement du forum y occupe une place importante. Dans tous les cas, cette place illustre à la fois le poids du culte impérial, la fonction politique et judiciaire avec des bâtiments liés à la vie municipale et enfin la vie économique par l'activité commerciale sur la place elle-même ou dans ses abords immédiats. Cependant, le forum remplit aussi une autre fonction : il est en effet le lieu de prédilection pour l'érection de statues rendant hommage aux empereurs et à leur famille. Nous retrouvons là, dans un contexte différent, le rôle du Forum comme lieu de pouvoir et de mémoire. L'exemple de Rome influence les plans de *fora* des provinces où l'on constate souvent la répartition de la place

³ Lefebvre Sabine, 2006, « Le forum de Cuicul : un exemple de la gestion de l'espace public à travers l'étude des inscriptions martelées », *L'Africa romana*, XVI, p. 2125-2140 ; GROS Pierre, 1994, « Les forums de Cuicul et de Thamuda : ordonnance et fonctionnement des espaces publics en milieu provincial au IIe siècle ap. J.-C. », *BCTH*, n.s. Afrique du Nord, 23, p. 61-80 ; SMADJA Elisabeth, 1978), « L'inscription du culte impérial dans la cité : l'exemple de Lepcis Magna au début de l'Empire », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 4, p. 171-186.

entre trois éléments : le temple, la place elle-même entourée de portiques et la basilique. Ce type de forum "tripartite" est fréquent dans les régions occidentales, mais il comporte de nombreuses variantes locales.

Au sein du peuple de statues qui ornaient les espaces publics des cités africaines, les images impériales étaient particulièrement nombreuses et imprimaient la marque du pouvoir dans le paysage urbain. Les statues impériales étaient placées à un endroit où elles étaient mieux visibles. Ainsi, toute personne entrant et circulant dans la cité pouvait, à un moment donné ou à un autre, poser les yeux sur ce corps, étant donné sa taille, pour attirer l'attention.

Dès les débuts du Principat, le discours dynastique élaboré par le pouvoir impérial trouva avec les *monumenta* des moyens efficaces d'expression et de diffusion. Ancrés dans l'espace urbain, ces derniers contribuaient à façonner la mémoire des communautés civiques dans les provinces (G. De Bruyn, 2016, p. 266).

Le peuple de statues qui occupait les espaces publics participait à la définition de la mémoire collective et l'identité d'une cité dans l'Empire. Et, en tant que supports de mémoire, les statues étaient des objets précieux pour toute forme de discours impérial bien après le moment de leur dédicace, car elles constituaient des repères historiques et idéologiques faciles à utiliser (G. De Bruyn, 2016, p. 266). Elles étaient de toutes formes, de toutes tailles (annexes 1 et 2) comme nous le dit Macrin, parlant d'Auguste : « Nous lui dédions deux statues équestres, deux statues debout en tenue militaire, deux assises en tenue civile, outre deux statues triomphales au dieu Sévère » (Macrin, 6, 8, 5). Le format va ainsi de la miniature au colossal, les matériaux sont également divers (terre cuite, marbre blanc, porphyre, bronze, matériaux précieux, etc.).

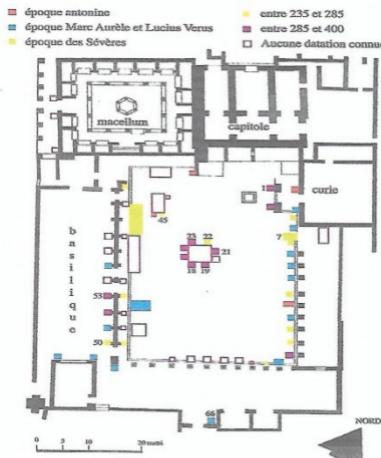


Fig.1 - Plan du forum de Cuicul avec la localisation des bases. Les numéros des bases renvoient à la numération de Zimmer, *Locus data, decreto decurionum*, (S. Lefebvre, 2006, p. 2140).

La répartition géographique des bases de statues, à Cuicul, montre une prédominance des espaces publics : forum, capitole, théâtres, temples, sanctuaire et, la formule *decreto decurionum*, vient le confirmer. Dans la plupart des cas il s'agit des statues honorifiques et l'espace le mieux indiqué reste la place publique.

A Cuicul, au forum, l'inscription ILAlg., II, 3, 7775 est une dédicace à un membre de la *Domus Augusta*, faite *decreto decurionum pecunia publica*. Par l'inscription ILAlg., II, 3, 7759, la *Victoria Armeniaca* de Marc-Aurèle et Lucius Verus est honorée par la cité (*decreto decurionum pecunia publica*). C'est sur le forum des Sévères que l'on retrouve la statue de Septime-Sévère (ILAlg., II, 3, 7809). Les statues en l'honneur de la

victoire Parthique de Septime-Sévère (ILAlg., II, 3, 7760), de Caracalla (ILAlg., II, 3, 7816, et de Sévère-Alexandre sont également localisées sur le Forum de la cité. Ensuite au Capitole, de nombreuses statues y ont pris place. C'est le cas de la dédicace à Trajan (ILAlg., II, 3, 7773), celle à Hadrien (ILAlg., II, 3, 7777). Dans la cité de Cuicul, après le Haut-Empire, les statues impériales ont continué à être installées sur la place du Capitole où se trouvaient de nombreuses effigies de la dynastie antonine (ILAlg., II, 3, 7773 ; 7777 ; 7688 ; 7792 ; 7639 ; 7645) et sur le forum (ILAlg., II, 3, 7759 ; 7760 ; 7809 ; 7810).

A Lepcis Magna, en l'espace d'un demi-siècle, le temple de Rome et d'Auguste, la tribune érigée devant sa façade et d'autres emplacements non définis mais proches du temple se peuplent de plusieurs statues représentant les membres de la famille impériale. C'est ce qui peut justifier l'épithète d'auparavant appliquée au décor du forum (E. Smadja, 1978, p. 178).

Au temple de Rome et d'Auguste sont mentionnés Rome, Auguste, Tibère, Livia, Germanicus, Drusus, César, Agrippine, Livia Julia, Antonia la jeune, et Vipsania Agrippina. Rome, Auguste, Tibère et Livia sont plus grandes que les autres statues et étaient probablement adossées contre une paroi, peut-être le fond de la *cella* du temple. Quant aux quatre portraits restants, ils devaient être placés ans le *pronaos* du temple (E. Smadja, 1978, p. 180).

Le temple de Rome et d'Auguste a pour fonction essentielle de consacrer le pouvoir de Tibère, et la pérennité de sa dynastie. Par l'importance de sa décoration, c'est lui qui polarise l'espace du forum ; c'est autour de lui que seront placées les statues d'époque claudienne, et des statues lepcitaines (E. Smadja, 1978, p. 181).

A Lepcis Magna, le nouveau centre urbain est un ensemble de trois monuments, le théâtre, le marché, et le *calchidicum*. Dans chacun de ces monuments est présent le pouvoir impérial.

Le forum se voit consacré son rôle politique et religieux, tandis que le marché et sans doute le calchidicum attirent l'activité économique.

Le forum c'est un lieu de passage, de rencontre, et aussi de rassemblement, au bord de la rue principale de la cité. C'est au Forum de Lepcis Magna abandonnée dans le temple de Rome et d'Auguste que l'inscription IRT 328, une dédicace à César, a été trouvée. Toujours au *forum vetus*, devant le temple de Rome et d'Auguste que l'empereur Claude est honoré à l'occasion de la construction du forum (IRT 338). Dans chacun de ces monuments est présent le pouvoir impérial.

Au centre de la façade du *Calchidicum* se trouvait un petit temple à l'intérieur duquel se trouvait une base portant l'inscription suivante : *Divo Augusto* (IRT 326). A l'extérieur, face au sanctuaire central, une base semblable porte l'inscription suivante : *Imp(eratori) Caesari Aug(u)sti f(ilio) Aug(usto) P(atri) P(atasae) Pont(ifici) Max(imo)* (IRT 329).

Le théâtre de Lepcis Magna est un des plus anciens théâtres construits dans la partie occidentale de l'Empire. Plus tard, l'espace du théâtre est élargi par l'adjonction d'un portique au nord-ouest. Trois inscriptions attestent la présence de statues au théâtre. L'inscription IRT 322, une dédicace à Auguste, est localisée au théâtre, plus précisément au-dessus de la porte de l'orchestre dans le couloir est. C'est aussi au théâtre, dans les voûtes en dessous de la scène (IRT 320) qu'une dédicace est faite à Auguste. Dans l'inscription IRT 395, la dédicace à Septime-Sévère atteste la présence d'une statue localisée sur le portique derrière le théâtre, côté sud. Le théâtre de Lepcis Magna est un véritable sanctuaire du culte impérial. Il est constitué par un temple entouré d'un portique, qui s'élevait derrière la scène. Les statues de l'empereur et de sa dynastie se dressent sur le mur de la scène.

Les auteurs anciens ont montré combien les portraits de l'empereur étaient présents en tous lieux publics ou privés. Fronton, s'adressant à Marc-Aurèle dit ceci :

Tu sais que tes portraits sont exposés dans tous les bureaux de change, dans toutes les échoppes, toutes les boutiques du marché, sur toutes les étagères, dans les vestibules et les encadrements des fenêtres, où que ce soit et partout... (Fronton, 10, 5).

Le Sénat décrétait la mise en place des portraits dans les lieux publics qui étaient exposés dans les théâtres, les thermes, les bibliothèques, près des statues des dieux dans les temples. Ce nouveau langage iconographique fut alors utilisé comme un appareil de propagande et de communication.

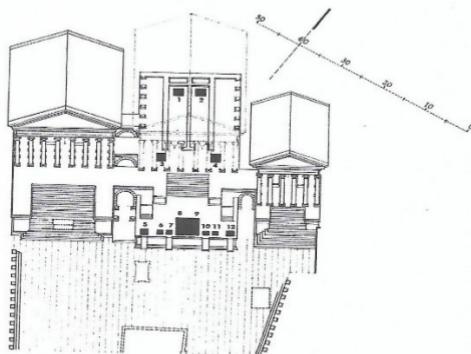


Fig. 2 - Lepcis Magna. Le Forum Vetus, avec une proposition de localisation des statues impériales : Auguste (1), Roma (2), Tibère (3), Livie (4), Auguste (5), Agrippine l'Ancienne (6), Livilla (7), Germanicus (8), Drusus le Jeune (9), Antonia Minor (10), Vipsania Agrippina (11), Claude (12) (de C. B. Rose, *Dynastic commemoration and imperial portraiture in the Julio-Claudian period*, Cambridge, 1997).

Conclusion

Il en ressort de cette communication que la représentation du pouvoir impérial comptait au nombre des éléments constitutifs de l'image de la ville sous le Haut-Empire, avec de différences sensibles en fonction de la dynastie concernée.

L'image impériale en Afrique comme dans les autres provinces est issue d'un échange entre le centre du pouvoir et les provinces.

Les manifestations en l'honneur de la dynastie au pouvoir traduisent le loyalisme des Africains à l'égard de Rome. Loin d'avoir été imposée par et depuis Rome, la représentation du pouvoir impérial apparaît comme le résultat des relations complexes entre Rome et les élites africaines. La mise en scène du pouvoir se manifesta dans les places publiques avec leurs annexes civiques ou religieuses.

Références

- BRU Hadrien, 2006, «La représentation du corps de l'empereur en Syrie romaine :Réalisme, idéalisation, légitimation » in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité* [en ligne]. Rennes : Presses universitaire de Rennes (généré le 27 septembre 2016), disponible sur Internet :< <http://books.openedition.org/pur/7310>>.
- DE BRUYN Gabriel, 2016, Rhétorique dynastique ou mémoire des « bons empereurs » dans les cités africaines aux IIIe-Ive siècles, in S. Benoist, A. Daguey-Gaget, C. Hoët Van Cauwenberghe, *Une mémoire en Actes :espaces, figures, discours*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, p. 265-282.
- HØJTE Jacob Munk, 1999, «The epigraphic evidence concerning portraits statues of" Hadrian's heir L. Aelius Caesar», *ZPE*, 127, p. 217-238.
- HØJTE Jacob Munk, 2000, «Imperial visits as occasion for the erection of portraits statues?», » *ZPE*, 133, p. 221-235.
- HURLET Frédéric, 2000, « Pouvoir des images, images du pouvoir impérial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère», *MEFRA*, 112, p. 297-364.
- LEFEBVRE Sabine, 2004, « Le forum de Cuicul : un exemple de la gestion de l'espace public à travers l'étude des inscriptions martelées », *L'Africa romana*, XVI, p. 2125-2140.

- PEKARY T, 1985, *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft*, Berlin, p. 22-28.
- PROST Francis, 2006, Introduction In : *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité* [en ligne], Rennes : Presses universitaire de Rennes (généré le 28 septembre 2016), Disponible sur Internet :
<http://books.openedition.org/pur/7310>.
- SMADJA Elisabeth, 1978, « L'inscription du culte impérial dans la cité : l'exemple de Lepcis Magna au début de l'Empire », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 4, p. 171-186.
- KASDI Zheira, 2013, « Les inscriptions impériales de Maurétanie césarienne et sitifienne : les aspects d'une continuité épigraphique », *L'Africa romana, Momenti di continua e rottura: bilancio di 30 anni di convegni de l'Africa Romana*, 26-29 septembre, Alghero.

Annexes



Annexe 1 : Trajan



Annexe 2 : Septime-Sévère

De la complexité des rapports entre le corps et l'âme dans la destinée de l'homme. Dialogue entre le mythique et le rationnel dans un culte initiatique

Krishna Amen NDOUNIA
Université Marien Ngouabi, Brazzaville

Résumé : Par ses « Dialogues », Platon ouvre une nouvelle perspective pour la pensée : la rationalisation du mythe. La cosmologie du *Timée* en déroule la trame. En tant qu'œuvre du Démiurge, le Monde est l'unicité d'une âme et d'un corps. Si l'Ame est formée de trois substances : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire, le Corps l'est de quatre éléments : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. En tant que macrocosme, le Monde est donc structuré de sept dimensions : trois intelligibles et quatre matérielles, autrement dit de deux mondes : le « monde intelligible » et le « monde sensible ». Ces sept dimensions déterminent également la nature des différents êtres ; car, si le corps des Dieux est essentiellement de feu, celui des mortels est d'air, d'eau ou de terre. Aussi, en tant que microcosme, l'homme est septuple. Donc, pour retrouver l'ordre divin, l'âme doit opérer une ascension dialectique à travers les différentes dimensions du monde, au moins jusqu'à la sphère ignée, celle du Soleil. Platon imprime à sa pensée philosophique une perspective dont l'intelligibilité réside dans le mythe. Ce qui transparaît effectivement dans un culte initiatique africain : le rituel de feu, de la confrérie d'Awata. Mettant en scène quatre personnages représentant les éléments terre, eau, air et feu, cette confrérie montre, à partir d'un cinquième élément : la « cendre » comme un corps de la transmutation, comment accéder à la quatrième dimension, celle du Feu, et contempler le Divin.

Mots-clés : mythe, rationalité, initiation, corps, âme.

Abstract: Through his “Dialogues”, Plato opens a new prospect for the thought: rationalization of the myth. The cosmology of *Timaeus* unrolls the screen of it. As a work of the Demiurge, the World is the unicity of soul and body. If the soul is made of three substances: Same one, Other and Intermediary, Body is of four elements: Fire, Air, Water and Earth. Structured of two plans: the “understandable world” (soul) and the “sensitive world” (body), the World has seven dimensions: three understandable and four material. These seven dimensions also determine the nature of the various beings; because, if the body of the Gods is primarily of fire, that of the mortals is of air, water or earth. As a microcosm, the man is also sevenfold. Thus, to find the divine order, soul must operate a dialectical rise through various dimensions of the world, at least until the fire sphere, that of the Sun. That intelligibility of Platonic thought, resting on the myth, appears also in a African initiatory worship: the “ritual of fire” in the Awata brotherhood. Putting in scene five characters of which the four first represent the four elements: earth, water, air and fire, and the fifth element: “ash” as a body of the transmutation, this brotherhood shows how to reach the fourth dimension, that of Fire, and to contemplate the Divine one.

Keywords: myth, rationality, initiation, body, soul.

Introduction

Dans la pensée antique aussi bien que dans la spiritualité, l’homme est, en tant qu’unicité d’une âme et d’un corps, un microcosme, c’est-à-dire un petit cosmos, donc une « répétition », une « copie », bref une image du monde. Or, en tant que macrocosme, le monde est constitué de plusieurs dimensions ; et celles-ci déterminent l’existence et la structure, non seulement de l’âme en tant que partie spirituelle, mais aussi du corps en tant que partie matérielle de l’homme. Dès lors, ces différentes dimensions du monde conditionnent également le devenir de l’homme, tant la destinée de son corps que celle de son âme. Ce que la cosmologie platonicienne, telle que déroulée particulièrement dans le *Timée*, peut permettre de justifier. Si l’âme est immortelle et le corps mortel, quelle est alors la finalité de leur unicité ? Du point de vue platonicien, le corps est tout aussi complexe que l’âme ; plutôt, en

l'homme cohabitent deux âmes : l'âme naturelle et l'âme mortelle. Si l'une détermine l'existence du corps, l'autre détermine l'immortalité de l'homme. Quelle est alors la fonction de l'une et de l'autre ? Quelle est la raison d'être de l'homme ? Platon assigne à la philosophie la fonction de dissiper l'ignorance par la quête de la connaissance, mais aussi d'assurer l'immortalité de l'âme, à partir de l'ascension vers la « région supérieure » et la contemplation du « Soleil divin », de l'« Être sans forme » (*Phèdre*, 247b-c) ; ce qui implique une transcendance de la mort et un séjour dans la « sphère du feu ». Or ce processus, qui implique la transcendance du corps et de l'âme, transparaît aussi dans un rituel initiatique africain : le « rituel de feu » de la confrérie d'Awata. Comment la cosmologie du *Timée* peut-elle permettre de rendre compte de ce rituel initiatique que la tradition spirituelle fait dérouler sous le couvert symbolique du langage mythique ? Telle est l'interrogation qui commande la formulation de ma problématique : « De la complexité des rapports entre le corps et l'âme dans la destinée de l'homme : dialogue entre le mythique et le rationnel dans un culte initiatique ». Ce processus initiatique – que la tradition spirituelle confère au mythe – gouverne sans doute le Dialogue platonicien ; car, si la structuration de celui-ci met en relief la participation du mythique et du rationnel dans l'exercice de la philosophie comme espace privilégié de la rationalité, mais elle peut permettre de construire une herméneutique des mythes africains, en général, et d'un culte initiatique : le rituel de feu de la confrérie d'Awata, en particulier.

Partant de cette hypothèse, j'organise ma réflexion autour de trois moments essentiels. Dans le premier moment : « Du dialogue platonicien comme confrontation entre la rationalité et le mythe », je m'efforcerai de dépasser le sens commun du concept de « mythe », en l'inscrivant dans une perspective symbolique qui permette, non seulement de saisir son implication rationnelle dans la pensée platonicienne, mais surtout la possibilité qu'il offre pour pouvoir rendre compte d'un processus « initiatique » qui, mettant sous une

tension interactive le corps et l'âme, n'est pas de l'ordre de la pensée discursive et moins encore du langage ordinaire. Dans le deuxième moment : « La structure du monde et la destinée du corps et de l'âme dans la pensée platonicienne », je tenterai de montrer, comment, à travers la structure mythique du monde qu'il construit dans ses dialogues, et notamment dans le *Timée* – structure du monde tout aussi présente dans les mythes –, Platon fait dérouler sa pensée rationnelle dont l'exercice de la « dialectique » seule dispose l'âme à la transcendance du « monde sensible » dans le « monde intelligible », en vue de la contemplation de l'Etre divin. Dans le dernier moment : « Le rituel du feu dans la confrérie d'Awata comme dissipation du voile entre le vivant et le mort », je tenterai de montrer, comment, reconstruisant une dimension de cette structuration du monde présente dans le corpus platonicien, une confrérie initiatique africaine : la confrérie d'Awata, tente sous le couvert du mythe de parvenir, par le biais d'un rituel dit du feu, à la même transcendance menant à la contemplation de l'Etre divin qui ne devient possible qu'à travers le voile de la mort.

1. Du dialogue platonicien comme confrontation entre la rationalité et le mythe

Le « dialogue platonicien » recèle une double dimension : il est à la fois « rationnel » et « mythique ». Il est rationnel par la construction et le processus discursifs que Platon lui impose ; car, pour toute question qui se pose à la pensée, le raisonnement se déroule suivant les étapes logiques du processus cognitif que Platon évoque en termes de « facteurs de la connaissance », notamment dans la *Lettre VII* (342b) ; et il en énumère cinq : le nom, la définition, la représentation, la science et ce qui est précisément objet de la connaissance, c'est-à-dire ce qui est en soi. Platon le fait entrevoir par un exemple : le « cercle », un nom qui se définit comme : « ... ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale

distance du centre... » (*Idem*). Et du troisième facteur, c'est-à-dire de la représentation, il dit :

En troisième lieu, il y a ce qu'on dessine et ce qu'on efface, ce qu'on fabrique autour et ce que l'on détruit : ces affections, le cercle en soi, auquel elles se rapportent toutes, n'en éprouve aucune, parce qu'il en diffère. En quatrième lieu, il y a la connaissance, l'intellection et l'opinion vraie relatives à ces choses. Or tout cela doit, cette fois, être tenu pour un seul facteur, qui a son existence non dans les sons, pas davantage dans les figures matérielles, mais dans les âmes, par où il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère et de la nature du cercle en soi et des trois autres éléments dont il a été question plus haut. Mais, parmi ceux-ci, c'est l'intellection qui, pour tout ce qui est de la parenté et de la ressemblance, se rapproche le plus du cinquième, tandis que les autres s'en éloignent davantage (*Lettre VII*, 342c-d).

Platon évoque encore ces facteurs ou degrés de connaissance dans d'autres dialogues, notamment dans la *République*, au livre VI (509e-511e) au sujet de la ligne divisée en deux segments d'inégale longueur ; ce qu'il reprend au livre VII en rapport avec les quatre opérations de l'âme relatives à l'exercice de la « science dialectique » :

Il nous plaira donc... de nommer la première section science, et la deuxième pensée, la troisième croyance, et la quatrième représentation. Il suffira de nommer ces deux dernières prises ensemble opinion, et les deux premières ensemble, intellection. On dira alors que l'opinion concerne le devenir, alors que l'intellection vise l'être : ce que l'être est par rapport au devenir, l'intellection l'est par rapport à l'opinion, et ce que l'intellection est par rapport à la l'opinion, la science l'est par rapport à la croyance, et la pensée par rapport à la représentation (*République VII*, 534a).

L'analyse de ces différents facteurs ou degrés de la connaissance, quant à leurs implications dans le processus cognitif dans l'âme, permet de saisir la notion de mythe et surtout du « mythe philosophique » chez Platon.

En fait, la modernité imprime à la notion de mythe, notamment à travers le prisme des *Lumières*, un sens péjoratif et vulgaire ; et ce, par rapport à la pensée philosophique. Dans

ce rapport du mythe à la philosophie s'éclairerait sans doute aussi le chemin du développement de la conscience humaine ; ce qui voudrait dire que, considérant les progrès réalisés par les sciences et les arts, et si l'on place sur une échelle les différents degrés de civilisation par lesquels l'humanité est passée, on pourrait, à partir du possible développement du mental humain, déduire de l'irrationalité du mythe, et par conséquent du passage du *muthos* au *logos* ou du mythe à la philosophie. Ce qui conduirait sur le plan historique à la distinction de deux types d'hommes : l'« homme primitif » faiseur de mythes et l' « homme moderne » producteur de philosophie ou de science. Le mythe ne serait donc qu'une forme de pensée prélogique propre à la mentalité primitive ; c'est une pensée des origines, encore informe.

Prenant le parti de la pensée discursive dans ce débat sur le passage du mythe à la philosophie dans la Grèce du VI^e siècle avant J.C., Nietzsche affirme : « ... il n'y a jamais à l'origine que grossièreté informe, vide et laideur et, en toute chose seuls les degrés supérieurs importent » (F. Nietzsche, 1981, p. 28).

Relevant d'un degré inférieur de la conscience, et tels que sont les rêves pour un individu, les mythes ne seraient en tout et pour tout que le produit de l'émerveillement inconscient, de la rêverie de l'homme primitif devant le spectacle, les phénomènes de l'univers dont il serait totalement ignorant des lois et principes qui le gouvernent ; ce ne sont autres que des tentatives naïves et irrationnelles de l'homme primitif pour expliquer les divers phénomènes de la nature (Frontier A., 1972, p.54). Ainsi traduiraient-ils sans doute les passions humaines : la peur devant l'étrange et l'inconnu – notamment la mort –, les souffrances existentielles, les désirs de puissance... Et comme ces phénomènes peuvent être observés et vécus par tous, les mythes seraient, dit Léon Robin,

... des produits d'une élaboration collective qui ne se traduit dans la littérature et ne commence par conséquent d'appartenir à l'histoire, que lorsqu'elle a atteint son terme et est près de céder la place à d'autres formes de pensée (L. Robin, 1973, p. 43).

Toutefois, quoiqu'illogiques, ces mythes intègrent du moins la littérature en général et peuvent être perçus comme des versions romancées et amplifiées d'anciens événements historiques (L. Robin, *idem*). Ce n'est que dans ce sens que les mythes peuvent encore nous inspirer malgré leur caractère incroyable et souvent bizarre (A. Frontier, 1972, p. 54, 140).

Vu sous cet angle de la fabulation d'événements historiques, le mythe contiendrait sans doute quelque logique, mais une « logique ambiguë » ; car dans la pensée mythique, le récit implique plusieurs dimensions sans rapport apparent et évident les unes avec les autres. Ainsi Jean-Pierre Vernant souligne-t-il :

... la logique du mythe repose sur cette ambiguïté : jouant sur deux plans, la pensée appréhende le même phénomène, par exemple la séparation de la terre et des eaux, simultanément comme enfantement divin dans le temps primordial (J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 1987, p. 204).

Dans cette logique ambiguë, voire ambivalente du mythe, un être peut en même temps être lui-même et son contraire, donc quelque chose d'autre. Par conséquent, « ... le mythique se définit par ce qui n'est pas lui, en un double rapport d'opposition au réel d'une part (le mythe est fiction), au rationnel ensuite (le mythe est absurde) ».

La modernité ne retient donc du mythe en général que son apparence irrationnelle et « absurde ». Mais, cette absurdité ou irrationalité du mythe, ne serait-elle pas voulue par ses auteurs ? Ne relèverait-il pas d'un lyrisme qui, face aux réalités du monde, voile des vérités d'un ordre dont le sens et l'essence échapperait au commun des mortels ?

En dépit de ce procès contre le mythe dans son rapport avec la pensée philosophique, l'on ne s'empêcherait pas, néanmoins, de s'interroger sur la place prépondérante que Platon lui accorde dans son système philosophique. Pourquoi Platon se sert-il de cette forme de pensée dite « prélogique » pour conjurer les limites de la pensée discursive ou logique ? En effet, ce que Platon ne parvient pas à rendre compte avec les moyens rationnels, il le confie à

l'intelligibilité mythique. Le mythe reposerait-il sur une autre dimension de savoir dont la pensée discursive seule ne suffit pas pour dévoiler le sens et l'essence ?

Pour dégager la perspective du mythe de celle de la narration ou la poésie apparente, Lévi-Strauss dit :

Au contraire (de la poésie), la valeur du mythe comme mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui est racontée. Le mythe est un langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler (Lévi-Strauss in L. Brisson, 1982, p. 11).

Le mythe se conçoit de façon générale comme un récit ; et pourtant, tout récit n'est pas mythique, comme tout mythe n'implique pas en soi un récit. Tout récit est d'abord et avant tout une narration, un conte. Ainsi peut-il être une fable : une mise en scène volontairement imaginée – donc imaginaire et fictive – à travers laquelle on voudrait traduire une leçon de morale ; par exemple *Les fables* de Jean de La Fontaine : Le corbeau et le renard, Le Loup et l'Agneau, Le Laboureur et ses Enfants, etc. Un récit peut aussi être une légende : un fait historique amplifié ou déformé par et à travers l'espace et le temps, comme la Guerre de Troie, les légendes de Che Guevara, de Thomas Sankara, etc. Un récit peut être encore une anecdote : un petit fait curieux s'achevant souvent par l'embarras du choix et à partir duquel on voudrait éclairer le dessous d'un problème ; par exemple l'âne du bédouin Buridan : tout en ayant faim et soif au même degré, et se trouvant au même instant devant un bol d'avoine et celui d'eau, il ne sut par où commencer, et il en mourut. De plus, un récit peut être une allégorie : une narration ou une description métaphorique dans laquelle chaque détail renvoie, de façon imagée ou symbolique, à une idée ou un fait que l'on voudrait simuler. Aussi assimile-t-on le préambule du livre VII de la *République*

de Platon à une allégorie : « l'allégorie de la caverne », quand bien même elle va au-delà d'une simple simulation imagée des idées.

Or, dans la perspective de récit, un mythe peut se construire sous une forme allégorique, fabuleuse, légendaire, anecdotique, mais sans pour autant perdre sa trame de mythe.

Mais, en quoi consiste la mythicité d'un mythe ?

Comme tout discours rationnel, le mythe a une forme et un contenu. Si dans sa forme il peut paraître absurde et irrationnel, mais dans son contenu il est d'une rationalité dont le sens n'est saisissable par la rationalité moderne que si elle parvient elle-même à s'insinuer dans l'intelligibilité mythique, pour ne pas dire si elle devient elle-même mythique. Car le mythe tisse sa toile à travers une intelligibilité qui implique en même temps trois dimensions : la rationalité, la cognition et l'éthique. Dans chacune de ces trois dimensions, il met en exergue la triplicité comme un principe déterminant l'être et l'existence des choses. L'homme n'est-il pas constitué de trois parties : le corps, l'âme et l'esprit ? Chez l'homme, l'âme ne dispose-t-elle pas de trois facultés essentielles : la sensibilité, la pensée et la raison ? Le corps humain ne présente-t-il pas trois sanctuaires : le bassin, le cœur et la tête ? Qu'est-ce qui dans le corps ne constitue pas un triptyque ? Le système nerveux est formé de trois types de nerfs : les artères, les veines et les ganglions lymphatiques à travers lesquels coulent la triple élixir de vie, le sang... ; il y a trois types d'os : les os longs, les os courts et les os plats qu'habillent trois types de muscles... ; tout comme l'intériorité du corps humain s'ouvre au monde ambiant à travers trois fois trois orifices dont sept au niveau de la tête (les quatre organes de sens) et deux au niveau du bassin (l'anus et le sexe), etc. Toutes ces différentes dimensions rendent compte, de manière apparente, de la géométrie de la forme du monde, de sorte que, comme disent les Pythagoriciens, le Dieu est géomètre, car le nombre est la trame de l'univers ou la raison de tout (J. Voilquin, 1988, p. 39).

Le mythe est donc un langage formalisé, un métalangage. Le langage étant déjà en soi un voile posé sur les choses ou des phénomènes, le mythe en élabore une fois de plus une symbolique qui attire l'attention sur l'intelligibilité du monde et des êtres. Ainsi Gilbert Andrieu dit-il : « ... les mythes sont écrits à l'aide de symboles et c'est en utilisant un langage symbolique qu'il est possible de passer sous la surface du récit » (G. Andrieu, 2012, p. 12).

Dans son langage symbolique, le mythe épouse l'intelligence formelle de manifestation des choses, à commencer par le langage lui-même en tant que ce par, à travers et à partir de quoi il déroule sa propre triplicité. Dans toute langue, la phrase n'est-elle pas constituée de trois éléments basiques : le sujet, le verbe et le complément ?

D'ailleurs, sous l'angle de « récit », le mythe est « historicité ». Car, à partir du triple questionnement origininaire, à savoir : d'où vient l'homme, qui est-il et où va-t-il, le mythe s'élabore, d'un côté sur la trame du temps, et de l'autre sur celle de l'espace. C'est pourquoi on ne distingue logiquement que trois types de mythe : le mythe cosmogonique, le mythe théogonique et le mythe eschatologique ; autrement dit, les mythes du commencement ou des origines des êtres ; les mythes de l'être des êtres, c'est-à-dire de ce que sont les dieux et les choses en fonction de leurs caractères ou actions, et enfin les mythes de la destinée, de la finalité ou de la fin des êtres.

C'est dire que tout récit mythique, qu'il soit cosmogonique, théogonique ou eschatologique, porte dans son exposé cette triplicité ; car, il s'inscrit toujours dans un élan de surgissement des êtres : « Au commencement... », « Il y a très longtemps... » ; et ensuite, il déroule son effectivité, toujours vers une fin certaine. Aussi, se tissant sur la toile mythique, tout discours logique comporte nécessairement trois moments : une introduction comme une cosmogonie circonscrivant son objet, un développement comme une théogonie exposant les différents caractères de l'être de son objet, et enfin une conclusion comme une eschatologie dégageant les leçons de sa quête. Imprimant au discours logique l'image d'un être

vivant, ces trois moments devant conduire un esprit dialecticien, distinguent un discours philosophique d'un discours sophistique (*Phèdre* 266d-e).

Et, en même temps qu'il s'inscrit dans la triplicité du temps ou l'historicité, le discours mythique intègre la dimensionnalité du monde ou la *phusis*; autrement dit, il se déploie à partir des trois dimensions de l'espace; ce que Platon traduit comme suit : « ... il faut se mettre dans la tête qu'il y a trois choses : ce qui devient, ce en quoi cela devient, et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient » (*Timée* 50d).

Et, pour tout résumer, Platon dit : « ... l'être, le milieu spatial et le devenir, voilà trois choses distinctes et qui existaient avant la naissance du ciel » (*Ibid.*, 52d). Par « Etre », on peut entendre la « substance primordiale », le Noun égyptien, l'Océan primordial, l'Eau de Thalès ou de la Genèse : « Et l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux » (Genèse I, 2).

L'on ne se tromperait pas si l'on qualifiait cette substance primitive de *materia magica*, en tant que potentialité pure de laquelle tout ce qui existe et ce qui n'existe pas encore vient à l'existence ; c'est ce sans quoi rien n'existerait ; c'est la source de tout, de l'être et du non-être. Aussi, comme principe des êtres, Anaximandre qualifie cette substance d'« Infini » : « Car tout en provient et tout s'y dissipe » (J. Voilquin, 1988, p. 52).

Cette matière infiniment subtile et multiforme occupe tout l'espace. Ainsi peut-on dire qu'il n'y a pas d'espace vide ; ou mieux, le vide est relatif, car cette matière est si fluide que rien de ce qui existe dans l'univers visible n'a aucune solidité, si ce n'est qu'en apparence, puisqu'elle se fait et se défait à tout instant. Aussi est-elle mue par une loi : le devenir, sans lequel rien de ce qui existe ne saurait venir à l'existence ; autrement dit, aucune forme ne saurait se concrétiser si le devenir n'imprimerait à la matière primordiale sa mutabilité.

Or tout ce qui devient ne peut l'être qu'à partir et dans un « réceptacle » : le lieu. Dans une terminologie mythique, Platon en parle en termes de « cratère » : la coupe dans laquelle le Démurge opère le mélange des trois substances

composant l'âme du Monde, à savoir : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire. Et l'on ne se tromperait pas si, à l'échelle humaine, on voyait à travers la matrice d'une femme l'image de cette matrice du monde comme pure substantialité de la potentialité humaine ; c'est en ce lieu que l'esprit de Dieu ou le feu divin vient bouillonner les eaux, et de la conjonction des deux éléments se développe une « vapeur » qui devient un embryon qui, à partir d'un processus intra-utérus de neuf mois, devient un être humain.

Cet art poétique de représentation ou du dire des vérités universelles, ne concède-t-il pas au mythe toute son intelligibilité ? Que, dans le transport de l'inspiration, le rhapsode ou le poète soit hors de lui et perde l'usage de sa raison (*Ion*, 534b), c'est-à-dire qu'il agisse inconsciemment et non par art et par science, enlève-t-il au récit mythique son caractère sacré et divin ? Ainsi Platon fait-il dire à Socrate :

... la raison pour laquelle le dieu, ayant ravi leur raison, les emploie comme serviteurs, pour faire d'eux des chanteurs d'oracles et des devins inspirés des dieux, est la suivante : c'est pour que nous, qui les écoutons, nous sachions que ce ne sont pas les poètes, qui n'ont plus leur raison, qui disent ces choses d'une si grande valeur, mais que c'est le dieu lui-même qui parle et qui, par l'intermédiaire de ces hommes, nous fait entendre sa voix (*Ibid.*, 534d).

Car, lorsque, dans son élévation, l'âme accède à certains plans supérieurs de l'être, elle peut communiquer à la conscience des vérités d'un ordre divin, vérités qui, en temps normal, échapperaient à la raison naturelle, mais qu'elle peut, à partir de cette révélation, analyser et construire des déductions.

En fait, ce que Platon voudrait faire remarquer dans sa critique de l'art poétique dans *Ion*, ce n'est pas tant l'insensé de la poésie, mais le mode inconscient de transmission de langage qui nécessite, par la suite, une compréhension du sens, une interprétation qui est du ressort de la science du sacré.

Dès lors, le mythe peut être défini comme un récit imaginaire mettant en scène des personnages réels (légendaires)

ou fictifs (fabuleux), représentant sous forme allégorique ou symbolique les différents aspects de l'existence et de la vie humaine. Et, d'un point de vue spirituel, à travers ces personnages imaginaires ou fictifs en action, se dessinent les différentes facultés de la conscience et les étapes du processus cognitif ou du devenir consciente de l'âme à travers les différentes dimensions du monde. Sous cet angle, le préambule du livre VII de la *République* relève, non pas d'une simple allégorie, mais d'un mythe : il traduit sous le voile de l'allégorie les différents aspects du processus cognitif de l'âme, notamment son ascension et sa descente à travers les différents plans du corps du monde. Dans *L'Odyssée* par exemple, Homère met en scène Ulysse – en tant que prototype de l'âme – qui, aux prises avec les dieux et les démons sur son chemin de retour, finit par triompher des épreuves de l'existence et regagnera sa ville d'Ithaque ; Aussi, dans *l'Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*, par exemple, Platon met en scène de manière rationnelle et discursive, le processus de l'élevation de l'âme à partir du procès, la condamnation et la mort de Socrate. En effet, Socrate est accusé par trois sophistes : Méletos, Anytos et Lycon, et pour trois chefs d'accusation : la méconnaissance des dieux de la Cité, l'introduction de nouvelles divinités et la corruption de la jeunesse (*Apologie*, 17b). Sont ici enjeu les trois facultés principales de l'âme : la sensibilité, la pensée et la raison, par rapport à leurs fonctions et limites dans l'ascension de l'âme. Le parallèle entre la victoire de Thésée sur le Minotaure – évoquant les sept filles et les sept garçons – et la mort de Socrate tout au début du *Phédon* permet d'entrevoir aussi bien le sens mythique de ce dialogue que celui de la mort dont il est réellement question.

Platon nous montre donc que la connaissance peut se traduire, aussi bien dans un langage mythique, c'est-à-dire imaginaire, imagé, fictif et symbolique qu'à travers un langage rationnel et un discours discursif impliquant en même temps plusieurs dimensions. Car, si la raison est l'inventrice de la philosophie et se déploie comme pensée discursive, elle l'est aussi du mythe ; ce qui fait penser que la rationalité est

elle-même mythique ; car, si l'on peut démontrer que l'homme est évidemment un être pensant et raisonnable et comment il l'est, mais l'on ne saurait dire pourquoi il l'est vraiment si l'on ne recourt pas au mythe, du moins aux explications dont le mythe seul détient l'intelligence.

Tout compte fait, en tant que langage symbolique, le mythe se charge : 1° de l'origine et des causes intelligibles de tout ce qui est et qui devient, donc de tout ce qui vient à l'existence ; 2° de la raison d'être et du caractère de ce qui est et devient, c'est-à-dire de ce qui fait que telle chose est telle qu'elle est et non pas autre chose, se comporte telle qu'elle se comporte et non pas autrement –, et 3° de la fin, c'est-à-dire de finalité des êtres, tant en en fonction de leur essence et en rapport avec leur mode d'existence. Et c'est dans ce rapport à l'Intelligible que le mythe se distingue de la métaphysique, qu'elle engendre la métaphysique. En effet, si le dire mythique concerne l'intelligible, la métaphysique trouve son fondement dans le fondement du discours, c'est-à-dire le *logos* humain. Car, si le Logos, l'Intelligence ou la Raison universelle et suprême est l'apanage des Dieux, mais l'homme dispose néanmoins d'une « image » du Logos, à savoir : l'étincelle de feu que Prométhée a volée de la forge d'Héphaïstos – travaillant sous le regard attentionné d'Athéna, la déesse de la sagesse – et qu'il a confiée à l'Homme, qu'il a implanté en son âme et qui fait que cette dernière manifeste trois facultés essentielles : la raison, la pensée et la sensibilité, afin de pouvoir rendre compte de la triplicité du monde, tant du point de vue du temps que de l'espace.

C'est dire donc que le monde a une structure, et que de cette structure dépendent, non seulement la raison d'être, mais la destinée du corps et de l'âme.

2. De la structure du monde et la destinée du corps et de l'âme dans la pensée platonicienne

Dans la perspective platonicienne, les Essences ou Idées sont l'objet de la « contemplation ». La « contemplation »

exige que l'âme, non seulement se soumette volontiers à une catharsis impliquant un processus et un transport ou une élévation, mais qu'elle parvienne et atteigne un sommet à partir duquel une nouvelle perception de la réalité devient possible. C'est au terme de ce processus que, une fois parvenue aux limites de son pouvoir de juger, la raison suspend son jugement et devient simplement contemplative. Tel est ce processus conduisant à la sublimation de la raison ou de l'œil de l'âme que Platon concède au mythe, et, entre autres, au « mythe de la caverne » qui commence le livre VII de la République (514a-517e).

Reposant dans le paradigme de la duplicité, communément admis comme étant le « monde sensible » et le « monde intelligible », l'ascension de l'âme que met en scène le mythe de la caverne, n'acquiert tout son sens qu'à partir de la cosmologie, notamment telle que Platon la déroule dans le *Timée*.

Ce dialogue rend compte de la structure du monde. Celle-ci se dessine et se comprend à travers les différentes étapes de sa formation. Tout au départ, Platon pose le monde comme un « être vivant », une unicité d'une « âme » et d'un « corps ». L'âme et le corps étant deux entités distinctes, il est évident que les deux n'aient pas été formés au même moment. Par ce que l'âme commande au corps, elle précède donc celui-ci.

Pour former l'âme du monde, le Démurge use d'une procédure très complexe : Entre l'Etre indivisible et qui est toujours le même et l'Etre divisible qui devient dans les corps, il forma par un mélange des deux premiers une troisième sorte d'Etre ; et de nouveau en ce qui concerne le Même et l'Autre, il forma un composé tenant le milieu entre ce qu'il y a en eux d'indivisé et ce qu'il y a de divisible dans les corps ; et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraient tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par la force la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Etre, formant une unité à partir de ces choses (*Timée* 35a-b).

Le Démurge opère, d'abord un premier mélange de deux substances : l'« être indivisible » et l' « être divisible », pour obtenir l' « être intermédiaire » ; puis un deuxième

mélange : le « même indivisible » et le « même divisible », pour obtenir le « même intermédiaire », et ensuite l' « autre indivisible » et l' « autre divisible » pour obtenir l' « autre intermédiaire ». En mélangeant une fois de plus les trois résultats, à savoir : l'« être intermédiaire », le « même intermédiaire » et l' « autre intermédiaire », il est parvenu à une substance homogène avec laquelle il a enfin formé l'âme du monde. Il est donc assez simple de dire que l'âme du monde est un mélange de trois substances : le « Même », l'« Autre » et l' « Intermédiaire » (un mélange des deux premières) (Cornford, 1962, p. 59). Et, pour réaliser ce mélange, le Démurge s'est servi d'un instrument : le « cratère » (*Timée* 41d-e), c'est-à-dire un vase, une coupe. Et le Démurge opère ce mélange impliquant les quatre opérations mathématiques : l'addition, la soustraction, la multiplication et la division des trois substances, suivant une certaine intelligibilité définie par le rapport du nombre 256 au nombre 243 (*Ibid.*, 36b). Ce dont le calcul, suivant la science des nombres, conduit à ce qui suit : $2+5+6/2+4+3$ ou $13/9$, ou encore $4/9 = 0,4444\dots$

Le nombre $0,4444\dots$ est une signature de l'ordre de formation de l'univers et de tout être. 0 est le symbole du Tout, de l'Intelligible, de l'Esprit ou de l'Ame, dont la figure géométrique est le cercle, pouvant se transmuer en triangle, symbolisant ainsi les trois substances : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire, qui ont présidé à la formation de l'âme du monde. Le nombre 4, dont la figure géométrique est le carré, symbolise l'équidistance, l'ordre des quatre éléments matériels : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre, constituant la composition du corps du monde. Or, en multipliant le nombre 4 par lui-même, on obtient le nombre 16, soit 7, qui est la valeur symbolique du nombre d'or : $1,618$ ($1+6+1+8 = 16 = 7$), qui détermine l'ordre structurel de toute chose dans la nature (J. Vuillemin, 1960, p. 45-46). Le rapport des deux nombres : $256/243$, rend donc compte de la formation du monde comme étant l'unicité de l'infini et du fini, de l'être et du non-être, de l'intelligible et du sensible, de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps.

L'âme est une réalité intelligible ou invisible. Or, le monde doit être une duplicité à la fois de l'intelligible et du sensible, donc d'invisible et de tangible (*Ibid.*, 31b-c). Ainsi, suivant la même intelligibilité mathématique avec laquelle il a formé l'âme, le Démurge procède à la formation du corps du monde (*Idem*). Ce qui n'est possible sans l'implication des quatre éléments matériels que sont le Feu et la Terre, dont le lien ne saurait s'établir sans les deux autres éléments, à savoir : l'Eau et l'Air (*Idem*).

Toutefois, des mêmes substances intelligibles : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire, ainsi que des quatre éléments matériels : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre, dont il s'est servi pour former respectivement l'âme et le corps du Monde, le Démurge compose l'âme et le corps des Dieux.

Or Platon distingue deux types de divinités : les dieux visibles que sont les astres (dont il est question dans cet exposé cosmologique du *Timée*), et les dieux invisibles dont la généalogie, dit-il, est contée par la tradition poétique :

Terre et Ciel eurent pour enfants Océan et Téthys ; ceux-ci à leur tour engendrèrent Phorkys, Kronos, Rhéa et tous leurs puînés ; de Kronos et de Rhéa, naquirent Zeus, Héra et tous ceux dont nous savons que la tradition les présente comme leurs frères et leurs sœurs ; et encore les autres, descendants de ces derniers... (*Ibid.*, 40e).

A ce niveau de raisonnement, l'exposé de la cosmologie du *Timée* met en évidence deux ordres du monde : l'ordre du Démurge, c'est-à-dire le plan du Père du monde, et l'ordre des Dieux, celui de ses Fils. Mais, en tant qu'être tangible, mélange des quatre éléments matériels : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre, le monde doit abriter quatre principales espèces d'êtres :

... la première est l'espèce céleste, celle des dieux, la seconde l'espèce ailée, c'est-à-dire celle qui circule dans l'air, la troisième l'espèce aquatique, et la quatrième l'espèce qui va à pied et qui vit sur la terre ferme (*Ibid.* 40a).

L'espèce céleste, celle des dieux, est ignée et brillante dans sa structure sphérique (*Ibid.* 40a). En fait, les quatre

éléments étant toujours présents en chaque être, c'est donc celui qui, prédominant, détermine la nature et la structure d'un être ou de son espèce. Les qualificatifs d'« igné », « ailé », « aquatique » ou « terrestre », renvoient donc à la nature des différentes espèces d'êtres, en fonction de l'élément prédominant dans la constitution de leur corps. Suivant cette logique, les oiseaux n'appartiendraient pas à l'espèce ailée et les poissons à l'espèce aquatique dont il est question ici ; ce ne sont que des animaux terrestres disposer respectivement du pouvoir de s'envoler ou de vivre dans l'eau. D'ailleurs, entre l'espèce céleste, c'est-à-dire celle des dieux, et les autres espèces (ailée, aquatique et terrestre) la différence est de plusieurs ordres ; ce qui transparaît explicitement dans les instructions que le Démiurge donne aux Dieux :

Dieux qui êtes issus de dieux, les œuvres dont je suis, moi, le démiurge et le père, sont indissolubles, parce qu'elles tiennent leur naissance de moi ; tel, du moins, est mon souhait. Même si en fait tout ce qui a été assemblé peut être dissous, seul un être méchant souhaiterait dissoudre ce qui résulte d'une belle harmonie et ce qui est en bon état. C'est pourquoi, bien que, puisque vous êtes venus à l'existence, vous ne soyez ni immortels ni totalement indissolubles, vous ne connaîtrez certainement pas la dissolution et n'aurez pas la mort pour lot, car, en mon vouloir, il vous a été échu un lien plus puissant et impérieux encore que ceux qui assurèrent votre cohésion, lorsque vous vîntes à l'être (*Ibid.*, 41a-c).

L'espèce céleste, celle des Dieux, est l'œuvre du Démiurge lui-même ; ce qui lui confère une immortalité de fait, car la volonté divine repose sur des lois inamovibles et immuables. Son destin échappe donc à la contingence. Or les autres espèces sont l'œuvre des Dieux ; aussi sont-elles mortelles. Ce qui justifie aussi dans la suite des instructions de l'auteur de l'univers :

Eh bien, maintenant, voici les instructions que je vous donne ; tenez-en compte. Parmi les espèces mortelles, il reste trois qui ne sont pas encore nées. Or, si elles ne viennent pas à l'existence, le ciel ne sera pas parfait. Car il n'aura pas en lui toutes les espèces de vivants. Il faut que ces espèces mortelles naissent, si le ciel doit être absolument parfait. Or, s'ils

tenaient de moi leur naissance et leur participation à la vie, ces êtres seraient les égaux des dieux. Afin donc que ces êtres soient mortels et pour que le tout soit réellement tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démiurges de ces vivants, prenant modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance. Et, en ce qui concerne la partie qui en eux doit porter le même nom que les immortels, cette partie qu'on appelle « divine » et qui commande chez ceux d'entre eux qui ne cessent de pratiquer la justice et qui souhaitent vous suivre, cette partie, que j'ai semée et que j'ai pris l'initiative de faire venir à l'existence, je vais vous la confier. Pour le reste, enlacez à cette partie immortelle une partie mortelle, fabriquez les vivants, faites-les naître, donnez-leur la nourriture, faites-les croître et, quand ils périront, recevez-les de nouveau auprès de vous (*Ibid.*, 4lc-d).

L'acte de formation du monde obéit donc à deux niveaux d'intelligence : celui du Père et celui des fils, mais aussi à deux procédures : celle du Père et celle des fils.

En effet, devant être une « copie » du Monde, tout être est l'unicité d'une âme et d'un corps. Pour la formation du monde et des Dieux immortels, le Père de l'univers en est lui-même l'auteur, tant de l'âme (à partir des trois substances : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire) que du corps (à partir des quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre).

Or, s'agissant de la formation des Mortels, la procédure change : si, d'un côté, le Père se charge lui-même de la formation du principe d'intelligence ou l'âme des Mortels, mais, de l'autre, il confie ce principe d'intelligence à ses Fils, les Dieux, à qui il concède la compétence, d'une part, d'unifier l'âme et le corps des Mortels, et, d'autre part, de former leur corps, en se servant de la structure du Monde comme modèle et en imitant la puissance qu'il a déployée pour assurer leur naissance et les amener à l'existence. Pour former le principe d'âme des Mortels, le Père de l'univers reprend le cratère dans lequel il a moulé les trois substances (le Même, l'Autre et l'Intermédiaire) lui ayant servi à façonner l'âme de l'univers et celle des Dieux (*Ibid.*, 4le). Ainsi, récupérant les ingrédients restés au fond du cratère, qui n'étaient plus purs mais du second et du troisième ordre, le Père de l'univers a façonné le principe

d'âme des Mortels, qu'il a alors confié à ses Fils, les Dieux (*Idem*). Ce que le texte du *Timée* traduit comme suit : « Après avoir mélangé le tout, il divisa le mélange en autant d'âmes qu'il y a d'astres, et il affecta chaque âme à un astre » (*Ibid.*, 41e).

Ce qui sous-entend, d'une part, que chaque astre, en tant que divinité, est composé lui aussi d'un corps et d'une âme, et, d'autre part, qu'il a reçu à sa charge une série d'âmes mortelles en tant qu'espèce d'êtres et/ou d'humanité qui l'habite. Ainsi, comme les autres astres le sont sans doute pour leurs « mortels vivants », la Terre est pour l'humanité terrestre actuelle une divinité démiurgique : c'est la matrice au sein de laquelle la divinité suprême a semé les principes divins des « vivants mortels » ou êtres vivants qui lui sont destinés. Comme dit Martin Moreau (1996, p. 48) :

L'homme évolue donc dans le cadre de ce que lui permet la progression de la terre. Aussi y aurait-il, sans doute, d'autres humanités sur d'autres astres ou planètes, autant qu'il y en a de myriades dans l'univers (*Idem*).

Cependant, comment les Dieux procèdent-*t-ils* à la formation du corps des Mortels et à l'unicité de celui-ci avec le principe d'intelligence ou l'âme que l'auteur de l'univers leur a confiée ?

Ayant reçu le principe immortel du vivant mortel et imitant le démiurge, ils empruntaient au monde des portions de feu et de terre, des portions d'eau et d'air, en reconnaissant que ces portions devaient lui être rendues un jour... (*Ibid.*, 43a).

Ce faisant, les Dieux ont fabriqué pour chaque individu un seul corps dans lequel ils ont enchaîné les révolutions de l'âme immortelle (*Ibid.*, 43a).

Dès lors, après le premier ordre, celui du Père de l'Univers, et le deuxième ordre, celui des Dieux, il se dessine un troisième ordre, celui des « Mortels parfaits » qui, dans le plan initial de l'auteur de l'univers, relève de « la première naissance » (*Ibid.*, 41e). Aussi est-elle appelée « mâle », en tant que meilleure espèce de forme sphérique dont l'âme

vénérerait le plus les Dieux (*Ibid.*, 41e-42a) ; car, à cette espèce de Mortels – images des astres – est révélée la « nature de l'univers » (*Idem*). Ces « Mortels parfaits » correspondent sans doute, dans la légende hébraïque, à l'« humanité originelle », c'est-à-dire celle d'Adam-Eve devant être considérée, non pas comme le « premier couple » à partir duquel sont issues les cinq races, mais comme le prototype de l'homme en général (*Genèse*, II, 8, trad. J.N. Darby, note h), en tant que corps-âme.

Or, de même que les ingrédients du mélange de l'âme des Mortels sont du second ou troisième ordre (*Timée*, 41e), de même les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, à partir desquels les Dieux façonnent leurs corps, ne sont pas assurément à l'état pur. De plus, ayant été soumis dans le corps mortel aux flux et reflux perpétuels ou au mouvement relevant de la nature des quatre éléments qui le composent, le « principe immortel du vivant mortel » ou l'âme des Mortels s'est retrouvée dans une instabilité sans précédent ; car, en dépit de leur effort démiurgique, les Dieux ne sont pas parvenus – comme le Père l'avait fait – à harmoniser la nature mouvante du corps – pouvant être qualifiée de « fleuve héracliteen » – d'avec l'immuabilité du « principe immortel » pouvant être identifié à l'« être parménidien » ; ce qui perturba les révolutions du principe immortel ou l'âme immortelle :

... ces révolutions, qui se trouvaient plongées dans un fleuve puissant, ne contrôlaient pas ce fleuve et n'étaient pas sous son contrôle ; tantôt elles étaient entraînées de force par lui, tantôt elles l'entraînaient de force. Certes dans son ensemble, ce vivant se mouvait, mais c'est sans aucun ordre qu'il avançait au hasard et sans raison... (*Ibid.*, 43a-b).

Ne pouvant se mouvoir suivant le plan initial, le vivant mortel ne pouvait plus s'établir et se maintenir dans le troisième ordre : l'ordre des « Mortels parfaits ». D'où la nécessité d'un quatrième ordre : l'ordre des « mortels imparfaits », à partir duquel les Dieux tentent de maîtriser, coordonner et donner sens à l'instabilité qui est survenue dans la structure des Mortels, entre leur corps et leur âme. Pour ce faire, ils ont

imaginé un animal ayant un « corps allongé » (*Ibid.*, 44e) et au-dessus duquel ils ont conçu et superposé, pour le protéger, un autre corps de « forme sphérique » : la tête (*Ibid.* 44d). Ce qui signifie que :

... les révolutions divines qui étaient au nombre de deux, les dieux jeunes, pour imiter la figure de l'univers qui était arrondie, les enchaînèrent dans un corps de forme sphérique, celui que nous appelons la tête, partie qui est la plus divine et qui règne en nous sur toutes les autres parties (*Ibid.*, 44d et sq.).

En effet, à l'intérieur de la tête, les Dieux ont noué les trois révolutions ou cercles de l'âme immortelle (celles du Même, de l'Autre et de l'Intermédiaire), afin que, quoique mortel, cet animal puisse participer de la divinité, et que, à partir d'une éducation bien menée, il puisse parvenir à reconduire le principe divin ou l'âme immortelle sur le chemin de la sagesse ou de l'« amour de Sophie », au bout duquel elle peut se rétablir dans l'ordre de la « première naissance » (*Ibid.*, 41e), c'est-à-dire « retourner à la condition de son état premier et meilleur » (*Ibid.* 42d), celui des « mortels parfaits ». Aussi les Dieux dotèrent-ils ce « mortel imparfait » ou homme mortel d'une autre espèce d'âme, mais mortelle, dont la moelle épinière est le siège, ainsi que l'expose le texte du *Timée* :

...quand ils en eurent reçu le principe immortel de l'âme, ils façonnèrent ensuite autour de l'âme un corps mortel et lui donnèrent pour véhicule le corps tout entier, puis, dans ce même corps, ils construisirent en outre une espèce d'âme, l'âme mortelle, qui contient en elle les passions redoutables et fatales, d'abord le plaisir, le plus grand appât du mal, ensuite les douleurs qui mettent les biens en déroute, en outre la témérité et la crainte, deux conseillères imprudentes, puis la colère difficile à calmer et l'espérance facile à duper... (*Ibid.*, 69c-d.)

Le vivant mortel ou le « mortel imparfait » devient donc un animal complexe doté de deux âmes : l'âme divine et l'âme animale.

Quoiqu'entraînée ça et là par le fleuve de l'existence, l'âme divine garde toujours la ressouvenance de son origine : l'ordre divin. Par contre, expression du flux nerveux, l'âme animale subit des fluctuations : tantôt, par une mauvaise éducation et une déroutante orientation de vie, elle perd le sens de sa véritable raison d'être en tant que compagne de l'âme divine et se laisse entraîner par les plaisirs éphémères et mondains ; tantôt, buvant aux sources de la sagesse, elle aspire à l'immortalité et se met en quête de la sagesse et du divin, par la pratique de la philosophie ; c'est ainsi qu'elle parvient à réintégrer le cortège des Dieux :

Lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'on dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent sur le dos du ciel, se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplent les réalités qui se trouvent hors du ciel. Eh bien ! l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote de l'âme – l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui qui occupe ce lieu (*Phèdre*, 247b-c).

En fait, c'est parce qu'elle participe à la fois du sensible et de l'intelligible ou du terrestre et du divin que l'âme animale se développe comme « conscience ». Ainsi parvient-elle à prendre conscience du monde et d'elle-même, et ce, grâce à l'interaction de trois facultés essentielles : la sensibilité, la pensée et la raison, dans leurs rapports avec l'âme immortelle ou divine. Ce que la sagesse antique tente de traduire symboliquement à travers le mythe grec d'Hestia (J. Schmidt, 1985, p. 156).

En effet, déesse grecque du feu domestique, Hestia ou Vesta (chez les Romains) a, à son service, sept vestales ou gardiennes devant entretenir son foyer. Mais, lorsque, par inadvertance, celui-ci venait à s'éteindre, il ne peut être rallumé qu'à l'aide des miroirs orientés vers le soleil.

Qui sont ces sept vestales ? Du point de vue du fonctionnement de l'âme ou la conscience naturelle, cinq vestales sont facilement reconnaissables ; ce sont les cinq organes de sens : le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue. L'activité de ces différents organes, et surtout des deux dernières, c'est-à-dire

l'ouïe et la vue, requiert une importance capitale dans quête de la connaissance et le processus de renaissance de l'âme ; car, pour parvenir au rétablissement des révolutions du Même, de l'Autre et de l'Intermédiaire qui ont été désorganisées à partir de l'unicité factice du corps et de l'âme, outre l'étude de certaines sciences, notamment les mathématiques, l'astronomie et la dialectique, Platon pense que la connaissance et la pratique rationnelles de l'*« harmonie »* ou la musique s'avèrent nécessaires. Car,

L'harmonie, qui est faite de mouvements apparentés aux révolutions de notre âme, n'apparaît pas à l'homme qui entretient avec les Muses un commerce guidé par l'intelligence comme tout juste bonne à procurer un plaisir étranger à la raison, ce qui est son utilité, comme le veut actuellement l'opinion. Mais, puisque la révolution de l'âme est en nous dépourvue d'harmonie, c'est pour y mettre ordre et accord que l'harmonie a été donnée à l'âme comme alliée par les Muses. En outre, le rythme, c'est encore une fois parce que nous sommes, pour la plupart d'entre nous, étrangers à la mesure et que nous manquons de grâce qu'il nous a été donné comme auxiliaires par les Muses, pour les mêmes fins (*Timée*, 47d-e).

Aussi la vue est-elle d'une valeur inestimable dans la quête de la sagesse sans laquelle le chemin de retour de l'âme dans l'ordre divin ne saurait être envisagé. En effet,

... la vue a été créée pour être, à notre profit, la cause de l'utilité la plus grande ; en effet, des discours que nous sommes en train de tenir sur l'univers, aucun n'eût jamais pu être tenu si nous n'avions vu les astres, ni le soleil, ni le ciel. Mais, en l'état actuel des choses, c'est la vision du jour, de la nuit, des mois et du retour régulier des années, c'est le spectacle des équinoxes et des solstices, qui a amené l'invention du nombre, qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers. De là nous avons tiré la pratique de la philosophie, le bienfait le plus important qui ait jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux. Voilà le bienfait le plus considérable que nous apportent les yeux... C'est sur eux que celui qui n'est pas philosophe, s'il devenait aveugle, gémirait en vain en versant des larmes... le dieu nous a

découverts et donné la vue afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'intellect, nous les utilisions, en les rapportant aux révolutions en nous de l'intellect ; ces révolutions sont apparentées, même si les nôtres sont troublées alors que les autres sont exemptes de troubles... (*Ibid.*, 47a-c).

Les deux dernières vestales, qui contribuent le plus à la vie d'Hestia, sont la pensée et la raison. Leur valeur est inestimable dans la quête et l'acquisition de la connaissance et de la vérité. Donc, en tant qu'image du monde, l'âme naturelle dispose également de sept facultés.

En fait, la structure septuple du Monde est telle qu'il y a, d'un côté, les trois dimensions du monde intelligible : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire, et de l'autre les quatre dimensions du monde sensible : l'ignée, l'aérienne, la marine et la terrestre. Et, en langage spirituelle, ces sept dimensions, qui correspondent aussi aux corps des êtres – se comprennent en termes de physique, éthérique, astrale, mentale, causale, bouddhique et atomique.

Les trois premières dimensions peuvent s'expliquer, de façon rationnelle, à partir de l'intelligibilité de l'espace en tant que source et contenant de tout ce qui existe. Ainsi Platon dit-il :

... il y a trois choses : ce qui devient, ce en quoi cela devient, et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient. Et tout naturellement il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle au père, et la nature qui tient le milieu entre les deux à un enfant (*Ibid.*, 50d). ... l'être, le milieu spatial et le devenir, voilà trois choses distinctes et qui existaient avant la naissance du ciel (*Ibid.*, 52d).

Ces trois choses sont donc l'espace ou la vacuité suprême, l'être ou la pure substantialité originelle et le devenir ou la pure potentialité de manifestation. C'est à partir de ces trois catégories – renvoyant aux trois substances originaires (le Même, l'Autre et l'Intermédiaire) – que le Démurge a donné forme à l'âme du monde, et c'est à partir d'elles qu'il a ordonné et donné forme au ciel, c'est-à-dire au corps de l'univers et de tout être, à partir des quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. C'est à travers cette structure septuple du

monde que Platon fait dérouler, entre autres points de sa pensée philosophique, « le mythe de la caverne » (*République* 514a-517e) comme une méditation spirituelle. Les différentes images qu'il met en relief, sans être fortuites et anodines, s'élucident à partir des différents plans de la structure du monde, du plan terrestre au plan divin ou la « région supérieure » (*République* VII, 516b, 1986). Ainsi, mettant en scène la libération d'un prisonnier de la caverne, Socrate invite Glaucon à la représentation mentale de ce voyage de l'âme. A un certain niveau de cette méditation, il dit :

D'abord ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière.

- Sans doute.
- A la fin, j'imagine, ce sera le soleil – non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit – mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est (*Ibid.*, 516a-b).

Dans son ascension dialectique, le libéré devra parvenir à distinguer, d'abord les « ombres », c'est-à-dire les objets du plan physique ou « terrestre » ; ensuite leurs « images » ou « reflets » dans l' « eau », c'est-à-dire sur le plan éthéérique, avant d'affronter leur réalité astrale dont la corrélation avec le plan précédent s'établit surtout sous l'influence de la lune ; aussi ce plan astral est-il considéré comme une sphère de la « nuit », par rapport à la sphère du « jour » ou le plan mental dont le « soleil » ou le feu est l'élément déterminant. Le plan mental est, en effet, la sphère de la pensée et de la raison.

En fonction de l'éveil des différentes facultés de l'âme, ce processus dialectique, qui contribue à une profonde conversion de l'âme, exige aussi la pratique de deux arts : la gymnastique et la musique (*Ibid.*, 521e). Car, si la gymnastique a le pouvoir d'assouplir le corps, de sorte que l'âme, qui s'en sert comme véhicule, ne soit pas entravée dans ses opérations

spirituelles, la musique, elle, contribue par le biais des harmoniques, à éléver sa vibration, la soutenant ainsi à travers les différents plans de son processus d'élévation.

Ce dont Platon s'efforce de rendre compte par le biais d'une cosmologie structurant les différents plans du monde et de l'élévation de l'âme, une religion traditionnelle africaine, la confrérie d'Awata, tente de le traduire, à sa manière, dans un rituel initiatique : le rituel du feu.

3. Du rituel du feu dans la confrérie d'Awata comme dissipation du voile entre le vivant et le mort

La confrérie d'Awata est un cercle ésotérique de *E'nk'ri*, une religion traditionnelle du peuple ngwe-ngwel (au centre du Congo), consigné dans le registre colonial sous l'appellation de « Gangoulou ».

Le terme *E'nk'ri* vient de *nk'ri*, qui signifie : « esprit, divinité ». *E'nk'ri* est le fait, non seulement d'être relié à un esprit, une divinité, mais aussi d'en célébrer les mystères. *Nk'ri* désigne donc toute divinité ou esprit de la nature ou de l'univers. Aussi tout événement particulier, telle la naissance des jumeaux est-il l'expression ou la manifestation d'un *nk'ri*; aussi tout lieu naturel – par exemple une forêt, une rivière, une chaîne de montagnes, etc. – considéré comme sacré, est-il gouverné par un *Nk'ri*, un esprit. De ce fait, ce ne sont pas, par exemple, les jumeaux en soi qui relèvent d'un mythe, mais la représentation mystérieuse et mystique que la religion traditionnelle construit autour et sur ce fait naturel.

Dans la religion *E'nk'ri*, les adeptes sont organisés en prêtres et prêtresses. Mais, pendant la célébration des cultes, un rôle prépondérant est accordé aux prêtresses. Car, si les prêtres de *E'nk'ri* le deviennent souvent par une simple transmission des pouvoirs sur la base d'héritage, en bénéficiant d'un géniteur ou d'un proche les instruments de la prêtrise à partir desquels il peut exercer les cultes de *E'nk'ri* et les pouvoirs de *Nk'ri*, par contre les prêtresses sont des jeunes filles « vierges » qui n'y sont consacrées qu'à la suite d'une

initiation particulière, au terme de laquelle chacune est baptisée et reçoit, outre son nom de famille (relégué désormais au second plan), un « nom nouveau » ; et, c'est à la suite de ce baptême qu'elle devient « gardienne » ou vestale de la divinité *Nkri*. Ce n'est qu'après avoir servi comme vestale, qu'une gardienne peut devenir une prêtresse de l'ordre de *E'nk'ri*.

Les adeptes de *E'nk'ri* célèbrent leurs cultes principalement par des chants et danses – soutenus par des tam-tams – dont les séquences sont quelquefois entrecoupées par des paroles incantatoires ou invocations. La divinité *Nk'ri* manifeste sa présence à partir des messages reçus, émis par des prêtresses dans un état de transe.

En dehors des prêtres, l'ordre des prêtresses ou gardiennes d'*E'nk'ri* est constitué de jeunes filles vierges, choisies pour servir de vestales à la divinité *Nk'ri*. En effet, plusieurs jeunes filles peuvent être engagées dans le processus d'initiation de *E'nk'ri* ; mais, au bout de celui-ci, quelques-unes seulement, qui ont pu résister et s'adapter aux exigences de l'ordre, finissent par y être retenues. Mais, pour être consacrée vestale de *Nk'ri*, les jeunes filles retenues subissent un rituel spécial organisé autour du feu, dans un lieu particulier aménagé, à cet effet, sous forme de cercle ou carré : dans une case ou un bois... Au cours du rituel, le culte est intensifié jusqu'à ce que les jeunes filles entrent en transe. Pendant ce temps, les prêtres de l'ordre consacrant l'initiation, surveillent les tendances, actes ou mouvements des jeunes filles dans cet état d'exaltation. Celle qui tend à s'enfermer sur elle-même, reçoit le nom initiatique de *Nga'a'nkœb* : la gardienne des coffrets. Celle dont les yeux languissant sous la pression de la transe, laisse couler des larmes sur sa poitrine, est débaptisée : *Ngu'élæl* : maîtresse des pleurs ou des airs plaintifs. Celle qui, sortant de l'enclos, court dans la savane et va adorer une termitière, reçoit le nom initiatique de *Ng'osi'nh* : détentrice des mystères de la termitière. Celle qui, s'élançant, tend à se jeter sur le feu, est débaptisée : *Nga-a'mbâ*, c'est-à-dire détentrice des mystères du feu. Et, celle qui, se

débattant, va se vautrer des cendres, est débaptisée : *Nga-le-frou*, c'est-à-dire la détentrice des mystères des cendres.

Sont donc consacrées vestales de Nk'ri, les jeunes filles qui ont subi cette initiation et reçu l'un des cinq noms : *Nga-an-kœb*, *Ngu'elœl*, *Ngozi'n'h*, *Nga-a'mbâ* ou *Nga-lefrou* ; car, le rite de E'nk'ri ne peut s'exécuter que sous la garde de cinq vierges.

Or cette initiation de l'ordre de E'nk'ri repose sur un certain rapport avec l'au-delà ou royaume des morts. Car, la légende fondatrice de la religion de E'nk'ri évoque une tombe sacrée. En effet, au cœur de la grande forêt du village Ossélé dans le district d'Abala, se trouve une vieille tombe. Là est enterré un corps, le corps d'un grand ancêtre, inventeur des ordres initiatiques traditionnels, entre autres : *O'nguih*, qui consacre les rites d'organisation social, les titres et symboles du pouvoir politique ou *O'mpou* ; *O'ngnianh* consacrant les symboles et règles de la justice ou *o'ntwœl*, et *E'nk'ri* établissant les règles de conduite morale et l'art de la guérison des malades en rapport avec les ancêtres, les esprits de la nature et les divinités plus élevées encore comme l'esprit de la lune ou celui du soleil que symbolise le feu divin. Et toutes les fois que la nécessité l'exigeait, et en cas de situation de force majeure, les grands mages du village ou de la contrée d'Oboo (district d'Abala), allaient faire des libations sur cette tombe légendaire, tout en demandant aux habitants de procéder à la propreté et à l'entretien des cimetières ou tombes des ancêtres de tous les villages ; et ce, à partir des rites, accompagnés de danses et chants de louanges en la gloire du grand ancêtre et de tous les aïeux. Et, quand le rituel était parfaitement exécuté et que l'antique ancêtre s'en réjouissait, son esprit se manifestait sous la forme d'un nain, un « revenant » ou un esprit de mort. C'est cet esprit ou *Nk'ri* de la mort qui, se manifestant par le feu, a reçu la dénomination d'*Awata* dans la confrérie ésotérique qui porte le même nom.

Cette légende d'une tombe au cœur de la forêt contenant le corps d'un ancêtre dénommé *Awata* est aussi évoquée sous d'autres cieux. Le poète américain Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882) l'évoque dans son recueil de

poèmes intitulé : *Hiawatha*, un personnage mythique d'une épopée indienne d'Amérique et dont la sépulture serait au cœur d'une forêt. Et, s'inspirant de « *The song of Hiawatha* », un poème de cette œuvre poétique de Longfellow, le compositeur tchèque Anton Dvorak (1841-1904) élabore les second et troisième mouvements de sa symphonie du « Nouveau Monde », évoquant l'épisode de la danse des Indiens à la fête nuptiale de Hiawatha. Aussi, se reportant à cette épopée de Longfellow, le mystique néerlandais Jan van Rijckenborgh voit dans la volonté de l'antique Hiawatha qui, « à l'aube, au lever du soleil, s'agenouille pour entrer en liaison avec cet Eternel qui est derrière toute apparence », l'expression mythique de « la vie la plus haute » (J. van Rijckenborgh, 1988, p. 19).

En fait, en fonctions des intentions et ambitions de ses membres, suivant la nature des idéaux qu'il poursuit, tout groupe – et surtout religieux – finit par engendrer, à partir de son action (son culte et sa « foi »), une « forme-pensée », un champ de force dans le monde invisible ou l'au-delà ; autrement dit, tout groupe dans le « monde des vivants » génère nécessairement un pendant dans le « monde des morts ». Celui-ci devient, au bout du compte, un esprit, un dieu : la divinité réelle de ce groupe. L'état vibratoire de ce champ de force dépend du niveau d'élévation de la conscience de ce groupe et du plan cosmique auquel il peut accéder et puiser ses énergies et son inspiration.

Ainsi, en plaçant son ultime initiation sous la trame du feu, la confrérie d'Awata puise sans doute ses forces et son inspiration dans la sphère du monde correspondante, à savoir la quatrième dimension, celle du feu.

A la lumière de la cosmologie platonicienne, le « mortel vivant » ou l'animal au « corps allongé » (*Timée*, 44e) que nous sommes, n'a pas encore atteint – dans sa grande majorité – la dimension ou la phase de l'« humain » ; sa conscience dériverait entre les plans aérien et igné. Or, est « humain » au sens propre du terme le « mortel parfait », à la ressemblance des Dieux dont la structure est sphérique et ignée. Ainsi, le «

mortel vivant » doit, dans son processus évolutif, devenir réellement conscient, tant du plan physique que des plans marin ou éthélique, aérien ou astral, igné ou mental, etc. ; et c'est en cela que consiste réellement la prise de conscience du monde et de soi-même ; et il ne saurait devenir évidemment « conscient » du monde et de soi-même que quand son âme aura réintégré la sphère mentale, gouvernée par l'élément « feu ». En consacrant un « rituel du feu », la confrérie d'Awata installe sans doute son initiation dans ce processus du devenir consciente de l'âme.

Mais, comment la confrérie d'Awata opère-t-elle le rituel du feu ?

Tout commence par une préparation préalable : l'observation de règles éthiques et ascétiques. Et puis, un soir de la pleine lune, au centre d'une cabane bien fermée est entretenu un foyer ardent : du bois, entre trois pierres, se consume en braises rougeoyantes d'où vacille en teintes violettes une flamme qui, caressant l'épais ombrage de l'enclos, dessine un crépuscule lugubre ; et, pendant que tapis dans chaque encoignure, quatre disciples veillent, concentrés sur le feu, un cinquième en face, assis à même le sol, d'une cithare que traillent ses mains dures, se consacre à combler l'épais silence d'une romance instrumentale dont les airs, semblant définir les valses de la flamme, invite du feu sacré l'esprit à la manifestation ; et, lorsque, à un instant névralgique, en airs mélancoliques et angoissants se diversifient les sons de la cithare, du foyer ardent un tourbillon macabre se saisit de la pièce. Du feu surgit alors un « nain » ! Immérgé de flammes comme de ses origines, d'une danse sacrée il invite les quatre à son rythme dont le cinquième, doublant d'ardeur, consacre l'apotheose d'une épiphanie de revivification du mort.

Qui est ce nain qui surgit du feu ? Quelle est alors la finalité d'une telle initiation ? Le feu a deux propriétés essentielles : si d'un côté il a toujours tendance à aller vers le haut, pour ne pas dire vers le « ciel », de l'autre il a le pouvoir de consumer, soit dans le sens de détruire, soit de purifier. Et c'est en tant qu'élément purificateur qu'il est la trame de cette initiation.

Pour mieux entrevoir la fonction purificatrice du feu et la finalité que devait assigner la confrérie d'Awata à une telle initiation, l'on devrait perdre de vue la cosmologie platonicienne. Car, étant donné que l'âme est immortelle et qu'elle a d'abord vécu dans le monde intelligible (*Ménon* 81b-d), son incarnation dans un « corps terrestre » dans le monde sensible s'avère alors une « dégringolade », une « chute » ; et, par conséquent, le corps sensible devient pour elle une entrave, une limitation, une tombe (*Phédon* 79c-d). Cette dégringolade ou l'involution de l'âme commence à partir du moment où les Dieux ne parviennent pas à unifier le « principe immortel » d'avec le corps du « vivant mortel », autrement dit l'immuabilité qui détermine l'ordre divin d'avec l'instabilité ou la mobilité qui caractérise l'ordre sensible. Dès lors, quittant le plan ou l'ordre de l'Intermédiaire d'où elle a été conçue comme un « principe igné », l'âme divine a traversé progressivement les plans aériens et marins, pour s'incarner finalement dans un corps terrestre. Ainsi, la fonction fondamentale d'une véritable initiation est de réinstaller l'âme divine sur un plan tel qu'elle puisse s'engager dans le processus de réintégration dans l'ordre divin.

L'ouverture à un tel processus de réintégration dans l'ordre divin peut être certainement possible, aussi bien par le biais de l'étude de la « philosophie » comme le préconise Platon, que par la pratique d'un rituel initiatique comme celui du « feu » que met en œuvre la confrérie d'Awata. Et, de même que la pratique de la philosophie est un exercice à la mort, en tant qu'elle implique la séparation de l'âme d'avec le corps (*Phédon* 64c), de même le « rituel du feu » de la confrérie d'Awata se révèle, au bout du compte, une confrontation avec un « être » qui, au-delà du plan terrestre ou physique, est sans doute de l'ordre de la mort : donc un « mort-vivant ».

Dès lors, le rituel du feu devient, aussi bien un exercice de groupe qu'un apprentissage individuel. En effet, dans l'exécution de ce rituel du feu, cinq individus sont mis en scène : les quatre qui se tapissent dans les quatre encoignures, et le cinquième qui, assis en face du feu, tient la caisse

de musique. Quoique masculins, ils remplissent les mêmes fonctions que les cinq vestales de Nk'ri, à savoir : Nga-a'nkœb, Ngu'élœl, Ngosi'nh, Nga-a'mbâ et Nga-lefrou. C'est dire qu'un homme, aussi bien qu'une femme, peut assurer la fonction symbolique de vestale ou de gardien de Nk'ri.

Ainsi, si les quatre premiers représentent les quatre corps subtils de l'homme, qui sont également les quatre éléments représentant aussi les quatre premières dimensions du monde, à savoir : physique, vitale, astrale et mentale, le cinquième individu est le symbole même de la transmutation : il est l'enveloppe de feu à travers laquelle Awata, l'Esprit du Feu ou le « mort-vivant » peut se manifester aux vivants qui vont à sa rencontre.

L'ordre du rituel met ainsi en œuvre l'acte de la création du monde et des êtres. En effet, par ses quatre murs et ses quatre encoignures (angles), la cabane dans laquelle se déroule le rituel est déjà en elle-même l'expression d'un cosmos ; elle traduit l'unicité, non seulement des quatre directions du monde, mais aussi des quatre éléments primordiaux : la terre, l'eau, l'air et le feu, sans laquelle rien ne saurait exister. C'est ce qui se révèle dans la dénomination de chaque vestale dont le sens rend compte de la fonction qu'elle exerce.

En effet, la première vestale est *Nga-a'nkœb*. En tant que gardienne ou détentrice (*nga*) des coffrets (*a'nkœb*), elle symbolise sans doute l'élément « terre ». On peut la rapprocher, suivant la légende de Prométhée dans la mythologie grecque, de la belle Pandore qui tient la jarre renfermant les maux de la terre ; car, tenant les coffrets, *Nga-a'nkœb* est en même temps la gardienne des secrets. C'est ainsi que dans sa généalogie se trouve une jeune fille : *E'nkê*, c'est-à-dire celle dont le langage dissimule et fait des secrets, de sorte qu'on la nomme quelquefois : *E'nkê-a-nga-nkœb* ; c'est dire que « la parole voilée est fille de la gardienne des coffrets » ; car, tout coffret contient à coup sûr un secret. Ainsi *Nga-a'nkœb* incarne-t-elle la vertu du silence.

La deuxième vestale est *Ngu'élœl*. C'est la « pleureuse », la plaintive, dont l'orchestre « Les Wailers » du Jamaïcain

Bob Marley ferait certainement un bon ménage. Versant des larmes, elle est de l'élément Eau, dont les vaques méritent d'être calmées. Aussi la langue poétique la fait-elle descendre de Mbwé ; comme l'on dit : Ngu'élœl-*a-mbwé*, car « la plainte est fille de la consolation ». La vertu fondamentale de Ngu'élœl est la compassion ou l'amour pour les autres.

La troisième vestale est *Ngosi'nh*, la gardienne de la termitière (*osi'nh*). La termitière est un champ de force qui a la particularité d'incarner une stabilité inamovible et une unité de la diversité. En effet, quoique vivant sous terre, *Ngosi'nh* est exempte de toute boue ; elle tient sa pureté de l'élément air qui la gouverne. Aussi contribuent à la construction de sa demeure trois éléments : la terre, l'eau et l'air. En fait, une termitière abrite quatre types d'êtres : *mbou-mbrou* (la reine), *ngo-ngo-a-ntsanh* (le roi), *a'ntsanh* (les termites) et *a'siēh*, les fourmis (de termitière). Tous, ils jouent chacun un rôle en fonction du destin commun : celui de bâtisseur de la demeure royale qui, tout étant souterraine, y surgit, monte vers les astres. De fait, une termitière est une demeure astrale sur terre ; et, telle une pyramide naturelle, elle suscite la rêverie et inspire en même temps respect ; et, lorsque grelottant sur elles-mêmes, les termites ou fourmis font entendre un bruit uniforme, le poète, qui les tient alors pour une même espèce et descendants d'une même source, dit : *a'siēh ba nki-mon*, « les fourmis au chœur unifié » ; car ce n'est pas autrement qu'elles célèbrent à leur manière la gloire de reine *Ngosi'nh*, l'esprit de la termitière. Aussi, lorsque, en carré (ou en cercle) autour du feu sacré dont la flamme, vacillant, aiguise l'attention du cinquième gardien porteur de la cithare, les gardiens exécutent le rituel du feu, ils imitent pour ainsi dire l'œuvre de construction d'une termitière et participent, par conséquent, aux mystères de *Ngosi'nh*. *Ngosi'nh* incarne, non seulement la vertu procréatrice de la reine des termites, mais aussi les qualités d'inamovibilité, de constance et de stabilité dans l'action et la protection des mystères de l'ordre.

La quatrième vestale est *Nga-a'mbâ*, la gardienne du feu (*mbâ*). Le feu relève de la quatrième dimension, suivant la

structure du monde ; c'est l'ordre du mental ou de la pensée ; et celle-ci est, suivant la mythologie grecque, la résultante de l'étincelle du feu divin que, de la forge d'Héphaïstos, le dieu du feu travaillant sous le regard attentif d'Athéna, la déesse de la sagesse ou de l'intelligence, Prométhée avait dérobée et qu'il insuffla en l'homme qui devint de fait intelligent. C'est donc sur elle que repose l'intelligibilité du rituel, et c'est pourquoi au centre de la case et au milieu des gardiens de l'ordre de Nk'ri se trouve allumé un feu. Nga-a'mba est, non seulement celle qui veille sur le feu, mais aussi celle qui entretient le feu pour la venue de Nk'ri ou Awata, l'esprit du feu et qui vient par le feu. Mais, ce qui n'est possible que si tous les éléments parviennent à se consumer au feu, c'est-à-dire à être réduits en cendres. Ainsi Nga-a'mba détient-elle les pouvoirs de purification, de consommation d'impuretés ou de péchés par le feu.

La cinquième vestale est effectivement Nga-lefrou, la gardienne des cendres (*lefrou*). Produit d'une consommation, la cendre est quelque chose du feu, mais qui, en ayant perdu les propriétés, est devenu inoffensif. C'est donc du feu qu'elle découle, et elle est ce qui demeure au fond quand tout est consumé, voire consommé. Ainsi, refroidie, elle devient inoffensive et acquiert la qualité de neutralité. De ce fait, la cendre est le symbole de la pureté, la virginité et l'innocence ; c'est l'état de l'absence de désirs, de non attachement à la matière. Et, dans la spiritualité, un tel état relève du mental supérieur ou du plan causal. C'est le voile sous lequel se manifeste l'Esprit du feu, Awata ; c'est le vêtement de lumière du « Fils de Dieu », de Christ ou d'un être christifié. Du point de vue platonicien, Nga-lefrou serait alors un état intermédiaire entre le « sensible » et l'« intelligible », le « terrestre » et le « divin » ; c'est un être de la frontière, entre le plan le plus haut du monde sensible et le niveau le plus bas du monde intelligible, autrement dit le « dialecticien » ou le « philosophe » platonicien. C'est donc dans cet état de Nga-lefrou que la contemplation de l'Etre divin possible. De cette contemplation on ne

peut rien dire, sinon qu'en faire simplement l'expérience. Car, dit Platon :

Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul (Lettre VII, 341c-d).

Aussi la musique contribue-t-elle à la manifestation de cette merveille mythique. C'est ainsi que, assurant la fonction de fondement du feu, Nga-lefrou est celle qui joue à l'instrument de musique, qui fait vibrer l'unique corde de la cithare, et, de ce fait, permet d'établir l'unicité entre les différents éléments, à savoir : la terre, l'eau, l'air et le feu, afin que l'esprit du feu ou le mort-vivant puisse se manifester.

Dès lors, le rituel du feu remplit assurément la même fonction que la « méthode dialectique » chez Platon, en ce qu'elle permet de tirer « ...peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure en prenant comme auxiliaires pour cette conversion les arts... » (République VII, 533d).

Conclusion

Au-delà de son apparence imaginaire, fabuleuse, fictive et allégorique, le mythe est une élaboration rationnelle de la sagesse antique sous la trame du symbolisme. Il recèle une structure reposant sur la triplicité de l'espace et du temps. Ainsi participe-t-il de l'intelligibilité du monde et de l'ineffable. C'est cette intelligibilité mythique qui gouverne le dialogue platonicien, notamment la cosmologie du *Timée*. Platon y présente le monde comme étant formé d'une âme triple et d'un corps quadruple. Le monde est donc structuré en sept dimensions. Ainsi, la dialectique platonicienne consiste dans l'élévation de l'âme à travers ces différentes dimensions du

monde, notamment jusqu'à la sphère du feu ou le domaine supérieur. Or, ce processus rationnel que Platon met en œuvre dans sa pensée philosophique transparaît aussi dans un culte initiatique d'une religion africaine : le rituel de feu de la confrérie d'Awata. En mettant en scène cinq personnages représentant symboliquement les différents éléments constitutifs du corps du monde, elle permet aussi à l'âme d'accéder, à travers les dimensions du corps, à la sphère du feu et à la contemplation de l'Etre divin.

Références bibliographiques

- ANDRIEU Gilbert, 2012, *L'enseignement caché de la mythologie*, Paris, L'Harmattan.
- BRISSON Luc, 1982, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero.
- CONFORD Francis MacDonald, 1956, *Plato's cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul LTD.
- FRONTIER Alain, 1972, *Le Cheval de Troie ou le grec dans nos murs*, Paris, Belin.
- La sainte Bible*, 1984, trad. D.N. Darby, Valence.
- MOREAU Martin, 1996, *Connais-toi toi-même ou l'homme, ce dieu tombé du ciel*, Paris, Martin Moreau.
- NIETZSCHE Friedrich, 1981, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Bianquis G, Paris, Gallimard.
- PLATON, 2011, *Œuvre Complète*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, *République*, 1986, trad. Robert Baccou, Paris, GF Flammarion.
- RIJCKENBORGH (van) Jan, 1988, *Un homme nouveau vient*, Haarlem, Rozekruis Pers.
- ROBIN Léon, 1973, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel.
- SCHMIDT Joël, 1985, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse.
- VERNANT Jean-Pierre et Vidal-Naquet Pierre, 1987, *La Grèce ancienne I. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil.

VOILQUIN Jean, 1988, *Penseurs grecs avant Socrate*, GF Flammarion.

VUILLEMIN Jean, 1960, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF.

L'imaginaire du politique et le jeu des apparences : autour de l'approche machiavélienne de la gestion du pouvoir

Pamphile BIYOGHÉ
École Normale Supérieure, Libreville

Résumé : La réputation du corps, longtemps scandaleuse pour les partisans de la droite philosophie, doit aujourd'hui céder à une réévaluation philosophico-politique, hors des débats de chapelle et querelles doctrinales (idéalisme, essentialisme, matérialisme, sensualisme, etc.). Car en effet, la droite philosophie, rationaliste en l'espèce et inaugurée par Platon, dévalue le pouvoir du corps, c'est-à-dire celui des apparences, parce que relevant du devenir, du sensible ou de la matière. Platon est le principal et le plus radical représentant de cette position, tant il va jusqu'à prononcer la mort au corps. Il faut attendre Machiavel, dans le registre de la politique, pour voir la réévaluation du corps dans l'imaginaire du politique et le jeu des apparences. De ce fait, notre texte, qui s'inscrit dans le champ thématique « corps et pouvoir politique », s'attache à montrer l'importance du corps, mieux, des apparences dans l'acte de gouverner, en tirant argument de la pensée de Machiavel. Il s'agit précisément de questionner à nouveaux frais le pouvoir du corps dans les affaires politiques, à l'effet de circonscrire la politique dans le monde des apparences, à l'image du centaure de Chiron dont la bête et l'homme permettent de comprendre que *gouverner c'est paraître*, selon l'heureuse formule de Jean-Marie Cotteret.

Mots-clés : apparence, imaginaire du politique, Machiavel, pouvoir.

Abstract: The reputation of the body, long scandalous for the partisans of the right philosophy, must today give way to a philosophico-political reevaluation, outside the chapel debates and doctrinal quarrels (idealism, essentialism, materialism, sensualism, etc.). Indeed, the right

philosophy, rationalist in this case and inaugurated by Plato, devalues the power of the body, that is to say that of appearances, because of becoming, the sensitive or the material. Plato is the principal and most radical representative of this position, so much so that he goes so far as to pronounce death to the body. It is necessary to wait for Machiavel, in the register of politics, to see the revaluation of the body in the imaginary of politics and the game of appearances. As a result, our text, which is part of the thematic field "body and political power", seeks to show the importance of the body, better, appearances in the act of governing, drawing argument from the thought from Machiavelli. It is precisely to question at new expense the power of the body in political affairs, in order to circumscribe politics in the world of appearances, like the Chiron centaur, whose beast and man allow to understand that to govern is to appear, according to the happy formula of Jean-Marie Cotteret.

Keywords: appearance, imaginary of politics, Machiavelli, power.

Introduction

Nous admettons volontiers que la philosophie, depuis son origine grecque, ne cesse de spéculer sur les conditions de possibilité d'un bon gouvernement, d'un prince idéal. « Destiné à assurer une concorde, une justice et une prospérité à son Peuple, le gouvernant souhaitable devrait tendre à être un Prince moral, vertueux pour lui-même et sage pour ses sujets dont il a en charge le bien commun », affirme Jean-Jacques Wunenburger dans *Imaginaires du politique* (2001, p. 49). Et pourtant, depuis Platon, la philosophie peine à rendre effectif cet idéal, tant il y a un écart décisif entre la vision idéaliste des moralistes et la réalité politique toujours déjà plus prosaïque.

En effet, depuis Platon, la philosophie a donc pris conscience qu'à défaut de cet homme parfait dont la venue est toujours attendue et rarement vérifiée, il conviendrait au moins de formuler des règles de la rationalité politique et de la gestion du pouvoir, qui pourraient s'accorder avec la réalité. C'est l'enjeu de la pensée de Machiavel, une sorte d'inversion du platonisme politique, qui se donne à lire dans l'équilibre de l'*être* et du *paraître*, à partir de la possession de

certaines qualités et leur mise à distance de soi, en abolissant la séparation de *l'être* et du *non-être*. A ce titre, Thierry Ménissier affirme : « L'auteur du *Prince* gagne à être considéré comme l'inventeur d'une façon spécifique d'envisager des questions topiques pour la philosophie, telles que la nature de l'autorité, l'évaluation de la capacité des hommes à vivre ensemble, le rapport de l'homme à sa finitude ou encore l'orientation de l'histoire humaine » (T. Ménissier, 2010, p. 12). C'est le sens de la doctrine des apparences qui consiste en un mode de réglage entre deux registres fondamentaux de l'action politique : le réel et l'imaginaire.

Sans doute est-il nécessaire de penser l'imaginaire politique pour pleinement penser le politique. [...] C'est l'imaginaire qui, dans le champ politique, assure l'appropriation du politique par le sujet. C'est en mettant en œuvre son imaginaire que le sujet exprime pleinement son implication dans l'espace politique et son engagement propre dans le champ des confrontations qui constituent l'histoire du politique et lui donnent sa consistance. [...] L'imaginaire politique s'élabore, ainsi, par l'intériorisation des représentations politiques du sujet dans son imaginaire propre, au cours d'une forme de dialectique entre la dimension singulière des représentations, articulée au psychisme et au désir, et leur dimension collective et politique, articulée à la culture et à la relation au pouvoir. [...] L'imaginaire demeure, dans le politique, le seul champ dans lequel la subjectivité s'exprime pleinement, dans sa singularité. C'est pourquoi son existence et sa mise en œuvre sont indispensables à l'institution même du fait politique.

Mais l'imaginaire a une autre caractéristique qui permet de comprendre en quoi il est indispensable à la rationalité du fait politique. [...] En ce sens, l'imaginaire politique est le champ dans lequel l'expression pleine du politique est possible, et où, par conséquent, son interprétation peut pleinement donner libre cours à son intelligibilité, à son appréciation et à son évaluation. [...] Penser l'imaginaire politique, c'est d'abord en situer les expressions et comprendre les logiques de leur élaboration et de leur interprétation. (B. Lamizet, 2012, p. 13-17).

En convoquant ainsi le secrétaire Florentin, dont l'œuvre équivoque et inépuisable suscite toujours les plus

importants débats sur la condition de l'homme, notre réflexion se propose de montrer que c'est autour du *parere* que s'organise, en définitive, un des mécanismes les plus résistants de la question de l'organisation civile et politique, confirmant par là même l'impact moderne et contemporain des apparences. Et en référence à la thématique de notre colloque, « *Les pouvoirs du corps* », nous devons préciser que

l'importance des apparences est liée à la place centrale occupée par la vue dans les affaires politiques [...] C'est d'abord celui des sens qui est le plus directement opérationnel. [...] C'est également – comme l'ont montré les travaux de Foucault et de Dagognet – le plus synthétique des sens, celui qui permet le mieux d'englober un ensemble de relations, de percevoir leur intégration dans une structure d'ensemble. En même temps le vu donne certaines garanties de réalité, et par là de vérité. [...] D'une part la vue se présente comme le sens par lequel se vérifie ce qui n'était précédemment enregistré que par l'ouïe (V. Lars, 1986, p. 89-110).

D'où la question qui commande notre réflexion, à savoir : comment se donne à lire la mise en œuvre du paraître, dans lequel s'imbriquent étroitement des techniques différentes de conquête, de conservation et d'agrandissement du pouvoir dans la sphère de l'imaginaire du politique ?

1. La notion de corps : sens et référence en politique

Nous devons d'abord rappeler avec J.-J. Wunenburger, dans *Imaginaires du politique*, que le fait de vivre en société organisée n'implique pas encore l'institution du politique, parce que les relations entre les individus ou les groupes peuvent être fonction de leurs seules particularités concrètes : liens biologiques et affectifs pour les membres d'une famille, liens économiques pour les travailleurs associés. Or, le politique presuppose que chaque individu ait acquis un statut, celui de citoyen, qui le fait membre d'une Cité ou d'un État. Bien plus, la vie sociale peut être soumise à des règles communes (interdits et coutumes) et être dotée de fins (la production de biens, le salut de l'âme, etc.), sans que les volontés

des individus se rapportent toutes à un vouloir unique et commun, prérogative d'un pouvoir (Roi, empereur, gouvernement républicain) qui seul peut imposer à tous des contraintes (loi, guerre, etc.) Cette affirmation est tributaire de l'idée qu'Aristote fait de la politique et du bien commun. En effet, selon Aristote, « si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique » (Aristote, 2014, p. 21-22). Clairement dit, le domaine de la famille, qui rend possible la vie matérielle, contraste avec le domaine politique -la *polis*- qui, lui, rend possible ce qu'Aristote appelle *la vie bonne*. C'est dire que la différence entre la famille et le domaine politique est alors essentiellement une différence de rang ou, pour emprunter les accents d'Aristote lui-même, une priorité relative : une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous. Le tout en effet, est nécessairement antérieur à la partie. Seul le « tout », l'association politique, peut se suffire à lui-même. Seule la *polis* peut subvenir à l'ensemble des besoins humains -de la conservation de l'espèce au développement moral. Cette idée est reprise par Yves Michaud, notamment lorsqu'il écrit : « [...] L'appartenance à une communauté politique se construit sur le renoncement réfléchi et obligé à certaines particularités pour asseoir la souveraineté collective, que les droits sont le corrélat de devoirs assumés, que la *Res publica*, le bien commun, présuppose des renoncements qui ne peuvent pas être considérés comme « allant d'eux-mêmes » ni « sans dire ». [...] Il faut surtout ajouter cette nuance capitale que le « citoyen » d'une théocratie n'est pas un citoyen mais un croyant, que le « citoyen » d'une communauté tribale n'est pas un citoyen mais un frère ou un cousin, que le « citoyen » d'un État ethnique n'est pas un citoyen mais un aryen ou un « pur », que le citoyen d'une patriarchie n'est pas un citoyen mais un fils, que le « citoyen » d'un empire totalitaire n'est pas un citoyen mais un numéro » (Y. Michaud, 2016, p. 15).

Cependant, si, comme le dit J.-J. Wunenburger, le politique se laisse reconnaître à l'apparition d'un pouvoir, il reste à définir et à décrire la réalité sociale sur laquelle il gouverne. Un pouvoir ne devient politique que s'il agit sur un corps à la manière dont une âme ne peut « animer » qu'en s'incorporant dans un substrat qui forme un tout avec elle » (J.-J. Wunenburger, 2001, p. 33). Dès lors, pour un corps, être politique, ou être en mouvement, c'est être pris dans ce que nous pourrions appeler une dialectique de la liberté, qui le pousse à s'étendre et à se transformer, selon l'heureuse formule d'Agnès Bayron (2004, p. 72). C'est dire que, politiquement, le corps revêt un sens particulier, dont le mouvement à la fois significatif et nécessaire est celui qui corrompt la politique d'un État et le ramène à sa perte. Chaque corps politique est donc soumis au principe fatal de clôture de l'historicité humaine qui l'affecte par un double, voire un triple mouvement. Ce principal fatal de clôture de l'historicité humaine, encore appelé l'*anacyclosis*, change les corps politiques ou les institutions (États), de la monarchie à la république, en passant par l'aristocratie, et ce avec les trois formes perverses de ces régimes (la tyrannie, la licence, l'anarchie). Et Cicéron de conclure : « Il n'est en effet aucune de ces formes de gouvernement qui n'offre un passage par lequel on glisse sur une pente rapide vers un mal de nature voisine » (Cicéron, 1994, p. 37). Cette théorie de l'*anacyclosis* énonce l'idée que si bien faites soient les institutions et les lois, tout pouvoir ou tout régime politique finit toujours par se corrompre. Et cette corruption est inscrite dans la nature des choses et des hommes. Chaque corps politique est donc animé par un principe fondamental et fatal qui le caractérise. C'est le sens du mouvement et de la physique politique des corps chez Machiavel, dont la théorie cyclique de l'histoire ou l'*anacyclosis* présente les institutions politiques comme des organismes humains ou vivants soumis à la loi de la naissance, du développement et de la mort : là réside toute la conception tragique de l'agir du politique. Cette déchéance inéluctable des institutions est, en un sens, ce que J. G. A. Pocock appelle *le moment machiavélien*, titre

phare de son ouvrage. Ce moment évoque la répétition de l'histoire, la cyclicité du temps. C'est aussi le moment de la précarité et de la corruption des institutions humaines et des sociétés, le moment du tragique politique. Dans cette optique, Olivier Remaud écrit : « Plus profondément, le politique désigne un mode du vivre-ensemble dont l'instabilité et la précarité sont les effets directs de la puissance du temps » (O. Remaud, 2001, p. 249). Autrement dit, la morphologie des corps politiques est telle qu'aucune institution, aucune constitution, aucune loi, aucun homme, aucun État ne peut mettre un terme à la corruption, tant celle-ci est inscrite dans la nature même l'homme et du monde. Il y a donc une instabilité permanente et originelle qui ruine les institutions, les corps politiques et à laquelle nous ne pouvons échapper. Les formes de gouvernement naissent et se détruisent, et elles sont toutes pareilles devant la profondeur de la corruption. Voilà qui fait dire à Raymond Aron que « l'histoire ... n'est qu'un cycle indéfini, plus ou moins régulier, de formes politiques, toutes condamnées à mort, mais elle est aussi, elle est essentiellement le lieu de la lutte indéfinie entre les hommes, et surtout entre les peuples » (R. Aron, 1993, p. 121). Tout ceci pour dire que dans toutes les choses humaines, et s'agissant des corps politiques, nous voyons qu'on ne peut supprimer un inconvénient sans qu'il en surgisse un autre. La vertu se corrompt toujours avec les circonstances, à telle enseigne que cette corruption tue nécessairement les institutions. À en croire Raymond Aron,

tout régime politique comporte un certain nombre de facteurs d'instabilité. [...] Les régimes politiques valent ce que valent les hommes qui les exercent, et il y aurait une manière de juger tous les régimes politiques qui consisterait à les juger d'après la qualité des hommes qui, dans ces régimes, arrivent au pouvoir (R. Aron, 1997, p. 77-78).

Et Claude Lefort renchérit : « Le meilleur engendre le pire. [...] Ce qui atteint dans la réalité la forme la plus achevée est l'agent de la décomposition la plus étendue » (C. Lefort, 1978, p. 323). Pour cette raison, il est permis de penser que

lorsqu'un État est arrivé à son degré le plus élevé de la corruption, il faut penser que le temps de l'ordre et de la restauration doit se faire entendre. Mieux, quand un État est ruiné du fait de la corruption des principes institutionnels, les événements tragiques font naître la sagesse chez certains hommes qui ramènent l'ordre dans cet État.

Tout compte fait, en référence à l'histoire des corps politiques, il convient de préciser qu'Athènes, ville historique de la démocratie est passé d'un régime à un autre : du régime populaire de Solon à la tyrannie de Pisistrate. L'histoire nous enseigne que le régime populaire de Solon dura cent ans, mais s'effondra malgré de nombreuses mesures prises et destinées à réprimer l'insolence des grands et la licence de la multitude. Nous pouvons aussi citer Sparte : cette ville est atteinte par la corruption malgré l'élaboration par Lycurgue d'une constitution qui a mérité plus de louanges avec un État qui dura plus de huit cents ans. Au reste, Rome, modèle machiavélien de stabilité institutionnelle a bien vu sa stabilité limitée par le temps. En effet, la république romaine, chère à Machiavel, est détruite par César Borgia, qui institua un despotisme dont la férocité alimenta l'empire de Charles-Quint. C'est dire que dans le mouvement ou la dynamique des corps politiques (États), l'instauration et la restauration ne sont ni définitives ni éternelles. En effet, dans la monarchie, le prince devient tyran, parce qu'il est obnubilé par l'intérêt personnel et par le fait que tout homme qui a le pouvoir a naturellement tendance à en abuser. De là le soulèvement de certains petits seigneurs soutenus par le peuple. On passe ainsi à l'aristocratie qui, malheureusement, dégénère en oligarchie : le gouvernement des meilleurs, qui fait régner l'arbitraire et le désordre d'une classe au détriment de l'intérêt général et des droits des citoyens. C'est le temps de la tyrannie qui revient là sous une autre forme. Néanmoins, elle est tout de suite condamnée par le peuple, qui finit par placer tout son espoir en celui qui fait preuve de vertu pour le libérer. L'oligarchie est détruite et la démocratie s'installe, tout en refusant aussi bien l'autorité unique et personnelle du prince vertueux que celle des petits seigneurs des puissantes familles. Mais ce

système se corrompt lui aussi par ses propres exigences. Autrement dit, la démocratie, renfermant dans son principe la contradiction, le mécontentement et la contestation, conduit à l'anarchie. Ce régime, comme tous les autres, pourrit de l'intérieur et se métamorphose en système oppressif ; une oppression qui s'exerce aussi bien sur les gouvernants que sur les gouvernés. A nouveau la corruption s'installe, l'anarchie domine : plus de lois, plus de respect, et chacun fait tout à son gré. C'est presque l'état de nature hobbesien. Cet état est si manifeste que pour y mettre fin, la monarchie se réinstalle par la vertu du plus fort. Mais sitôt elle se corrompt, et l'État ou le corps politique reprend les moments déjà parcourus : c'est l'éternel retour des corps politiques, qui fait périr tout empire. Là, nous sommes presque dans une sorte de logique permanente où « tout pouvoir arrête le pouvoir », bon gré, mal gré. D'ailleurs, s'agissant des limites de la démocratie, Dominique Colas écrit :

Toute démocratie implique une aporie qui la menace dans son principe même : elle attribue la souveraineté au peuple, ce qui suppose que le peuple soit défini, c'est-à-dire délimité. Puisque le peuple, pour se déterminer dans un vote, doit posséder certaines qualités (savoir lire ou connaître les grands principes de la Constitution), il ne peut inclure l'ensemble des habitants d'une nation, mais seulement une fraction de la population, selon un critère d'âge par exemple. Ainsi, dans la démocratie, le régime le plus juste selon Aristote, le pouvoir de la majorité est tenté, en permanence, de méconnaître les droits de la minorité, au nom du juste droit de la majorité à faire ses vues (D. Colas, 2000, p. 11).

C'est tout le sens du caractère tragique des corps politiques.

2. Savoir paraître sans être : la pratique du *parere*

Nous devons d'abord préciser avec Lars Vissing, dans *Machiavel et la politique de l'apparence*, que la pratique du paraître n'appartient pas seulement à la Renaissance italienne, mais à

toutes les époques de l'Histoire politique. En effet, dans *Gouverner, c'est paraître*, Jean-Marie Cotteret écrit :

Le pouvoir appartient aux « plus apparents ». De tout temps les « plus apparents » ont occupé le devant de la scène politique, économique, mais aussi littéraire ou religieuse. Seuls les moyens pour devenir « plus apparents » ont changé (J.-M. Cotteret, 1997, p. 1).

Toutes proportions gardées, ces propos expriment bien l'idée défendue par Machiavel, à savoir que la pratique politique relève du monde des apparences. Car en effet, faire de la politique, c'est visiblement conjuguer avec son semblable. Or cette conjugaison pose la nécessité de la diplomatie, c'est-à-dire de la ruse, entendue comme « science » des rapports mutuels pour déjouer les pièges dressés sur l'échiquier. Le paraître dans les affaires politiques tient de la nature même de l'homme et relève de la ruse. Les hommes, d'une manière générale, jugent avec yeux, non avec les mains. De ce fait, il est conseillé au prince d'être à la fois simulateur et dissimulateur, de paraître avoir les qualités pour lesquelles les hommes sont jugés bons. Il ne s'agit pas d'être réellement bon, mais de donner cette perception, de vivre dans la vraisemblance. Clairement dit, il est conseillé de communiquer l'impression d'être intègre, courageux, profond dans l'analyse des problèmes, doux comme l'agneau, religieux, humain, humble comme la colombe, pieux, fidèle à sa parole, intègre, respectueux comme le chameau, honnête, sérieux, clément, miséricordieux, libéral, etc. Pour attirer la reconnaissance et l'estime de ses semblables, le politique doit faire semblant de penser à ses concitoyens et d'agir avec bon cœur et de son propre chef dans les actions auxquelles il est pourtant contraint par la nécessité. Cette conduite, circonstancielle par principe, est nécessaire aussi bien pour l'acquisition du pouvoir que pour sa conservation et son agrandissement, parce que davantage la politique conjugue avec l'univers de la transparence et celui des apparences, l'univers du « voir », très cher à la « doxa ».

En effet, en ce monde, il n'y a que l'opinion, le naïf ou le vulgaire, et ce dernier est toujours enfermé dans l'univers des apparences, un monde où la seule vérité reste ce que l'on voit, ce que l'on paraît, non ce que l'on est en toute réalité-vérité. C'est peut-être dans ce sens que Tzvetan Todorov affirme que « ce n'est pas la manière dont est institué un pouvoir qui le rend légitime, mais celle dont il est exercé » (T. Todorov, 1997, p. 7). Ainsi, le prince machiavélien, parce qu'il vit dans un monde où la vérité et la réalité sont réductibles au résultat, c'est-à-dire à ce qui tombe sous le coup des sens (l'apparent), est obligé de devenir un maître de l'apparence, tant les hommes se fient aux impressions bien que celles-ci restent généralement trompeuses. Pour le dire autrement, du fait de sa double nature, à l'image du centaure de Chiron (bête et homme), grand précepteur de la vérité *effective de la chose*, le prince doit pratiquer la bête et l'homme, porter le masque pour être en conformité avec la nature de ses sujets, une nature qui est aussi -par ailleurs- la sienne. Mieux, il doit conjuguer les deux figures animales que sont le lion et le renard, à la manière du centaure de Chiron, ce monstre, moitié bête et moitié homme. A ce propos, Thierry Ménissier écrit :

La politique du Centaure... injecte une mystérieuse dose d'animalité dans les affaires humaines, nous portant de ce fait aux limites de ce qu'on entend communément dans l'acception morale du mot "humanité" (2010, p. 18).

Dit autrement, des moyens extraordinaires sont nécessaires à quiconque se propose d'acquérir, de conserver ou d'agrandir le pouvoir : il faut un homme au-dessus du commun, et en même temps au-dessous, mi-homme mi-bête, et qui sache pratiquer la bête dans l'homme en cas de nécessité, c'est-à-dire lorsqu'il est question de fonder, de conserver ou de raffermir le corps politique. Parce que précisément, la politique fait d'abord référence à des situations extraordinaires et extrêmes, à des moments d'incertitude, d'adversité redoutable. La force renvoie à l'image du lion, et la ruse fait référence à celle du renard. Le sujet politique doit savoir user de l'une et de l'autre.

En vérité, la politique est une « activité théâtrale » qui conjugue intimement le registre de l'acteur (le gouvernant) et celui du spectateur (le gouverné). La possession des qualités humaines des moralistes n'est ni importante ni essentielle en politique : c'est plutôt le fait que les citoyens disent d'un prince qu'il possède ces attributs, au regard de son comportement et de ses actes, qui est fondamental et salutaire. Les qualités du prince sont celles que la société lui donne et veut voir en lui, si elle ne les voit pas déjà. Encore est-il nécessaire de le souligner : c'est moins l'apparence proprement dite que son effet qui est décisif et important. Dit autrement, l'apparence en elle-même n'a aucune valeur, mais c'est son effet qui est considérable et mémorable. Pour cette raison, le cas de Lucius Junius Brutus, qui joua un temps la folie, retient l'attention de Machiavel. Ecouteons le secrétaire florentin pour l'entendre dire :

Jamais personne ne fut aussi sage, ni jugé tel dans une excellente action que ne le fut Lucius Junius Brutus, lorsqu'il fit semblant d'être fou. Tite-Live n'indique qu'une raison qui le poussa à une telle simulation, qui fut celle de vivre plus tranquillement et de garder son patrimoine. Mais, si l'on considère sa manière de procéder, on peut croire qu'il simula également pour être moins surveillé et pouvoir ainsi attaquer plus aisément les rois et libérer sa patrie, dès que l'occasion se présenterait. Qu'il y ait pensé, on le voit d'abord, lorsqu'il interpréta l'oracle d'Apollon, qu'il fit semblant de tomber pour baisser la terre, laissant croire que les dieux étaient favorables à ses intentions. De même, quand plus tard, à la mort de Lucrèce, devant le père, le mari et les parents de celle-ci, il fut le premier à arracher le poignard de sa blessure et à faire jurer aux assistants qu'ils ne souffriraient jamais plus que quiconque régnât à Rome. Ceux qui sont mécontents d'un prince doivent s'inspirer de l'exemple de cet homme (N. Machiavel, 1996, p. 373-374).

Cet exemple illustre bien l'idée que l'efficacité des actes et des intentions repose nettement sur le résultat de la simulation et de la dissimulation : le peuple se laisse toujours persuader, tromper par les apparences. Celui qui le flatte et feint de lui appartenir, de défendre ses intérêts, gagne

confortablement sa confiance, et par là même le soumet astucieusement aux institutions politiques. De ce fait, tout homme qui se propose de réformer un État habitué à la liberté civile a le devoir de maintenir l'apparence des institutions anciennes, de manipuler -dans les limites que lui imposent les circonstances- les croyances du peuple, pour que le changement soit accepté à la satisfaction des citoyens. Car, ces derniers auront le sentiment que rien n'a changé, même si la réalité révèle le contraire.

Par ailleurs, même dans l'épreuve de la cruauté, l'apparence reste décisive et d'une grande portée politique. En effet, lorsqu'un prince se débarrasse des « citoyens désintégrateurs », il ne fait pas que donner la mort à ses ennemis et adversaires, mais plus que cela, il suscite à travers ce geste la crainte du pouvoir. En d'autres termes, éliminer ses concurrents politiques est une façon de montrer un certain cliché de la puissance, et conséquemment de provoquer le respect des institutions et de l'autorité, en touchant directement les consciences des sujets par la crainte de la mort. C'est là toute l'effigie odieuse de la souveraineté que présentent les princes excellents, tels que César Borgia, Romulus, Brutus et bien d'autres, en référence à leurs célèbres crimes. Les exactions commises par ces princes n'étaient autre chose qu'une façon apparente de donner aux citoyens la figure effroyable du pouvoir et de la politique, tout en intimidant le peuple. Ainsi, ceux qui négligent cette dimension importante et fondamentale des affaires du monde (le rôle de l'apparence) finissent comme Agathocle, le prince inculte de l'apparence, l'ignorant de la simulation et de la dissimulation, tant il ne savait pas masquer sa perversité, ses exactions continues et à grandes lumières. Si l'on en croit Machiavel, les princes doivent avoir plusieurs visages et tourner selon les vents de la fortune, à l'image du caméléon qui change de couleurs en fonction des milieux. C'est là une manière bien propre et intelligente d'être en conformité avec les hommes qu'on veut soumettre.

3. Le jeu cathodique et la règle des « quatre c » (clair, court, cohérent et crédible) : une transfiguration de la postérité machiavélienne du *parere*

Nous ne nous priverons pas de placer à la rescoufle de notre propos cette affirmation de Bernard Lamizet (2012, p. 79) :

La complexité de la question de l'imaginaire politique tient à la complexité même de l'imaginaire. En effet, le propre de l'imaginaire est de se trouver inscrit et exprimé dans les logiques, les formes et les pratiques de la subjectivité comme dans celles de la dimension politique du sujet et de la communication. L'imaginaire s'inscrit à la fois dans les formes et les structures singulières du psychisme du sujet et dans les logiques et les formes de visibilité collectives de sa dimension politique.

Tout ceci pour dire que l'imaginaire politique s'inscrit dans l'espace singulier de la communication et de l'échange avec l'autre. À ce propos, on admet volontiers que toute société tient sur les actes de communication qui lient les membres entre eux. De ce fait, il ne saurait y avoir de pouvoir politique sans communication. Mieux encore, le pouvoir politique est communicationnel ou il n'est pas. Pour gouverner en toute légitimité, il faut indéniablement communiquer. Georges Burdeau le reconnaît dans son *Traité de science politique* : « La communication assure en effet une sorte de confirmation quotidienne de la légitimité du pouvoir » (G. Burdeau, 1977, p. 98). Et Jean-Marie Cotteret d'ajouter : « Communiquer, participe du pouvoir. Et l'on saisit immédiatement l'importance de la communication pour le pouvoir politique. [...] La communication permet de légitimer le pouvoir, d'exercer l'autorité » (1991, p. 133).

Ces affirmations laissent penser qu'il n'y a pas de pouvoir politique sans légitimité, pas plus qu'il n'y a de légitimité sans communication. L'une et l'autre font partie intégrante du champ des représentations symboliques et relèvent de l'ordre de la croyance, de l'imaginaire politique. Parce que

précisément, la communication implique une mise en commun, et la légitimité est considérée comme une croyance partagée. A ce titre, est légitime tout pouvoir qui communique avec succès les raisons de le croire tel.

Fort de cette logique, dans les sociétés modernes, démocratiques par excellence, le politique s'attache aujourd'hui à communiquer aussi bien avec les larges masses populaires qu'avec ses différents concurrents, et ce non seulement pour mieux se faire entendre, mais encore et surtout pour recueillir les préoccupations des populations et répondre ensemble aux exigences pratiques du bien commun, aux impératifs du moment, tout en véhiculant un certain nombre de valeurs, une certaine vision du *vivre-ensemble*, du *vivre politique* et du *vivre civil*. C'est tout le sens et l'intérêt des conférences de presse organisées et débats télévisés entre les différents candidats et adversaires politiques. A ce sujet, les États-Unis et la France offrent le tableau le plus éclatant et le plus approprié de cette mise en lumière du *parere* dans la sphère du tube cathodique pour débattre des questions brûlantes de l'actualité nationale et internationale. En témoignent : les débats face à face des présidentielles aux États-Unis (le duel télévisé de la présidentielle de 1960, MM. Kennedy et Nixon ; H. Clinton et Donald Trump, 2016) et en France (débats face-à-face des présidentielles de 1981 (le duel télévisé du 5 mai MM. Mitterrand et V. Giscard d'Estaing) et 1995 (le face-à-face du 2 mai, MM. Jacques Chirac et Lionel Jospin) ; débats, octobre et novembre 2016, pour les primaires de la droite en France). L'intérêt de ces débats est de montrer l'importance des apparences dans l'imaginaire du politique. À travers l'image, le savoir communicationnel devient le berceau de la légitimité, l'enjeu étant de convaincre pour plaire et plaire pour être légitime.

En effet, dans la modernité politique, démocratique en l'espèce, les gouvernants ou ceux qui aspirent à gouverner ne peuvent plus échapper -tôt ou tard- à l'exigence de justification qui s'impose à tout pouvoir politique légitime. Rapelons que «dans l'expression la plus simple, le pouvoir

politique est un rapport autorité-obéissance entre gouvernants et gouvernés. Mais le citoyen obéit s'il reconnaît la légitimité de celui qui commande » (J. M. Cotteret, 1991, p. 9).

En vérité, l'action politique ne peut se concevoir sans communication. Car, « pour gouverner et par conséquent juger, éduquer, soigner et défendre, il faut communiquer » (P. Wade, 1983, p.11). La concordance dans la modernité politique entre les vues du chef de l'État ou de celui qui aspire à gouverner et l'action du peuple, est rendue possible par un échange d'informations. Cet échange est indispensable pour répondre aux exigences et aux défis auxquels sont confrontés les corps politiques. Mieux, il s'impose pour le bon fonctionnement des institutions républicaines. Tout ceci pour dire qu'un pouvoir politique, pour qu'il soit considéré comme démocratique, ne doit pas seulement procéder de la volonté du peuple et s'y limiter, il faut encore et surtout qu'il communique dans la transparence de son action quotidienne. Dès lors, on comprend mieux la nécessité des débats publics télévisés et l'intérêt des politiques à faire des prestations remarquables. Il est donc important pour eux d'orienter leurs dires par les voeux des gouvernés, nécessairement par la communication. En politique, entrer dans la sphère de la légitimité, c'est incontestablement entrer dans celui du justifiable, celui de la justification, et indéniablement celui de la communication.

En effet, dès qu'un État ou un ordre politique est institué ou veut s'instituer, apparaît l'exigence que cet ordre soit reconnu comme juste et fondé en raison. Or, cela n'est possible que par la communication qui se définit par l'échange et le partage entre gouvernants (ou aspirants gouvernants) et gouvernés. C'est dans cette optique que Jean-Marie Cotteret (1993, p. 9) écrit :

Tout gouvernant cherche à faire accepter ses décisions et chaque gouverné tente de formuler et faire adopter ses besoins. L'accord entre les deux termes ne peut se réaliser que par la communication, c'est-à-dire l'échange. Or, précisément, l'échange ne peut s'effectuer que si les partenaires agissent dans le cadre d'un code commun qui n'est autre qu'un

accord sur un ensemble de valeurs communes qui permet aux partenaires de jouer le jeu, pour coexister, et dans une hypothèse meilleure, de vivre ensemble.

En partant de cette déclaration, il est aisé de comprendre pourquoi la maîtrise du *parere* permet à l'homme politique d'établir une relation spécifique avec le peuple ; une relation qui repose sur la communication et l'exécution des décisions. Si, d'une part, le pouvoir est la capacité de se faire obéir, d'autre part, communiquer pour exécution d'une décision c'est à n'en point douter commander de façon légitime. Car, répondre à cette communication en effectuant les actes exigés par la décision prise c'est obéir. D'où la nécessaire compatibilité, pour ne pas dire l'intime relation entre la communication et le pouvoir politique. Rappelons que le commandement est d'abord et essentiellement un processus de communication. Commander, a-t-on coutume de s'entendre dire dans nombre de discours, c'est déclencher une conduite par la communication d'un signe ou d'un message. À ce propos, Georges Burdeau (1977, p. 97) écrit :

La communication est nécessaire. S'il était besoin de prouver la solidité qui unit tout pouvoir, quelle qu'en soit la forme ou la collectivité qu'il régit, il suffirait d'observer que la communication entre gouvernants et gouvernés est l'essence même du système politique. [...] La relation commandement-obéissance implique communication.

Grâce à cet échange, le prince vertueux parvient à disqualifier le *pouvoir personnel* au profit d'une *personnalisation du pouvoir*, inhérente à toute société démocratique, à tout État baptisé par la modernité politique.

Pour éviter toute confusion notionnelle, précisons avec Roger-Gérard Schwartzenberg (1988, p. 247-248) que

le pouvoir personnel désigne une réalité institutionnelle : une seule personne contrôle ou concentre tous les pouvoirs, tous les attributs de la souveraineté. Elle maîtrise la totalité des rouages de l'appareil d'Etat : ce que Bertrand de Jouvenel appelle « la chambre des machines ». C'est le problème, bien connu, de la confusion des pouvoirs. C'est la tyrannie antique,

c'est la monarchie absolue de l'Ancien Régime français, c'est la dictature contemporaine [...].

La personnalisation du pouvoir est d'une autre nature. Elle concerne non le domaine institutionnel, mais la psychologique sociale. Un personnage symbolise, incarne la nation, l'Etat, le parti, etc. Il s'identifie au groupe qui se reconnaît en lui.

Cette personnalisation du pouvoir s'insère dans un dispositif communicationnel spécifique, exigeant ainsi du politique la brièveté, la clarté, la cohérence et la crédibilité dans ses propos. Cela est d'autant plus indispensable que Roland Cayrol écrit : « Il n'est dès lors de démocratie vivante, que si l'information est libre et pluraliste et si la communication s'effectue bien, et dans les deux sens, entre gouvernants (ou aspirants gouvernants) et gouvernés » (R. Cayrol, 1977, p. 14). C'est dire que, par nature, la communication est politiquement l'acte de souveraineté des gouvernants et des gouvernés, l'acte par lequel chaque parti exprime sa raison d'être. Et comme l'affirme Georges Balandier : « Penser l'ordre du monde, l'ordre des hommes, l'homme dans ses diversités, c'est nécessairement penser la communication. C'est l'enveloppe, voire la matrice de l'homme contemporain » (G. Balandier, 1993, p. 1533).

Toute analyse faite, la nécessité affichée par le politique de communiquer avec son peuple répond aussi à une caractéristique de la modernité, à savoir : l'appartenance du pouvoir politique aux « plus apparents ». Et le *plus apparent* est, selon le professeur Jean-Marie Cotteret, celui qui présente l'image d'homme sensé, sincère et sympathique.

En effet, les multiples débats télévisés, points et conférences de presse initiés par les gouvernants, leur permettent d'être les « plus apparents ». Et dans une société qui se veut démocratique, dominée en l'espèce par l'audiovisuel, le « plus apparent » est *l'homme cathodique*, celui qui communique beaucoup et sait mettre en valeur ses qualités les « plus appartenantes » pour exercer légitimement le pouvoir. Sa seule capacité à bien communiquer lui permet d'être légitime, tant les

populations ont le sentiment le plus sûr qu'il est crédible, patriote, humaniste et juste. Le politique est donc soumis à l'exigence de convaincre les masses populaires pour plaire, et il doit leur plaire pour être légitime. Ses *prestations communicationnelles* sont à l'intérieur même du champ politique comme des vecteurs de la personnalisation du pouvoir, de la construction de son image auprès des citoyens. Dans ces conditions, la stratégie de communication politique du prince vertueux devrait se manifester selon le triptyque suivant : notoriété-image-influence. La notoriété fait référence à la connaissance de l'homme par ses concitoyens. L'image renvoie à ses qualités personnelles. Et l'influence concerne l'adhésion du peuple à sa politique.

En effet, pour donner plus d'efficacité et de pertinence à ses discours et messages, l'homme politique doit se montrer crédible auprès de l'opinion nationale et internationale. Dans ses différentes communications, il doit toujours s'attacher à être clair, court, cohérent et crédible. En d'autres termes, ses propos doivent être accessibles au plus grand nombre des citoyens. Et pour cela, il doit non seulement retenir l'essentiel qui intéresse le peuple, mais savoir hiérarchiser ses idées. Mieux, il doit y avoir une cohérence entre les messages, cohérence entre ce qui est dit et ce qu'attend le peuple. Une telle orientation du discours est importante dans la mesure où la communication doit restaurer une certaine logique, surtout dans un corps où le champ politique se révèle ambigu et flou.

Tout compte fait, l'homme d'État est politiquement soumis à l'impératif de la clarté du discours. Bien plus, il doit s'attacher à convaincre pour plaire et à plaire pour être légitime, parce que davantage, comme le note Christian Le Bart (1998, p. 28-29) :

Quiconque veut être entendu, commenté, pris au sérieux, discuté, voire critiqué (mais la critique vaut toujours implicitement reconnaissance) se doit de s'exprimer dans la langue légitime, celle qui fait allusion (et impression) auprès de tous ceux qui la parlent comme ceux qui ne la parlent pas [...].

Les politiques ne sont pas contraints à parler comme tout le monde ; ils sont contraints à parler comme tout le monde s'attend à les entendre parler, ce qui, pour la majorité d'entre eux (dominants culturels), ne signifie rien d'autre que l'obligation d'être soi-même.

Le politique vertueux est donc conscient de la vérité de ces propos. Pour cette raison, il doit réussir à faire passer ses messages, parce qu'il est soumis sans cesse à l'exigence de savoir comment intéresser ses concitoyens pour être légitime, comment les séduire, leur plaire, les émouvoir et bien plus encore. La mise en œuvre du paraître est donc ici constitutive de l'image performative et opérationnelle que le prince dégage à partir du tube cathodique, dans la sphère de l'imaginaire et des techniques possibles de l'expédient illusionniste.

Conclusion

Il convient de retenir que la politique moderne et contemporaine s'accommode d'une transfiguration de la pensée machiavélienne du *parere*. Mieux, il y a une relation intime entre la pensée de Machiavel et les pratiques politiques du moment historique que nous vivons. De ce fait, la question des corps politiques apparaît centrale dans son rapport à l'imaginaire et au jeu des apparences, parce qu'il s'agit de faire ressortir les règles de la rationalité politique et les « lois » du mouvement politique. La politique des apparences se révèle donc être une sorte de psychologie politique. En d'autres termes, le paraître est un repère majeur de la modernité politique et sociale, construite à partir de l'imaginaire du politique. Et, cet imaginaire, compatible avec l'exercice d'une rationalité politique, se fonde sur le rapport de l'intersubjectivité et de l'espace public. D'où le propos évocateur de Jean-Jacques Wunenburger (2001, p. 18-45) :

La vie politique ne se limite pas à gérer des affaires humaines, mais oblige à mettre en scène l'imaginaire du pouvoir, pour lui donner substance et permanence. [...] L'imaginaire socio-politique loin d'être un *decorum* ou un déguisement est une matière qui donne corps et vie au peuple.

C'est pourquoi l'imaginaire, à en croire Bernard Lamizet dans *L'imaginaire politique*, est l'un des lieux de la médiation politique dans lesquels on peut, sans doute, le mieux apprécier et analyser l'articulation du politique et de la subjectivité. Écoutons Bernard Lamizet (2012, p. 78) pour l'entendre dire :

L'imaginaire politique participe à l'élaboration de ce qu'il est convenu d'appeler la « politique-spectacle ». C'est l'imaginaire politique qui, finalement, fait des acteurs politiques de véritables objets de la médiatisation du fait politique. [...] La « politique-spectacle » est une forme d'expression de l'imaginaire du public confronté aux acteurs du spectacle et à leur espace.

[...] L'imaginaire politique peut ainsi, s'exprimer dans de véritables stratégies de communication et de visibilité : il peut être pleinement exprimé et diffusé dans l'espace public, faire l'objet d'une appropriation effective par tous ceux qui sont porteurs de l'identité dont il est l'une des instances.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2014, *La politique*, Paris, Vrin.
- ARON Raymond, 1993, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Fallois.
- ARON Raymond, 1997, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Paris, Fallois.
- BALANDIER Georges et al, 1993, *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, PUF.
- BAYRON Agnès et al, 2014, *Le problème Machiavel*, Paris, Cahiers de l'Hôtel Gallifet.
- BENJAMIN Constant, 1997, *Principes de politique*, Paris, Hachette Littérature.
- BURDEAU Georges, 1977, *Traité de science politique*, Paris, LGDJ.
- CAYROL Roland, 1977, *Médias et démocratie : la dérive*, Paris, Presses de Sciences Politiques.
- CICERON, 1994, *La république*, Paris, Gallimard.
- COLAS Dominique, 2000, *Citoyenneté et nationalité*, Paris, Gallimard.

- COTTERET Jean-Marie, 1991, *Gouverner c'est paraître*, Paris, PUF.
- COTTERET Jean-Marie, 1993, *Gouvernants et gouvernés. La communication politique*, Paris, PUF.
- LAMIZET Bernard, 2012, *L'imaginaire politique*, Cachan, Lavoisier.
- LARS Vissing, 1986, *Machiavel et la politique de l'apparence*, Paris, PUF.
- LE BART Christian, 1998, *Le discours politique*, Paris, PUF.
- LEFORT Claude, 1978, *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.
- MACHIAVEL Nicolas, 1996, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont.
- MENISSIER Thierry, 2010, *Machiavel ou la politique du Centaure*, Paris, Hermann.
- MICHAUD Yves, 2016, *Contre la bienveillance*, Paris, Stock.
- SCHWARTZENBERG Roger-Gérard, 1988, *Sociologie politique*, Paris, Montchrestien.
- WADE P., 1983, *L'audiovisuel, faux débats et vrais enjeux*, Paris, Fayard.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, 2001, *Imaginaires du politique*, Paris, Ellipses Marketing.

Corps vivant et « corps politique »

Christ-Olivier MPAGA

Université Omar Bongo à Libreville

Résumé : Cet article s'interroge sur l'usage métaphorique de la notion de corps dans le champ politique, en l'occurrence dans l'établissement de l'identité nationale (française) tel que donné par son modèle d'Etat-nation. Il est question d'examiner suivant quelles logiques et en quel sens la figure du corps organique, dont les membres se tiennent en dépit de leur différence, se trouve-t-elle au centre de l'élaboration de la République *Une et Indivis?* Comment cette république traite-t-elle la question du respect ou de la prise en compte des différences culturelles, communautaires, ethniques et religieuses ? En deux grandes parties, cet article traite, en la première, de l'historicité du sens de la métaphore du corps politique, où ici est posée, partant de la métaphysique grecque antique, la question de la pertinence du droit de parler de corps politique comme on parle de corps humain, et, en la deuxième, des limites de ladite métaphore telle qu'elle se donne particulièrement à lire dans le modèle républicain français, notamment en ce qui concerne la difficile articulation entre la citoyenneté juridique et la citoyenneté politique. De fait, la double question qu'il convient de poser est la suivante : qu'est ce qui fait tenir la république comme un Tout (homogène), comme l'est un corps organique ? Est-ce le contrat ou l'adhésion inconditionnelle au roman national ?

Mots-clés : corps vivant, corps politique, Etat-Nation, république, identité nationale.

Abstract: This article treats about the metaphorical's use of body's notion into politics realm, so in the establishment of french national identity such as given by his model of nation state. His aim is to study according to what logics and in which way the figure of organic body, which members despite their differences are the main elements of

republic's elaboration One et Indivis? How the notion of respect or cultural, communities, ethnics and religious differences are treated by this republic? In two big parts this work treats about senses historicity of body politic's metaphor, in which is questioned since the Greek antique metaphysic, the matter of right's pertinence to speak of body politic as we speak of human body, and second limites of this metaphor such as introduced onto the French republican model, particularly the difficult articulation between legal citizenship and politic one. What makes function the republic as all (homogeneous). Like is an organic body? Is it the contract or the unconditional adhesion to national novel?

Keywords: body, body politic, nation state, republic, national identity.

Introduction

Sous quelle approche est-il pertinent, efficace et légitime de faire correspondre métaphoriquement à la sphère politique la notion de corps, en l'occurrence son organisation proprement interne et ses usages ? Cette question se pose dès lors que nous examinons les rapports du corps et de l'esprit dans la métaphysique grecque antique. L'examen qu'en font deux de ces figures tutélaires, à savoir Parménide et Platon, est on ne peut plus éclairant. Dans l'ontologie parménidéenne, le corps se rapporte à la sensation qui est changeante. Il est pris dans ce flux héraclitien qui fait que « tout coule ». Le corrélat de la pensée ne peut être ce qui change, analogue du non-être, de la non-identité. La pensée pense l'être, c'est-à-dire un être stable dans l'identité à soi. Quant au platonisme, dans le *Phédon*, il nous recommande de nous détourner de notre propre corps, de nous en éloigner autant que nous en sommes capables et de nous tourner vers l'âme. En substance, la métaphysique grecque antique associait le corps à sa dimension corporelle, comprenons à de la matière inerte.

De fait, réduire l'homme à son corps, c'est le réduire à son aspect matériel. Selon cette approche, la société politique ou la cité ne peut se penser comme un corps, à défaut de la dévaluer. Quatre points, entre autres, en sont l'illustration : premièrement, la société politique a pour finalité l'effectivité

d'une communauté éthique conforme à l'harmonie du cosmos (la vie selon le bien et la justice). Or le corps doit se dégrader et devenir poussière pour libérer l'âme. Deuxièmement, la rationalité de la vie politique est davantage pratique - morale - que *technê*. Ici, la *technê* rend compte de l'usage des différents membres d'un corps dont l'adaptation ne vise que l'efficacité pratique. Troisièmement, le fondement de la vie politique relève de l'ordre naturel, au sens transcendental du terme, à la différence du corps dont l'articulation des membres est le résultat d'une naturalité physiologique primitive. Quatrièmement, enfin, le statut du savoir de la vie politique porte sur le cadre changeant et contingent des affaires humaines - la politique requiert la prudence (*phronésis*) selon Aristote -, à la différence du statut du savoir du corps qui, lui, se rapporte à un modèle scientifique de connaissance. Démocrite est le premier penseur à discourir positivement sur le corps. Sa philosophie matérialiste, inspiratrice d'Epicure et de Lucrèce, définit l'atome matériel comme origine de l'être et principe d'explication matériel de toute existence.

F. Dagognet (1992, p. 282), dans « *Des corps au corps lui-même* », explique que la métaphore du corps politique est devenue pertinente dès l'instant où le corps ne s'assimilait plus à de la simple matière inerte, comme c'est le cas de la substance étendue chez Descartes. C'est à partir de la compréhension du corps comme organisme vivant qu'il devient désormais légitime de commencer à parler de corps politique. Ce qui veut dire que c'est la réflexion sur l'animation de l'organisme vivant qui rend raison de ce qu'est un corps, d'abord, et un corps politique, ensuite. Le corps vivant devient ainsi un corps qui se saisie dans l'économie de toutes références à autre chose qui lui donne consistance et le pense comme objet, comme c'est le cas de l'âme, dans la perspective d'une ontologie, de la conscience, dans la perspective d'une philosophie du sujet, et de l'esprit, dans la perspective d'une philosophie de la connaissance. On parle désormais du corps vivant comme tel, celui qui se suffit à lui-même, se pense par lui-même et pour lui-même. Dans le *Léviathan* de Thomas

Hobbes, l'analogie du corps politique avec le corps vivant réside dans le fait que « L'organisation éclipse par son importance ce qu'elle organise et ce qui la compose » (F. Dagognet, 1992, p. 282). En effet, le corps politique n'est pas autre chose que l'excroissance du corps du monarque, c'est-à-dire le *Léviathan*, en lequel la puissance publique, le pouvoir s'incarne. Dans une monarchie absolue, le corps politique prend donc la forme d'une personnalisation, c'est le *Corps* du monarque qui, en dehors de sa tête qui lui est propre, tient le reste de ses membres des *corps* de ses sujets. Par cette construction du corps politique, le *Léviathan* pose le problème de l'idée de deux corps en un. Il y a d'un côté le *Corps* du roi. Sa tête symbolise la chefferie, le gouvernant ; et de l'autre, les corps des autres, ceux de ses sujets, qui sont ses membres et qu'il doit diriger, gouverner. Ceci implique que le corps vécu du monarque n'a de pouvoir que comme maîtrise des autres corps qui le constituent. Dans l'organisation monarchique du pouvoir, on parle ainsi de la théorie des deux corps : l'existence de la multitude qui devient grand corps par le statut de sujet assujetti et le *Corps* du monarque, qui en a la responsabilité.

Dans le modèle d'Etat-Nation, c'est l'Etat, pure création artificielle, qui donne vie et organise le corps politique. Il y parvient par le biais de la république se donnant dans la formule *Une et Indivis*. Elle consacre à tous le statut de citoyen dans une double acceptation : juridique et politique. La première, issue du contrat social de Jean-Jacques Rousseau, tient en la libre décision volontaire des individus au contrat juridique du vivre-ensemble. C'est le contrat qui fait tenir ensemble comme un Tout. La seconde, issue du roman national, tient en l'allégeance ou au rapport affirmatif de tous à l'histoire et à la culture du pays. Pour le citoyen naturalisé on parle ainsi d'assimilation ou d'intégration. C'est cette deuxième acceptation de la citoyenneté qui est problématique. En effet, elle met en lumière la question actuellement débattue en France de la légitimité de la partie à valoir pour le Tout et à l'instituer. Autrement dit, la légitimité d'un Etat à disoudre les appartenances multiples dont peut se revendiquer

certains de ces citoyens dans une histoire et une culture particulière. Cette conception du corps politique pose la question plus large de la légitimité de l'identification de la société plurielle à l'Etat, où du risque étatique d'en arriver à tout prix à une représentation du peuple-Un.

La métaphore du corps politique est-elle vraiment valide dans le domaine de la citoyenneté politique ou bien a-t-on affaire ici à une mystification idéologique ? Les revendications d'individus à des fidélités historico-culturelles multiples, à des attachements multiples, qui font d'eux des unités en soi, indépendantes, doivent-elles se dissoudre dans une unité historico-culturelle qui les dépassent ? Ne vaut-il pas mieux de penser la République, précisément la citoyenneté politique, sous une autre métaphore que le corps, plus respectueuse des particularités des individus qui composent l'Etat, de sorte que la société soit davantage pensée comme un ensemble ouvert aux revendications que comme harmonie, comme c'est le cas d'un organisme vivant ?

Dans la première partie nous commencerons par rendre compte de l'historicité du sens de la métaphore du corps politique. Nous insisterons particulièrement sur les rapports du corps et de l'esprit dans la métaphysique grecque antique. Ce qui permettra de mieux discuter de la pertinence du droit de parler de corps politique comme on parle de corps humain. Les limites de cette métaphore dans le modèle d'Etat-nation seront examinées dans la deuxième partie.

1. Du corps matériel et inerte au corps vivant ou animé

Dans le *Phédon*, Platon définit le corps comme « le tombeau de l'âme », ce qui sous-entend que le corps est pour l'homme un obstacle à l'épanouissement de sa rationalité. Le corps comme « tombeau de l'âme » veut pour ainsi dire, comme le fait Socrate dans l'*Alcibiade*, que nous distinguons

ce qui est nous et ce qui est à nous. Notre corps est à nous mais nous sommes notre âme et non notre corps¹.

Alors que la communauté politique ne se pense d'emblée que comme communauté animée d'intention, donc d'une volonté de nature spirituelle, qui tient ses institutions de l'ordre idéal du cosmos. Le corps, quant à lui, n'a aucun être au monde, c'est-à-dire aucun être vécu. Aussi, est-il impossible de le penser comme vie, comme c'est le cas de la vie de la communauté politique qui, elle, touche au concept de justice, de bien, de bonheur, etc. Le corps « comme tombeau de l'âme » marque finalement l'inscription de l'homme dans le temps, où il est soumis à la *physis*, entendons ce qui croît et décroît. Il vieillit, subit la maladie, la faim et la soif. Être un corps dans sa matérialité, c'est être pris dans un jeu de causes et d'effets qui affectent le corps. *A contrario*, la communauté politique est imaginée comme communauté qui survit aux hommes et au temps, impérissable. C'est à ce titre que Platon, dans *La République*, recherche une forme idéale de gouvernement qui serait l'incarnation du cosmos, lieu où résident les dieux qui ont un corps mais sans les limites du corps (ils ne mangent pas, ne boivent pas, etc.). Ainsi, de la même manière que réduire l'homme à son corps c'est le réduire à son aspect matériel, de la même manière réduire la communauté politique à un corps c'est en faire tout autant, c'est lui enlever avant tout son statut de pure Idée. Platon en fait la démonstration dans le *Sophiste* (245^e), où il oppose les amis des Idées et les amis de la terre quant à la définition de l'Être. Les amis de la terre sont définis ainsi :

Les uns tirent sur la terre tout ce qui tient au ciel et à l'invisible, enserrant littéralement rocs et chaînes dans leurs bras. Comme ils n'étreignent que des objets de cette sorte, ils soutiennent opiniâtrement que seul existe qui offre de la

¹ On retrouve également cette position chez Descartes, où l'esprit qui effectue le cogito en lui éprouve la présence de son être en dehors de son corps. Le sujet ne peut douter de son esprit alors qu'il peut douter de l'existence des corps. Il y a donc bien une distinction entre les substances (étendue et pensante).

résistance et se laisse toucher ; ils définissent le corps et l'existence comme identiques et si un philosophe d'une autre secte prétend qu'il existe des êtres sans corps, ils ont pour lui un souverain mépris.

Dans cette assertion, Platon vise en réalité la philosophie matérialiste de Démocrite, qui considère que l'existence se réduirait à tout objet de sensation, que la présence au monde tient essentiellement aux faits matériels que nos sens peuvent appréhender. Pour Platon, l'erreur de Démocrite, ami de la terre, c'est d'établir une identification entre matière, corps et être, et donc de faire de l'atome matériel l'origine de l'être et principe d'explication matériel de toute existence. A cette réduction ou identification platonicienne du corps à la matière inerte, Aristote y apportera une nuance de taille. Dans sa *Méta physique* (455), la matière est le substrat indifférencié de toute existence :

(...) (et j'appelle matière ce qui, n'étant pas un être déterminé en acte, est, en puissance seulement un être déterminé), en un autre sens, la forme ou configuration (ce qui, étant un être déterminé, n'est séparable que par une distinction logique), et en un troisième sens, le composé de la matière et de la forme.

Dans cette assertion, Aristote affirme que le corps a une réalité : c'est la substance individuelle. C'est sa capacité à passer de la puissance à l'acte, donc à se définir comme corps particulier. Autrement dit, il faut l'union de l'acte et de la puissance comme espèce de substance pour parvenir à une troisième qui est le composé de la matière et de la forme. Dans sa métaphysique (p. 585), il affirme que « La matière n'existe pas en acte, elle n'existe qu'en puissance ». On voit bien ici qu'Aristote situe le corps à un niveau de matière qui se laisse déjà penser par des catégories qui la spécifient. Une telle approche n'est pas sans incidence dans la compréhension du politique. Cette divergence métaphysique entre Platon et Aristote donne également à voir une divergence politique. Chez Platon, la communauté politique tire son fond baptismal de son réalisme essentialiste. Celui-ci affirme que la communauté politique existe indépendamment de l'expérience

que nous pouvons en faire. Il s'agit donc d'une communauté politique ontologique (*République*, Livres VI et VII). Dans le cas d'Aristote, la communauté politique se pense par son vécu. *Les Politiques* ou la description des formes de gouvernement en est l'illustration. Dans *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Léon Strauss (1992) pense que c'est la distinction entre les jugements de valeurs – supposément subjectif – et les jugements de réalité – par principe faits objectifs –, qui est à l'origine du désaccord entre Platon, promoteur de l'ontologie politique, et Aristote, promoteur du positivisme ou réalisme politique.

C'est donc dans le positivisme politique d'Aristote qu'il faut faire remonter génétiquement l'idée du corps qui n'est plus pure matérialité mais corps vivant, vécu. Pour F. Dagognet, (1992, p. 281) dans *Des corps au corps lui-même*, « Le nom de corps revêt un sens assez général : il convient à toute substance cohérente qui fédère des éléments et les absorbe ». La caractéristique du corps c'est qu'il a une unité. Mieux, il unit la matière. Il n'est donc pas, comme le pensait Descartes, une substance étendue. Le corps vivant tient d'abord ainsi à l'importance de son organisation. Ce qui veut dire que nous pouvons changer, remplacer des éléments d'un corps tout en le conservant, pourvu que l'élément remplacé ait des caractéristiques semblables à celui qu'il substitue. C'est cette métaphore organiciste qui se trouve politiquement présente dans *Les Politiques* d'Aristote, où il affirme que « l'homme est un animal politique ». Aristote s'attaque ici aux sophistes et aux cyniques. Pour les premiers cités, la communauté politique n'est qu'une garantie de survie individuelle. Quant au second, ils revendiquaient un individualisme extrême et un refus de toute exigence sociale. Or, pour Aristote, la main sans le corps vivant auquel elle appartient n'est une main que par homonymie. Un organe n'existe que par l'exercice de sa fonction, qui n'est possible que dans la totalité à laquelle il appartient. Il en est de même pour la cité et ses éléments : ces derniers n'acquièrent leur nature véritable qu'en elle, en la cité. L'affirmation « L'homme est un animal politique » veut aussi

dire que tout comme chaque organe d'un corps participe à la vie de ce corps, l'homme a besoin de vivre en communauté politique parce qu'il est un être faible dans la solitude. Il a donc besoin d'autrui à cause de son insuffisance. Pour cette raison il n'est pas humain en dehors de la cité. Car aucun homme ne peut se suffire à lui-même. Il n'est qu'une bête ou un dieu. Les Œuvres de l'historien romain Tite-Live, traduite sous la coordination de Nisard (1864, p. 55), rendent également compte de cette analogie du corps politique avec le corps vivant, particulièrement le Livre II-32, qui parle de *L'insurrection du mont Sacré* (494), où la plèbe, en colère contre le Sénat, s'était retiré sur l'Aventin et voulait fonder sa propre ville. Afin de trouver une solution à la sédition du peuple, le Consul Menenius Agrippa lui raconta la fable du ventre et des membres :

Dans le temps où l'harmonie ne régnait pas encore comme aujourd'hui dans le corps humain, mais où chaque membre avait son instinct et son langage à part, toutes les parties du corps s'indignèrent de ce que l'estomac obtenait tout par leurs soins, leurs travaux, leur ministère, tandis que, tranquille au milieu d'elles, il ne faisait que jouir des plaisirs qu'elles lui procuraient. Elles formèrent donc une conspiration : les mains refusèrent de porter la nourriture à la bouche, la bouche de la recevoir, les dents de la broyer. Tandis que, dans leur ressentiment, ils voulaient dompter le corps par la faim, les membres eux-mêmes et le corps tout entier tombèrent dans une extrême langueur. Ils virent alors que l'estomac ne restait point oisif, et que si on le nourrissait, il nourrissait à son tour, en renvoyant dans toutes les parties du corps ce sang qui fait notre vie et notre force, et en le distribuant également dans toutes les veines, après l'avoir élaboré par la digestion des aliments.

La comparaison de cette sédition intestine du corps avec la colère du peuple (les plébéiens) contre le sénat apaisa les esprits. La morale à retenir c'est que la solidarité de tous les organes - les bras, la bouche, le ventre - réside dans l'accomplissement de leur tâche, donc dans le fait que chaque organe suscité ne doit pas penser qu'un autre profite de lui. Un homme ne peut être composé de plusieurs corps dont l'un

aurait que des yeux, l'autre que des bras, l'autre que le ventre, sinon on parle de corps dépecé, donc de corps sans vie, de corps mort. Ce qui veut dire que toutes les parties du corps concourent en tout au bien-être de celui-ci dans son entier, et que l'unité se fait autour d'une fonction à remplir, d'une action à accomplir.

Est-il pertinent de penser un corps politique comme on pense un corps vivant et quelles déductions sont légitimes ? Que signifie penser la société politique comme un corps et quelles en sont les conséquences ? C'est ce que nous tenterons de comprendre à travers le modèle politique d'Etat-nation.

2. Limites de la métaphore « corps politique » dans l'Etat-nation

Dans le modèle d'Etat-nation, la métaphore du corps politique suppose que les sociétés ont une unité forte autour d'une volonté commune, que les individus s'effacent en tant que sujet autonome pour n'exister que comme membre indistinct de l'Etat par la citoyenneté. Alain Finkielkraut² regrette que la France qui incarne cette organisation politique ne la réalise pas. Il affirme l'échec de l'Etat français quant à la réalisation de la promesse d'établir l'identité politique contre la diversité, l'homogénéité contre l'hétérogénéité. Selon lui, la citoyenneté juridique, conférant mécaniquement le droit de vote, promeut le multiculturalisme. Or le projet républicain prône pour l'uniformité, c'est-à-dire pour une république *Une et Indivis*. Selon lui, l'Etat français n'incarne plus l'idée de corps politique parce que la France démocratique se vide de son roman national, en l'occurrence celui de l'histoire de la

² Lire la revue socialiste n°37 du 1er semestre 2010, *La France et ses régions*, notamment la partie « Polémique », où Alain Finkielkraut (*La Défaite de la pensée, Un cœur intelligent*, Stock, Paris, 2009) s'entretient avec Alain Bergounioux sur la question de savoir si « la France vit réellement une crise du sentiment national ». Lire également : Marc Bloch : *L'Etrange défaite*.

République. Il affirme que l'identité française est malheureuse à cause des demandes de reconnaissance d'identités particulières dans l'espace public par toutes sortes de mouvements politiques, sociaux, culturels et cultuels. Il pense que c'est précisément au non desdites demandes que des individus « nés ailleurs » refusent toutes perspectives d'assimilation. Pour lui, l'assimilation est de moins en moins évidente lorsque ces demandes sont de plus en plus affirmées. Selon cette logique, l'affectation à la nation des subjectivités en fait une donnée variée, divisée et hétérogène.

La postérité, surtout française, n'a voulu retenir de Renan qu'une seule partie de sa définition de la nation, qu'il donne dans *Qu'est-ce que la nation ?* de 1882, à savoir : son aspect volontariste et plébiscitaire, et ceci en vue de justifier le bon droit de la France à revendiquer l'appartenance de l'Alsace-Lorraine dont les populations sont culturellement allemandes, au sens où ils ont quelque chose de commun par la naissance.³ Mais la même postérité a oublié que les réquisits du Renan conservateur de *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1871) se trouve dans *Qu'est-ce que la nation ?* Dans *la Réforme intellectuelle et morale de la France*, il affirme (1967, p. 33) :

Mais la fausse politique de Rousseau l'emporta. On voulut faire une constitution *a priori*. On ne remarqua pas que l'Angleterre, le plus constitutionnel des pays, n'a jamais eu de constitution écrite, strictement libellée. On se laissa déborder par le peuple ; on applaudit puérilement au désordre de la prise de la Bastille, sans songer que ce désordre emporterait tout plus tard.

Cette assertion est à mettre en relation avec une autre assertion de *Qu'est-ce que la nation ?* où il dit (1992, p. 11)⁴ que la nation est : « la possession en commun d'un riche legs de souvenir (...) la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis ». C'est cette seule partie de la nation

³ Cf. L'abondante correspondance entre Ernest Renan, français, et David Friedrich Strauss, Allemand.

⁴ Il s'agit ici d'une réédition du texte de 1882 aux Presses Pocket.

qu'Alain Finkielkraut retient de Renan. Une nation où l'homogénéité s'impose devant l'hétérogénéité et où celle-ci apparaît comme simple somme d'histoires particulières devant nécessairement se dissoudre dans le roman national. C'est donc l'histoire nationale telle qu'elle peut s'entendre avec Bergson dans *Matière et mémoire* qui structure le corps politique. Il parle à cet effet de mémoire réitérative et mémoire commémorative. La première n'est que très rudimentaire et souvent inconsciente car liée aux *habitus*, telles qu'on peut l'entendre chez Bourdieu. La seconde est aussi qualifiée de *souvenir-image*. Elle est le fait pour un individu de faire sien et de partager ou de célébrer, en toute conscience, avec les autres, un événement dont il n'a pas été le témoin oculaire mais qui a laissé une trace publique.⁵ Or, pour Alain Finkielkraut, ce type de mémoire est absent en France. Pour lui, la France quitte les français pour la simple raison qu'ils vivent une époque de désaffiliation, qui est la conséquence d'un délitement de l'idée de nation comme communauté historico-culturelle constituée. Les Français, selon lui, ne souffrent plus du souci de la France. Comme solution à ce problème, il préconise que la France doit avoir un rapport affirmatif à sa propre histoire. Elle ne doit céder à aucune tentation de repentance consécutif au sentiment de honte qu'on certains français du passé colonial de la France. Or, c'est justement au nom de ce passé colonial que des groupes demandent la reconnaissance de leurs souffrances historiques et/ou des injustices dont pâtissent leurs membres aujourd'hui, à l'exemple de la lutte contre les discriminations et le racisme.

Pour lui, avoir un rapport affirmatif à l'histoire de France c'est être reconnaissant de la qualité d'être français, ce qui n'est possible que parce qu'on a la nostalgie de la France. Il dit que cette nostalgie est absente chez certains

⁵ Nous renvoyons, en ce qui concerne l'idée d'une mémoire collective, aux travaux classiques de Maurice Halbwachs, notamment à *La mémoire collective* et à l'ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire*. On consultera également avec profit le remarquable travail de Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

immigrés qui, quoique devenu français, mettent en cause le passé colonial de la France,⁶ par, entre autres, des incivilités. Par ces actes, ces français se positionnent en état de sécession culturelle. Plus grave, il parle de francophobie des immigrés. La nation se délite, pense-t-il, parce que ses membres se coupent de la transmission, parce que la France démocratique se vide de son roman national. Pour lui (2010, p. 68) :

La nécessité qui s'impose aujourd'hui n'est pas de se projeter en avant, mais de se projeter en arrière. Les individus des sociétés démocratiques se vident de leur histoire. Il s'agit de concevoir le passé, non comme une tradition dont il faudrait nous émanciper, mais comme une possibilité de sortir de la prison du présent. Nous avons besoin d'une politique digne de ce nom qui réhabiliterait la transmission.

Ce qui pose problème dans ce constat, c'est l'idée que l'assomption à la dimension historique du corps politique procède préalablement de ce que celui-ci soit exempt de toutes critiques, de tout droit d'inventaire, de toute suspicion, qu'il soit l'objet d'une exaltation inconditionnelle. Son idée du corps politique n'articule pas la possibilité de revendiquer entièrement son appartenance à une communauté historique restreinte avec la revendication toute aussi pleine d'être partie prenante dans des réseaux internationaux ou transnationaux. Ceci est d'autant plus vrai qu'il remet en cause la politique des « accommodements raisonnables », qui consiste, comme au Québec, à tolérer des valeurs autres qu'autochtones.

D'une certaine manière, les mots de Finkielkraut collent avec le chant des guerriers spartiates, qu'au demeurant Renan reprend dans *Qu'est-ce que la nation ?* (1992, p. 31),⁷ et qui dit ceci : « nous sommes ce que vous fûtes, nous serons ce que vous êtes ». La nation comme corps politique est et se désigne

⁶ Cf. L'ouvrage de Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006. Ce texte a sans doute constitué l'une des ressources du discours sarkozien sur l'identité nationale dans la campagne.

⁷ Il s'agit ici d'une réédition du texte de 1882 au Presses Pocket.

par la résistance de ce qui n'est pas elle, elle établit son moi par le non-moi. Le corps politique se traduit ici par une autre métaphore qui est « la nation personne ». Si la France est une personne, elle doit, au même titre qu'une personne, s'identifier et, surtout, se construire par rapport à son histoire. Ce qui sous-entend qu'elle est davantage le résultat d'un produit, de ce qu'en font les hommes, qu'une chose donnée d'avance par la nature. Or, c'est cette passion pour « la nation personne uniforme » qu'Amin Maalouf (1998, p. 43-44) dénonce dans *Les identités meurtrières* :

La conception que je dénonce, celle qui réduit l'identité à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelque fois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs ou en partisans des tueurs... À l'inverse, dès lors qu'on conçoit son identité comme étant faite d'appartenances multiples, certaines liées à une tradition religieuse et d'autres pas, dès lors que l'on voit en soi-même, en ses propres origines, en sa trajectoire, divers confluents, diverses contributions, divers métissages, diverses influences subtiles et contradictoires, un rapport différent se crée avec les autres, comme avec sa propre "tribu".

Amin Maalouf dénonce ici la transposition du projet *tyrannique* de la métaphysique antique dans la sphère politique, à savoir que la découverte de la vérité consiste à ramener à l'unité et à l'identité l'ensemble de la multiplicité, à la synthétisation de la multiplicité dans l'Un. Pour lui, cette conception métaphysique de la vérité est logocentrique et, par conséquent, source de division et d'exclusion. Elle sous-entend que la vérité, tout comme l'appartenance en un corps politique, est exclusive. Or, pour Mona Ozouf, le multiple doit pouvoir informer l'Un. Son texte, *Composition française*, (2009, p. 242-243) en fait la démonstration. En effet, s'inspirant de la signification du mot « *composition* », à savoir : « action de composer un tout en assemblant les parties », elle tente d'établir l'identité nationale française en articulant mémoire collective avec fidélités multiples. Mona Ozouf, comme Amin Malouf, insiste sur le nécessaire respect des fidélités multiples pour enracer l'identité nationale. Pour elle, les

fidélités multiples, à condition qu'elles ancrent mais n'enferment pas, sont la condition même pour que la dimension romantique de la nation ne prenne des allures d'une « assignation à résidence ». D'où l'idée que chacun peut revendiquer des attaches particulières sans que celles-ci rendent impossible le roman national. C'est de cette manière, dit-elle, que nous pouvons dessiner « l'identité » sans jamais céder à « l'identitaire » (2009, p. 259).

Conclusion

L'ambition de départ était de nous interroger sur les raisons pour lesquelles le corps vivant sert souvent de métaphore pour désigner les groupements politiques. Quel en est le sens et les limites ? Pour répondre à cette problématique, nous avons commencé par établir le traitement de la question du corps dans la métaphysique classique grecque, notamment chez Platon, qui analyse les rapports du corps et de l'esprit. Pour lui, le corps n'est pas de l'Idée, il n'a ni la stabilité, ni l'identité à soi, ni l'éternité qui caractérise l'Idée. Le corps n'est donc pas l'objet d'une pensée qui veut contempler l'Idée, celle-ci lui est même irréductible, d'où la nécessité de s'en détourner. De là, nous avons conclus avec Platon que le corps vivant ne peut servir de métaphore pour traduire la cité ou ce qu'il appelle la République idéale. Aristote, par contre, pense plus pacifiquement les rapports entre le corps et l'esprit. Pour lui, le corps n'est pas que de la matière, le corps vivant est avant tout un corps animé d'intention, d'une part, et l'esprit est esprit d'emblée incarné, d'autre part. L'être au monde de notre corps nous permet de nous comprendre comme un corps situé dans le monde, donc comme substance individuelle, ce qui est le résultat de l'union de la forme et de la matière. De là dérive sa conception organiciste et unitaire du corps qu'il fera correspondre métaphoriquement à la sphère politique, et que les philosophes contractualistes lui emprunteront, Hobbes, dans le *Léviathan*, Rousseau, dans *le Contrat social*.

Mais la métaphore du corps politique prise à la lettre est-elle vraiment pertinente ? C'était la question du deuxième moment de notre réflexion. D'un point de vue théorique, le fait de ramener le politique à la position d'une unité est contestable. En effet, le simple fait de voir dans les groupes sociaux des antagonismes en est l'illustration. Pour Karl Marx, la société n'est pas une unité mais un conflit de classes qui naît inévitablement du fait de l'organisation de la production. Et l'opposition des classes dans la société n'est pas un fait ponctuel, elle apparaît dès qu'il y a appropriation du travail. Fondre l'individu dans le tout social, ne le considérer plus que comme un membre, c'est nier sa liberté fondamentale, c'est-à-dire le fait qu'il a des droits en tant qu'homme et non seulement en tant que membre d'un Etat. Cette métaphore néglige aussi une différence fondamentale : le corps politique est artificiel, il dépend de la volonté et de l'art. Le corps naturel est donné, il est le signe de notre finitude, il ne dépend pas de notre volonté.

Comment finalement comprendre le corps politique par-delà les deux positions débattues dans notre seconde partie ? Cette tendance de la philosophie à croire que corps politique ou la nation doit être le lieu de la formation de la rationalité, comme le pense Mona Ozouf et Amin Maalouf, tend à marginaliser, sinon à diluer son autre dimension, qui est historico-culturelle. Les deux auteurs cités épousent la pensée de J. Habermas pour qui la vie politique n'est valide qu'à la seule condition qu'elle soit raisonnée et raisonnable, comprenons argumentée, justifiée et validée. Nous avons montré que le rationalisme contractualiste est ici posé sans réserve pour définir le corps politique. Mais peut-on accepter l'idée d'un corps politique qui seule veut valoir en excluant les particularités historico-culturelles, qu'elle considère comme sa part honteuse, parce que potentiellement source de conflits ?

Il est vrai que l'exigence d'une assumption inconditionnelle du citoyen à la dimension historique et culturelle de son pays est une thèse inquiétante. Deux raisons peuvent l'expliquer : d'abord, lorsqu'elle prétend évaluer à l'aune du raciné,

de l'autochtone, le niveau d'enracinement, ou d'assimilation de l'immigré ou du citoyen né ailleurs, que l'on suspecterait d'avoir une carte d'identité nationale (nationalité juridique) juste pour bénéficier des avantages que cela peut procurer. Ensuite, lorsque l'amnésie gagne le passé colonial de certains pays colonisateurs, qui considèrent la repentance comme une humiliation et, par conséquent, ne sont pas à l'écoute de l'attitude critique émise sur le substrat culturel national par des citoyens nés ou originaire de ces colonies. En raison de ces deux exemples, la véritable question est, faut-il avoir honte du substrat historique et culturel du corps politique où plutôt de la manière dont il fait l'objet de manœuvres et de manipulations politiques, notamment en France lorsqu'il s'agit de flatter l'électorat d'extrême droite contre l'immigration et l'islam ? Il n'est évidemment pas question de nier la part incoercible de la rationalité civique ni de valider des approches essentialistes et figées du lien historique et culturel du corps politique, qui conduisent à des dérives inquiétantes.

Il s'agit seulement de questionner la capacité du lien historique et culturelle du corps politique à résoudre le problème du vivre-ensemble, ou plus modestement à servir de condition de possibilité d'affermissement des finalités du lien civique, mieux du pacte civique, surtout lorsque celui-ci, comme c'est le cas actuellement, vit une crise, perceptible à travers la démocratie,⁸ qui a de plus en plus de mal à restaurer la confiance entre les gouvernants et les gouvernés, comme en témoigne, dans la plupart des pays démocratiques,

⁸ Cf. Pierre Rosanvallon, *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Grasset, Seuil, 2006. Plus largement, le lecteur peut lire S. Paugan, *La Disqualification sociale : Essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, 2009, où il est établi que l'incapacité de la démocratie à réduire les inégalités économiques et sociales participe substantiellement à la fracture du lien social. 12. G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, Jacques Rancière, K. Ross, S. Zizek, *La Démocratie dans quel état ?* La Fabrique, 2009.

l'abstention, le vote sanction lors des élections.⁹ Il s'agit donc d'assumer la dimension historique et culturelle du corps politique dans le modèle d'Etat-Nation, et ce afin de l'articuler avec la dimension (rationnelle) civique. La tâche actuelle est pour ainsi dire la recherche d'un corps politique culturellement et historiquement constitué qui peut être tenue pour compatible avec l'expression civique, voire la féconder. Pour notre part, nous pensons que la dimension culturelle historiquement constituée du corps politique est la meilleure assise de l'expression civique en même temps qu'elle est un garde-fou contre une expression pervertie du civisme. Le corps politique peut-être, en dehors de toute manipulation, compatible avec les usages de l'histoire dans l'espace public ?

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 1990, *Les Politiques*, I, 2 - Trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, *Méta physique*, Trad. Pierre-Marie Morel, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques.
- DAGOGNET François, 1992, « Des corps au corps lui-même », in *Le Corps*, dirigé par J.C. Goddard et M. Labrune, Paris, Vrin.
- FINKIELKRAUT Alain, 2009, *Un cœur intelligent*, Paris, Stock.
- FINKIELKRAUT Alain, 2010, « La France doit avoir un rapport affirmatif à sa propre histoire » *La France et ses régions*, La Revue socialiste, N°37, p. 67-71.

⁹ Lire également Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?* Lignes, 2007, qui pense que l'élection n'a aucune valeur « démocratique » substantielle ; elle n'est qu'un leurre mis en avant par les classes dominantes pour s'arroger le pouvoir et discréderiser les contestations issues des mouvements sociaux. Lire également J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005, qui pense que le système représentatif rend compte d'une conception restrictive, institutionnelle, de la vie démocratique. Tout l'enjeu est donc de préserver l'intensité de la vie démocratique qui prend forme dans les luttes sociales (boycott, désobéissance civile) et non dans les parlements.

- FLOBERT, 1995, *Tite-Live, Histoire romaine. Livres I à V.* Traduction nouvelle, Paris. Garnier-Flammarion.
- FLOBERT, 1995, *Tite-Live. Histoire romaine. Livres I à V.* Traduction nouvelle, Paris, Garnier- Flammarion.
- LEFEUVRE Daniel, 2006, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion.
- LEFEUVRE Daniel, 2006, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion.
- MAALOUF Amin, 1998, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- NISARD M., 1864, *(Œuvres de Tite-Live (Histoire romaine)*, trad. sous la direction de M. Nisard, Tome I, Paris.
- OZOUF Mona, 2009, *Composition française, retour sur une enfance bretonne*, Paris, Gallimard.
- PLATON, *Sophiste*, [ou De l'Être ; genre logique] Traduction, notices et notes par Émile Chambry La Bibliothèque électronique du Québec Collection Philosophie Volume 5.
- RANCIERE Jacques, 2005, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique.
- RENAN Ernest, 1871, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, Par Jean-François Revel, Paris, Le Monde en 10-18, Union Générale d'Éditions, 1967.
- RENAN Ernest, 1882, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Presses Pocket, 1992, Reed.
- RICŒUR Paul, 2000, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- ROSANVALLON Pierre, 2006, *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil.
- STRAUSS Leo, 1992, « Qu'est-ce que la philosophie politique ? », *Léviathan*, Paris, PUF.

La démocratie comme politique en corps

Moussa HAMIDOU TALIBI
Université Abdou Moumouni de Niamey

Résumé : Le défi majeur de la pensée politique moderne a consisté à concevoir la démocratie comme la direction du peuple en corps qui détermine la tête, c'est-à-dire le pouvoir exécutif. De bonne foi, certains, comme Rousseau, estiment que le corps ne peut déterminer directement la tête. C'est pourquoi, ils conçoivent plutôt un corps de représentation, à la place de la démocratie directe du peuple lui-même. D'autres, tel que Montesquieu, trouvent qu'il est plus judicieux de subdiviser et d'équilibrer le pouvoir dans les démembrements du corps politique, pour une meilleure articulation et synergie des forces vives de la société. Pourtant, aujourd'hui, avec les ressorts de l'action communicationnelle que met en évidence Habermas, il est possible de faire en sorte que la gouvernance soit comprise comme un organisme qui fluidifie la circulation entre le corps et la tête par la médiatisation d'une société civile informée par l'usage public de la raison au sein d'un espace public laïcisé. Par cet exercice, la société en corps non seulement neutralisera le pouvoir élitiste et aristocratique mais aussi s'émancipera de la domination politique ouverte ou anonyme.

Mots-clés : démocratie, corps, communication, représentation, institution, société civile.

Abstract: The main challenge of modern political thought consisted in framing democracy as leadership in which the people as a body determines the head, i.e. the executive. In good faith, many thinkers such as Rousseau, argued that the body cannot directly determine the head. That is why they suggest a body of representation instead of a direct democracy on the part of the people. For a smooth articulation and an effective synergy among the components of the society, others such as Montesquieu, suggest a separation and balance of power among the

parts that constitute the political body. Today, building on Habermas' communicative action, one could conceive of governance as the body segment that smoothens the articulation between the head and the rest of the body, through the mediation of a civil society which is itself a product of the public use of reason in a secularized public space. With such a practice, society as a body will neutralize the aristocratic and elitist power, but will also emancipate itself from both open and covert political domination.

Keywords: Democracy, body, communication, representation, institution, society civil.

Introduction

Le défi majeur de la pensée politique moderne a consisté à concevoir la démocratie comme la direction du peuple en corps qui détermine la tête, c'est-à-dire le pouvoir politique (J. Locke, 1984). Il s'agit d'un défi permanent qui mérite d'être relevé, car s'il est vrai que le pouvoir du peuple par et pour le peuple est la meilleure forme de gestion, sa mise en œuvre se confronte à un certain nombre de difficultés. En effet, comment le corps - qui est le réceptacle des besoins, des sentiments, des désirs contradictoires, des humeurs et des passions - pourrait-il commander la tête - incarnation de la raison - censée le gouverner ? L'on se situe, avec ce parallélisme *demos*-passion et *cratos*-raison, au cœur de la problématique de la gouvernance démocratique qui doit pouvoir assurer le fonctionnement harmonieux entre les attentes légitimes du corps et les exigences de la tête. Comment faire en sorte que la démocratie soit cette politique en corps qui civilise, cristallise et canalise les passions et les intérêts égoïstes afin de les transformer en volonté générale ? Sinon, comment surmonter les clivages du corps politique pour éviter les tensions sociales et conflits politiques qui sont les pathologies susceptibles de gangrener la gouvernance démocratique ? Finalement, est-il possible seulement que tout le corps social puisse prendre part à cette gestion politique ? L'objectif ici serait de comprendre en définitive la démocratie comme la vie politique trépidante d'un peuple qui se présente comme

un sujet gros format qui essaye de sauvegarder permanentement sa souveraineté et son autonomie. Pour atteindre cet objectif, cette communication, dans son approche, empruntera la dialectique hégélienne pour expliquer le fonctionnement de cet organisme qu'est la société moderne ; elle procédera ensuite à une évaluation critique des mécanismes de fonctionnement de la démocratie tels qu'érigés par les penseurs modernes ; puis enfin, elle montrera comment la démocratie pourrait fonctionner comme un organisme harmonieux. De ce fait, cette communication aura trois détentes : d'abord (I) concevoir la société moderne comme le rapport à soi d'un corps politique, c'est-à-dire comme un organisme, puis (II) souligner les limites de son fonctionnement, comme démocratie, à travers notamment des médiations telles que la représentation, la subdivision et l'équilibre et, enfin, (III) élaborer les conditions dans lesquelles elle pourrait apparaître comme la domestication populaire du pouvoir étatique.

1. La société moderne, cet organisme complexe

La société moderne peut être présentée comme celle au sein de laquelle tous les citoyens ont les mêmes droits et devoirs et ont un égal accès à ces droits du fait simplement qu'ils soient des êtres humains (F.P. Benoît, 1980). C'est le résultat de la philosophie des Lumières qui a autant neutralisé les légitimations féodales et monarchiques qu'elle a fondé en raison les droits humains et la démocratie comme la meilleure forme de gestion humaine adéquate à la nature humaine : la liberté (J. Habermas, 1978).

Sous l'angle de la vision moderne de la société qui remonte à Hegel, il est possible d'envisager le peuple (*démos*) comme un corps politique clivé dans trois dimensions concentriques : la famille, la société civile et l'État (G.W.F. Hegel, 1940). Pour schématiser, la famille se décline en une multitude de familles constituant les différentes cellules informant le corps de la société civile ; celle-ci trouvant, à son tour, son dépassement dans et par l'État qui correspondrait

à la tête. Famille, société civile et État sont ainsi impliqués dans une dialectique qui fait de la société moderne un organisme avec des lois, des règles, des institutions socio-politiques et économiques, des procédures, des mécanismes complexes et rationnels. Chacune de ces dimensions a un fonctionnement interne, mais entre dans un rapport d'interdépendance avec les autres dimensions. Ce qui confère à l'ensemble les caractéristiques d'un organisme vivant et en mutation permanente.

La famille, comme première cellule de la société, est déterminée par trois facteurs que sont le mariage, la possession et l'éducation. En effet, la bonne santé de la cellule familiale se mesure à l'aune de la sainteté du mariage, de la possession de biens et de l'éducation des enfants. Cela signifie qu'il faut une autorité, des normes, des richesses, des valeurs d'édification de la personne humaine pour le bien être de chaque membre de la famille. Il faut autant l'institution d'un pouvoir parental pour assurer une éducation soucieuse du bien-être de l'enfant qu'une économie domestique pour donner une identité, une personnalité à la famille. La dysharmonie familiale pourrait découler du manque de l'une et/ou de l'ensemble de ces choses. Cela revient à dire que la mésentente, la pauvreté et/ou le manque d'éducation sont des facteurs de déstabilisation des familles et de leur dislocation. Tout dépend de la viabilité de la société civile dans laquelle évoluent les familles.

En effet, dans leurs rapports externes, les familles qui sont sous l'empire des besoins dans le cadre de leur existence, entrent dans des relations d'échange de toute sorte les unes avec les autres. Dans le contexte de l'État moderne, la société civile devient le dépassement dialectique des familles. Hegel parle de la société civile comme d'un système des besoins, de la dépendance réciproque, du calcul téléologique... En son sein, les rapports ne sont plus matrimoniaux mais économiques et régis par les échanges, le commerce et la production industrielle et capitaliste. Étant donné que les échanges sont caractérisés par la subjectivité, l'individualisme, la recherche de l'intérêt personnel, il y a nécessité de contrats

écrits pour formaliser les rapports et prévenir les conflits. La société civile verra la formation des corporations professionnelles, confessionnelles et volontaristes, qui deviendront pour les personnes regroupées en leur sein des secondes familles. Mais ici, il ne s'agit plus de liens de parenté ou de filiation, mais de rapports contractuels fondés sur des intérêts. La famille et la corporation sont les deux piliers de la société civile : la corporation devient pour l'individu une seconde famille qui permet à la famille originelle de se préserver et de prospérer. L'administration et ses démembrements tels que la justice, la police, la gendarmerie... ont pour rôle de garantir la jouissance des droits humains à tous les membres de la société civile.

L'État se présente comme le dépassement de la famille et de la société civile. En effet, si chaque famille ne vit que pour son maintien et que les corporations ne sont mues que par des intérêts spécifiques à leurs corps, l'État, lui, est au service de la collectivité. Son but est la satisfaction de l'intérêt général et, de ce fait, subsume les particularités. Son fonctionnement harmonieux et ses actions doivent permettre à chaque famille, à chaque citoyen au sein de la société civile de vivre avec ses potentialités d'être, comme un être de besoin et de liberté. Les animateurs de l'État ne sont pas à leur propre service comme dans les différentes sphères de la société civile : ils sont au service de la collectivité. Au-delà de l'administration qui régit les services publics, l'État est l'instance de commandement, de la gestion de la cité, en un mot de la gouvernance politique (M. Weber, 1959). Il est la puissance publique, le pouvoir vis-à-vis des familles et de la société civile. Mais une puissance extérieure soucieuse du bien-être de chaque citoyen.

Les pouvoirs de l'État sont au moins au nombre de trois ordres : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Le rôle du premier est l'établissement des lois qui doivent régir le fonctionnement du corps social dans ses différents organes ou segments ; celui du second est de mettre en œuvre ces lois dans l'intérêt de tous les citoyens et celui

du troisième est de veiller au respect des lois, à la conformité de l'exécution des actions publiques par rapport à ces lois.

Ainsi, la société fonctionne comme un organisme au sein duquel chaque organe accomplit ses fonctions en synergie avec les autres pour que l'ensemble du corps soit viable. La famille doit s'épanouir en jouant son rôle d'éducation des jeunes ; la société civile doit être le domaine de la production et des échanges devant permettre l'épanouissement de chacun en fonction de ses intérêts et de ses objectifs personnels et l'État doit pouvoir garantir à chacun la jouissance de tous les droits dans le cadre de politiques publiques soucieuses de la justice sociale.

2. La démocratie comme corps représenté, subdivisé et équilibré

L'idéal démocratique serait que la gouvernance soit conforme à la volonté du peuple clivé au sein de la société civile, que les citoyens soient en même temps législateurs et destinataires des lois de la cité (E. Kant, 1947). Les philosophies des Lumières (E. Cassirer, 1970), en reconstruisant la démocratie antique et le christianisme sur la base du droit naturel, fondement des droits humains, ont conçu la démocratie comme participation de tous à la gestion de la cité. En disqualifiant les légitimations traditionnelles et féodales, n'enlevant aux principes de liberté et d'égalité de leur enveloppe religieuse, elles ont aménagé les possibilités d'une gestion démocratique de la société (Spinoza, 1965). Désormais, les décisions ne sont plus laissées au bon vouloir de la tête : comme l'a dit Rousseau, chacun doit être à l'origine de la loi à laquelle il doit obéir (J.-J. Rousseau, 1992). Le contrat social stipule que la souveraineté n'est plus celle du prince, mais du peuple qui, en corps, décide de comment les affaires doivent être conduites par l'État, qui apparaît comme un instrument devant se rapporter à la volonté générale.

Mais, il n'est pas possible que les familles, les composantes de la société civile gèrent les affaires de l'État

directement. Cet idéal est difficile à atteindre. Même dans le contexte de la démocratie directe athénienne de l'antique grecque, des corps entiers de la société ont été écartés de la gestion politique : les femmes, les enfants, les esclaves et les étrangers n'avaient pas droit à la citoyenneté (J. Habermas, 1985). Cela apparaissait plutôt comme une sorte d'aristocratie, car seuls les chefs domestiques avaient le droit de prendre part à la gestion de la cité.

S'il n'a pas été possible, dans le cadre des petits États de l'antiquité grecque de faire participer tout le monde à la gestion politique, comment cela serait-il possible avec les sociétés complexes ? De bonne foi, certains penseurs de la modernité, comme Rousseau, estiment que le corps ne peut déterminer directement la tête. C'est pourquoi, ils conçoivent plutôt un corps de représentation, à la place de la démocratie directe du peuple lui-même. D'où il est permis de parler de démocratie représentative. Par le biais des élections, afin d'adopter la constitution qui doit régir la vie en commun et d'élire les responsables à la tête de l'État et dans ses différents segments, le peuple a la possibilité de faire entendre sa voix et d'exprimer sa volonté. Avec la représentation, tout le corps social ne pouvant prendre part à la gestion, le peuple délègue ses pouvoirs à des élus chargés de réaliser sa volonté et ses attentes légitimes. Mais la simple délégation de pouvoir ne suffit pas, car l'arbitraire, les honneurs et les avantages liés au pouvoir étatique peuvent faire en sorte que les élus se détournent du peuple pour leurs propres intérêts. Il faut ériger des garde-fous pour limiter l'abus du pouvoir.

C'est pourquoi, d'autres penseurs, comme Montesquieu, trouvent qu'il est plus judicieux de subdiviser et d'équilibrer le pouvoir dans les démembrements du corps politique, pour une meilleure articulation et synergie des forces vives de la société (Montesquieu, 1979). Autrement dit, il faut créer des mécanismes, des dispositions par lesquels le pouvoir arrêtera le pouvoir, à travers la séparation et l'équilibre des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. Comme mentionné plus haut, ces trois pouvoirs ont des missions spécifiques : le législatif doit voter des lois conformes à la volonté

générale, l'exécutif doit être adéquat au programme pour lequel il est élu et le pouvoir judiciaire doit rendre la justice au nom du peuple.

L'architecture démocratique, telle que présentée, renvoie à ce qu'on peut appeler une démocratie institutionnelle. Ce type de démocratie est fondé sur la légitimité des élections et la viabilité d'institutions républicaines. Une fois les élections générales terminées, les gouvernants sont renvoyés à l'exercice de leurs fonctions sans être forcément habités par le souci de rendre compte quotidiennement de la gestion. On considère généralement qu'une telle démocratie est fonctionnelle lorsque le peuple a exprimé normalement ses suffrages, lorsque les trois pouvoirs fonctionnent harmonieusement et lorsque surtout les citoyens restent avec la possibilité de sanctionner les gouvernants après un mandat démocratique. Tant que la séparation et l'équilibre des pouvoirs sont bien conçus et perçus par tout le monde avec une volonté politique de bien gérer les affaires publiques, on peut supposer raisonnablement que la démocratie institutionnelle est la meilleure forme de gouvernement.

Mais avec la démocratie représentative ou institutionnelle, l'on est en présence d'un corps à trois têtes : pouvoir exécutif, pouvoir législatif et pouvoir judiciaire. Il peut y avoir confusion, collision et conspiration des trois têtes contre le corps. Sans être exhaustif, on peut évoquer ici le genre de problèmes pouvant entraîner la maladie du corps politique. Par exemple, il arrive que les suffrages du peuple soient trafiqués de façon à lui faire dire ce qu'il n'avait pas exprimé. En un mot, sa volonté peut être détournée. Par ailleurs, même entre deux élections libres, honnêtes et transparentes, il peut se passer des choses qui pourraient échapper au pouvoir du peuple (A. Mary, 2010). Lorsque le pouvoir exécutif décide de se mettre à son propre service au lieu de servir le peuple, il peut user de subterfuges multiples comme les triturations de la loi fondamentale, la caporalisation des autres institutions de la république, l'instrumentalisation de l'appartenance familiale, clanique, régionale... En outre les pouvoirs peuvent céder aux impératifs systémiques de

maintien de leurs avantages, ils peuvent fonctionner pour des intérêts privés en oubliant l'intérêt général. Ils peuvent dans ces conditions conspirer contre le peuple de diverses manières en faisant usage de leurs prérogatives constitutionnelles : par exemple, lorsque les élus modifient les lois de la république à leur avantage, en s'octroyant des avantages farineux. Sans compter que les trois pouvoirs peuvent entrer en conflit de compétence en entraînant des crises institutionnelles insurmontables.

Mais le comble pour la démocratie serait que la justice, au lieu d'être rendue pour le peuple, se mette au service d'intérêts privés. Cela entraîne l'impunité, la corruption de la société et la dégénérescence des valeurs sociales. Le droit est le garant de l'ordre républicain et démocratique. Il ne doit pas être l'objet d'instrumentalisation pour des intérêts étrangers à la volonté générale du peuple. La démocratie représentative ou institutionnelle est une avancée importante, mais elle apparaît comme un corps sans vitalité. Elle ne permet pas au peuple d'influencer positivement la gestion politique ou d'être au clair en permanence sur la façon dont les gouvernants conduisent les affaires de l'État.

3. La vie démocratique comme un organisme harmonieux ou sujet gros format

Avec les ressorts de la rationalité communicationnelle que met en évidence Habermas (1978, 1985, 1986, 1987), il est possible de faire en sorte que le fonctionnement démocratique soit compris comme un organisme qui fluidifie la circulation entre le corps et la tête par la médiatisation d'une société civile informée par l'usage public de la raison au sein d'un espace public laïcisé. Par cet exercice, la société en corps non seulement neutralisera le pouvoir élitiste mais aussi s'émancipera de la domination politique ouverte ou anonyme.

Avec la rationalité communicationnelle, il est possible de passer de la démocratie représentative à la démocratie

discursive ou délibérative. Du point de vue de la démocratie comme politique en corps, c'est comme passer de l'anatomie à la physiologie : la démocratie institutionnelle, comme l'anatomie, permet de démembrer et de séparer les différentes parties du corps politique ; la démocratie discursive, la physiologie, permet, quant à elle, de voir son fonctionnement harmonieux. Pour cela, il faut passer de la représentation, de la séparation et de l'équilibre des trois pouvoirs à l'instauration d'une politique de délibération au sein de toutes les sphères de la société civile, comme pendant des débats institutionnels cloisonnés. Il s'agit de cesser de mettre le peuple à l'égard des lois et décisions politiques qui engagent son destin, pour le transformer en acteur permanent du jeu politique, au-delà des délégations de pouvoirs qu'il effectue à l'issue des élections générales.

Dans cette visée, au plan théorique, il faut mettre en avant des concepts tels que la raison communicationnelle, l'intersubjectivité, l'usage public de la raison, la publicité critique, l'impératif catégorique de Kant, la volonté générale de Rousseau. Au plan pratique, il faut mettre en avant des dimensions sociales telles que la société civile, l'espace public, le débat public, la presse, qui sont autant de médiations devant permettre l'établissement d'un lien permanent entre le corps social et son instrument de gestion qu'est l'État. Ce faisant, il s'agit de poursuivre toujours le processus de réalisation intégrale de la démocratie qui voudrait que l'ensemble du peuple puisse être en même temps législateur et destinataire de droit (A. Renaud, 1989).

Sans entrée dans le détail de la Théorie de l'agir communicationnel, on peut retenir au plan moral et au plan politique deux résultats pertinents que sont la reconstruction de l'impératif catégorique de Kant et de la volonté générale de Rousseau. En effet, au niveau de l'établissement des règles morales et politiques, les principes d'intersubjectivité et de communication doivent prendre le pas sur l'unilatéralisme qui est une forme d'instrumentalisation de la volonté populaire. Dans le cadre de la morale, l'impératif catégorique est pris comme principe-passerelle. Le sujet moral ne peut plus

présenter ses règles morales comme universelles tant que leur validité n'a pas été attestée par une discussion publique. Cette procédure pour la validité des maximes doit préserver la morale des extrémismes et des dogmatismes. Sur le plan politique, la procédure de la délibération publique doit être érigée en règle de gouvernance par rapport à l'élaboration des lois de la cité. En effet, pour des décisions, des lois qui engagent tous les citoyens, le débat public sans « contrainte extérieure » doit être la règle de gouvernance. Face à l'instrumentalisme des gouvernants, empreint d'arbitraire et de subjectivité, il faut la pertinence d'un débat public. C'est de cette façon que l'on pourrait espérer la réalisation de la volonté générale que Rousseau a appelé de ses vœux.

Que cela soit d'un point de vue moral ou d'un point de vue politique, la société dans son ensemble doit être considérée comme un sujet gros format qui discutera avec lui-même (J. Habermas, 1986). Car, s'il est possible au sujet individuel de parvenir à la loi, par un débat intérieur, la société, elle, ne pourra établir des lois rationnelles, démocratiques qu'en passant par un débat public au sein duquel chaque citoyen pourra se convaincre de la légitimité de telle ou telle décision, de la validité de telle ou telle disposition de la république. Il ne s'agit plus de compter sur la vertu, mais sur la garantie d'une publicité critique des règles et lois sociales. C'est par le biais de la discussion ou de la délibération publique que qu'on peut éviter le dogmatisme et l'intégrisme dans l'établissement des règles morales et décisions politiques. Ces deux acquis des Lumières philosophiques, la loi morale (l'impératif catégorique) et le principe démocratique (la volonté générale) sont exemplaires de ce qu'il est possible de faire en morale et en politique.

De manière générale, le passage de la démocratie représentative à la démocratie discursive, qui permettra de concevoir la gouvernance comme un organisme, tient à la fluidité des liens entre deux dimensions : la société civile et l'État. Il faut reconnaître que sans institutions et règles démocratiques de gestion, l'État serait conduit à pratiquer au minimum deux types de gestion pseudo démocratique porteurs

de conflit social : l'« unilatéralisme » et l'« interventionnisme ». Le premier amène les pouvoirs, aux prises avec la complexité des problèmes socio-économiques, à dégager, sans concertation populaire, des priorités et des urgences budgétaires ; le second correspond aux immiscions des gouvernants dans la production, soit pour donner le monopole à une catégorie d'opérateurs économiques, soit pour se constituer en concurrent par rapport aux opérateurs privés, dans une compétition parfois déloyale. Comment concilier, d'une part, la gouvernance qui exige la prise de décisions et l'application de mesures rigoureuses, et, d'autre part, les attentes de la société ? La bonne gouvernance suppose l'élaboration et l'application de politiques économiques et socioculturelles dans une transparence, une adhésion des citoyens et une obligation de rendre compte au peuple.

Ainsi, pour la réalisation de la démocratie véritable, il reste toujours la possibilité de la domestication du jeu politique par une société civile capable d'une publicité critique, d'actions citoyennes et d'une intégration républicaine conséquente. Même lorsque la démocratie semble être prise au piège des politiciens, les citoyens restent avec les possibilités réelles de changer leurs conditions de vie : il s'agit des hommes, hors des circuits des institutions, qui constituent la société civile. Celle-ci est constituée par les ordres sociaux que sont les regroupements professionnels, confessionnels... qui n'intègrent pas les rouages de l'État et ses démembrements et qui sont la source de toute légitime politique et le moteur principal du changement qualitatif de la vie démocratique.

Conclusion

La démocratie vivante, en dernière instance, est celle qui, au-delà des consultations périodiques, permet au peuple de maintenir un lien permanent avec la gouvernance, par l'action communicationnelle, l'intersubjectivité langagière. L'exécutif et le parlement ne peuvent cristalliser à eux seuls

les aspirations populaires. Car chacun d'eux se laisse souvent déterminer par son propre fonctionnement, obéit à un impératif systématique, aux intérêts liés à son fonctionnement. La société civile demeure l'organe qui contrôlera les programmes et les promesses électoralistes. La démocratie ne doit pas être considérée seulement comme ce qu'on fixe dans les institutions étatiques, par le biais d'un suffrage, et qu'on abandonne entre les mains de politiciens, mais la veille quotidienne de la société civile pour parvenir toujours à la réalisation de la volonté générale. Il est nécessaire de ritualiser les débats publics des valeurs, des lois, des décisions qui sont celles de la société. C'est comme cela que la société, comme un corps qui se déploie harmonieusement, peut se rapporter à elle-même à chaque fois ; c'est également de cette façon qu'elle se donnera les moyens de neutraliser la domination. La société civile et l'État, sont les deux termes d'une dialectique qui permet à la démocratie de se réaliser comme volonté générale. La société civile doit pouvoir jouer un rôle de contre-pouvoir dans un espace public qu'elle doit préserver comme espace de libertés individuelle et collectives. C'est à elle que revient la tâche de veille permanente.

Références bibliographiques

- BENOÎT François-Paul, 1980, *Les idéologies politiques et modernes, le temps de Hegel*, Paris, PUF.
- CASSIRER Ernst, 1970, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard.
- HABERMAS J., 1978, *Raison et légitimité*, Trad. Jean Lacoste. Paris, Payot.
- HABERMAS J., 1985, *Après MARX*, Trad. partielle de J. R. Ladimiral et M. B. de Launay, Paris, Fayard.
- HABERMAS J., 1986, *Morale et communication*. Trad. et int. de Ch. Bouchindhomme. Paris, Cerf.
- HABERMAS J., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean Louis Schlegel, Paris, Fayard.
- HEGEL G.W.F., 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.

- KANT E., 1947. *La philosophie de l'histoire*, trad. par Stéphane Pio-betta, Paris, Denoël.
- LOCKE J., 1984. *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion.
- MARY, A. 2010. « L'identité dédialectisée », *Trickster*, n° 9. Pa-doue.
- MONTESQUIEU 1979. *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion.
- RENAUD A., 1989, *L'ère de l'individu*. Paris, Gallimard.
- ROUSSEAU J.-J., 1992, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.
- SPINOZA B., 1965, *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion.
- WEBER M., 1959, *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

Achever d'imprimer à Lomé
Imprimerie PYRAMIDE Plus
Dépôt légal : N° 69/MATDCL/Août 2019

Instructions aux auteurs

Nunya est une revue annuelle, à comité international de lecture, qui publie des numéros thématiques et des numéros varia, dans le champ exclusif de l'épistémologie et des recherches sur le patrimoine scientifique, technique et artistique.

Les projets d'appel à contribution pour les numéros thématiques, à publier sous la direction des chercheurs qui les proposent, et les projets d'articles sont soumis à la Rédaction, à l'adresse : laboratoire.hiphist@yahoo.fr

Un projet d'article, à soumettre à la revue *Nunya*, doit comporter une problématique originale, novatrice et spécifiée. Il doit être un texte de 4500 à 7000 mots, rédigé en français ou en anglais, avec une police lisible (taille 12). La signature du texte comprend : Prénom(s) et NOM de l'auteur ou des auteurs, Institution d'attaché, courriel.

Les références de citation (Nom de l'auteur, année de parution, numéro de page) sont intégrées au texte. Exemple :

Diagne (1998, p. 66) pense que... Cette position est celle de Monod (1970).

Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Exemples :

DIAGNE, Souleymane Bachir (1998). « Esprit scientifique, société ouverte et ijtihâd ». *Ethiopiques. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 60, p. 65-68.

GATTERRE, Francis. (Déc. 2009). « Regard anthropologique sur les savoirs locaux. Valorisation ou dévalorisation des savoirs autochtones ?). Communication présentée au colloque international sur *Science, technologie et Nepad*. Lomé. Inédit.

KOUVON, Komi. (2008). *Ethique et communication interpersonnelle*. Thèse de doctorat en philosophie. Université de Lomé.

LATOUR, Bruno et WOOLGAR, Steeve. (1988). *La vie du laboratoire. La production des faits scientifiques*. Trad. Biezunski. Paris : La Découverte.

MONOD, Jacques. (1970). *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil.

Les notes explicatives et les sources sont indiquées en bas de page. Elles sont numérotées en série continue.

NB : Tout projet d'article est soumis à un processus d'évaluation en double aveugle pouvant donner lieu à une acceptation ou à un refus de publication dans la revue *Nunya*.

Sommaire

Présentation	5
Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI Corps et initiative : réflexions pour une pragmatique du corps	7
Yaovi AKAKPO La puissance du sexe féminin, l'arrière-plan métasocial des droits et liberté du corps dans les schèmes <i>fa et so</i> du golfe du Bénin	17
Steeve Elvis ELLA Les métamorphoses du corps et le pouvoir de la reconnaissance dans le Mvett	51
Roger MBOUMBA MBINA Le corps de l'empereur dans les cités de l'Afrique romaine sous le Haut-Empire : témoignages épigraphiques	75
Krishna Amen NDOUNIA De la complexité des rapports entre le corps et l'âme dans la destinée de l'homme. Dialogue entre le mythique et le rationnel dans un culte initiatique	91
Pamphile BIYOGHÉ L'imaginaire du politique et le jeu des apparences : autour de l'approche machiavélienne de la gestion du pouvoir	129
Christ-Olivier MPAGA Corps « vivant » et « corps politique »	151
Moussa TALIBI La démocratie comme politique en corps	171