

REPENSER L'ÉPISTÉMOLOGIE DES SCIENCES EN AFRIQUE : LES CULTURES AFRICAINES COMME STRATÉGIE DE MIEUX-ÊTRE

QUEDRAOGO, Mahamadou Lamine¹

RÉSUMÉ : Les politiques et plans de développement au Burkina Faso ont toujours fait place belle à l'économie. Ce choix se justifierait par le fait que la plupart des difficultés que connaît le pays sont d'ordre économique. Dès lors, la culture et avec elle les sciences de la culture apparaissent comme des domaines de seconde zone. Pour le commun des mortels et même pour certains politiques, la culture s'assimile au folklore : c'est un cocktail de réjouissances et de festivités dont l'aspect ludique est valorisé au détriment de l'essence savante. À l'analyse, les fondements épistémologiques du développement tel qu'il est compris par la communauté internationale et tel que cette dernière souhaite qu'elle soit comprise de l'Afrique reposent sur les cultures occidentales d'inspiration gréco-romaine. Envisager le développement à partir de l'application de ces modèles du savoir et la conformité à ces savoirs-modèles est un mythe. A la reproduction de tels modèles, il faut substituer leur profonde déconstruction. Sous ce rapport, il est besoin de repenser l'épistémologie des sciences de la nature à la lumière des cultures africaines afin de faire de la science en Afrique le témoin de la pensée africaine. De cette façon, le développement de l'Afrique partirait de la refondation des sciences à la lumière d'une épistémologie qui sourd des cultures africaines ou tout au moins d'une épistémologie trempée dans ces cultures. Comment par la sémiotique les cultures africaines peut-elle être convertie en stratégie de développement ? Une telle entreprise nécessite le secours de la sémiotique des cultures et le recours aux études culturelles à travers deux triades.

MOTS-CLÉS : culture ; développement ; épistémologie ; mieux-être ; sémiotique ; stratégie.

RETHINKING THE EPISTEMOLOGY OF SCIENCE IN AFRICA: AFRICAN CULTURES AS A BETTER-BEING STRATEGY

¹ Maître de conférences en Sciences du langage à l'Université Norbert ZONGO (Burkina Faso). Adresse électronique : ouedlam2000@gmail.com

ABSTRACT: Policies and development plans in Burkina Faso have always given way to the economy. This choice would be justified by the fact that most of the difficulties facing the country are economic. From then on, culture, and with it the cultural sciences, appear as a second-zone domain. For the common and even for some politicians, culture is likened to folklore: it is a cocktail of rejoicing and festivities whose playful aspect is valued at the expense of the scholarly essence. In analysis, the epistemological foundations of development as understood by the international community and as it wishes to be understood from Africa are based on Greco-Roman-inspired Western cultures. Considering development from the application of these models of knowledge and compliance with these is a myth. To the reproduction of such models, it is necessary to replace their profound deconstruction. In this regard, it is necessary to rethink the epistemology of the natural sciences in the light of African cultures in order to make science in Africa the witness of African thought. In this way, the development of Africa would start from the re-foundation of science in the light of an epistemology that deafens African cultures or at least an epistemology steeped in these cultures. How can semiotics be converted into a development strategy? Such an undertaking requires the help of the semiotics of cultures and the use of cultural studies through two triads.

KEYWORDS: culture; development; epistemology; semiotics; strategy.

INTRODUCTION

L'épistémologie, entendue comme l'étude des conditions d'accession et des conditions constitutives des connaissances valables ne va pas sans l'ontologie qui considère la nature des choses. De cette façon, l'épistémologie des sciences telle qu'elle en ressort de l'école occidentale tire ses fondements dans la culture de l'Occidental. Elle est le reflet de sa vision du monde. Mieux, elle conditionne sa lecture du monde. Sous ce rapport, les sciences sont au service d'une philosophie : faire la science, c'est d'une certaine façon penser le monde et « il appartient à la philosophie de justifier les principes des sciences, car ceux-ci impliquent des affirmations d'ordre philosophique : il y a des choses, ces choses sont intelligibles, le changement ne s'explique pas par lui-même. » (FERNAND, 1993, p. 98). Pour Renoirte Fernand (1993, p. 96), « La science est une connaissance où l'esprit assigne les raisons d'être des choses, c'est-à-dire ce qui fonde le donné dans l'être et l'intelligibilité. »

Dans la situation de la plupart des pays africains, le joug colonial a donné à cette philosophie de départ (émancipée et dont l'intentionnalité est propre à chaque civilisation) une visée directive. L'école de Jules Ferry en est l'instrument principal. Elle est une stratégie visant à

produire des diplômés assimilés dont l'affranchissement intellectuel est laissé à l'appréciation de l'ancienne métropole. Le développement du continent africain dans de telles conditions est un leurre. Comment faire de l'ancrage culturel un élan vers le mieux-être de l'Afrique ? Peut-on repenser l'épistémologie des sciences ? Peut-on penser une école africaine qui se fonde sur les cultures africaines ? Ces questions orientent la problématique de la présente contribution vers une réflexion sur les conditions de conversion de la sémiotique des cultures africaines en stratégie pour le mieux-être.

REDÉFINIR LES CULTURES AFRICAINES

Afin de convertir les cultures africaines en stratégie, il est utile de revoir l'acception que l'on a de ces cultures. En premier lieu, il y a la nécessité de déconstruire les mythes, car la représentation sociale de la culture mérite un recadrage. En second lieu, nous verrons dans quelle mesure l'Africain se présente comme un sujet pathémique, orienté par le pathos.

Déconstruire les mythes et redessiner la sémiosphère

Eliade Mircea définit le mythe de la manière suivante :

« On appelle mythe un récit court issu d'une tradition orale mettant en scène dans des espaces-temps originels irréels des créatures surnaturelles. Le mythe est un récit qui vise avant tout une perspective explicative. Cette perspective couvre généralement plusieurs dimensions : la dimension cosmogonique (question de la création du monde), la dimension de l'anthropogénèse (question de la naissance de la nature humaine) et la dimension sociétale (question de la genèse de la société humaine). Le mythe est en quelque sorte une fiction, un récit qui s'inscrit dans l'imaginaire, et qui pourtant entend dire une vérité éternelle. » (ELIADE, 1957, p. 11)

Il est un fondement essentiel de la société. En effet, celle-ci a besoin de textes d'orientation, de textes fondateurs. Les mythes remplissent cette fonction. Ainsi,

« le mythe est censé exprimer la vérité absolue, parce qu'il raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire une révélation trans-humaine qui a eu lieu à l'aube du Grand Temps, dans le temps sacré des commencements. » (ELIADE, 1957, p. 21)

Mais le mythe n'est pas seulement un texte oral ancien. Dans une société donnée, la circulation d'un discours (littéraire, filmique, scénographique...) au fil des générations peut aboutir à la constitution d'un mythe : ce discours finit par faire office de vérité. La charte du Mandé (*Kurukan fuga*) certifie cela dans son article 17 qui dispose : « Les mensonges qui ont vécu et résisté 40 ans doivent être considérés comme des vérités. » (KOUYATÉ, 1998, p. 7).

On peut donc faire l'archéologie de la mythologie grecque (mythe de la caverne, le mythe de Prométhée, le mythe d'Œdipe...) dans les sciences, car « la transmission non pas antique, mais loyale, du trésor des mythes, est nécessaire à la pérennité de ce qu'on appelle la raison, qui est un des aspects du logos » (REY, 2011, p. 27).

La perception commune de la culture relève du mythe. De fait, pour le commun des mortels et même pour certains politiques africains, la culture s'assimile au folklore : c'est un cocktail de réjouissances et de festivités dont l'aspect ludique est valorisé au détriment de l'essence savante. En effet, au Burkina Faso, les acteurs de la culture se cristallisent autour des professions axées sur la modalité du réjouir². Ainsi, le danseur, le chanteur, l'humoriste et le comédien sont mis en avant contrairement à l'écrivain, au thérapeute ou au forgeron. Vus comme les principaux acteurs du monde de la culture, l'on les désigne couramment par la périphrase « ambassadeurs de la culture ».

Or, la culture articule principalement les modalités du savoir (le savoir-faire, le savoir-être, le savoir-avoir) et secondairement celles du jouir (le faire jouissif, l'avoir jouissif et l'être jouissif) et celles du réjouir (le savoir-(se) réjouir, le vouloir-(se) réjouir, le devoir-(se) réjouir et le pouvoir-(se) réjouir). L'on a fait des arts un espace de jeu et de plaisir, un espace essentiellement jouissif. Même si la dimension pathémique du jeu autorise ce rapprochement, il demeure que les cultures africaines ne sont pas fondamentalement destinées au ludique. La fonction ludique a une visée esthétique et esthésique. En effet, le jeu peut être un moyen de diffusion du savoir qui allie le Beau et la sensibilité. La musique, la danse, la chanson, etc. contribuent à développer l'acuité perceptive du sujet. Les arts prennent donc une posture d'initiation à la perception. Par l'art, l'Africain apprend à comprendre le monde et les phénomènes. Il nous semble utile de revenir à cette sémiosphère originelle dans laquelle le

² Cet angle de vue serait critiquable si l'on procède à une analyse économique. En effet, la création de richesses qu'engendre l'industrie du divertissement et ses activités connexes amènerait à argumenter en faveur de ce mode opératoire.

réjouir couvre le jouir et le savoir dans des cercles concentriques. Le schéma ci-après en rend compte :

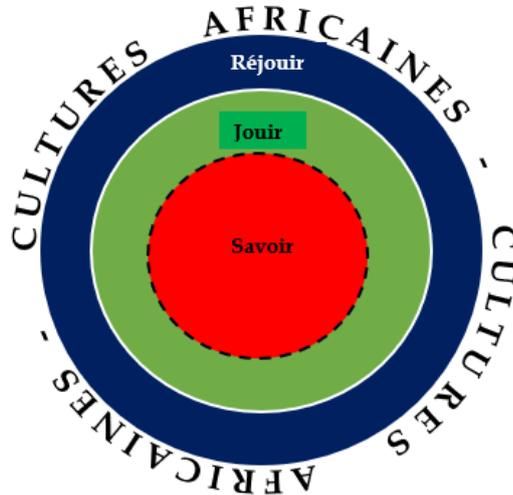


Fig. 1 : Sémiosphère des cultures africaines

Comme le montre la sémiosphère, en première approximation, l'on ne perçoit de la culture que le réjouir. En observant plus attentivement, le jouir apparaît. C'est en dernier ressort que le savoir est perçu de la culture. La déconstruction des mythes consistera à montrer que la culture représente plus que ce qui en est présenté. Elle cristallise l'imaginaire de toute une communauté en articulant ses peurs, ses croyances, ses visées, ses lois, ses savoirs... La création d'un nouveau mythe s'impose.

L'être africain comme sujet pathémique

« L'émotion est nègre, comme la raison est hellène » (SENGHOR, 1964, p. 24). Cette affirmation de Léopold Sédar Senghor a fait couler beaucoup d'encre et de salive. Elle a été comprise comme une négation de l'Africain en tant que sujet raisonné, logique. Il nous semble qu'elle ait été mal comprise et pourrait être entendue autrement. En effet, à l'observation, les Noirs (quoique doués de raison) sont dans la plupart des cas déterminés par le pathos. En tant que sujets pathémiques, les Africains développent des *éthè* déterminés par les modalités affectives et passionnelles. C'est sans doute pour cela que la rhétorique argumentative politique africaine recourt moins au logos qu'au pathos. Bien des fois, les choix politiques du destinataire du message politique sont basés sur l'axe sémantique euphorie/dysphorie. Le destinataire construit l'argumentation de son discours à partir d'une stratégie qui consiste à attirer par

l'euphorie (persuasion) et à repousser par la dysphorie (dissuasion). Le logos étant aphorique, il ne sert qu'à alimenter le phénotexte : il articule l'explicite dans le discours. Les éléments phoriques quant à eux participent du génotexte : ils informent l'implicite. Dans ces conditions, le népotisme, le régionalisme, le communautarisme, quoique niés ou combattus dans les discours officiels demeurent nourris par des discours implicites qui fixent la cartographie politique et économique d'une localité donnée voire d'un pays. Ce substrat est un terrain fertile propice au développement des guerres civiles (au Rwanda, en Côte d'Ivoire...) ou de la nébuleuse terroriste (au Mali, au Burkina Faso...).

À titre illustratif, l'on retient la dénonciation par les femmes du non-respect du quota genre sur la scène politique. Cette démarche logique rend compte de l'inégalité des chances entre hommes et femmes dans l'exercice des responsabilités quand il s'agit de la gestion de la cité. L'on s'attendrait donc à ce que les femmes, convaincues de cette discrimination, œuvrent dans ce sens en soutenant celles d'entre elles qui réunissent les compétences managériales requises pour animer la scène politique. Dans l'histoire politique du Burkina Faso, aucune femme à ce jour n'est parvenue au second tour d'une élection présidentielle. C'est dire que l'électorat (même féminin) n'est pas encore persuadé de la pertinence d'un tel choix. La question affective des mentalités et croyances prend le pas sur la revendication logique.

Il en est de même pour les jeunes qui, réclamant une implication plus accrue dans la gestion de la chose publique, ont cependant plus confiance aux aînés (en dehors du cas des régimes d'exception) quand il s'agit de la magistrature suprême.

REPENSER L'ÉCOLE ET PENSER UNE ÉCOLE AFRICAINE

Les sciences de la nature, en s'ancrant dans la culture, offrent la possibilité de repenser l'école. Celle-ci affichera ainsi son endogénéité, c'est-à-dire la prise en considération des modes de circulation du sens dans les cultures africaines, pour en faire une école africaine.

Ancrer les sciences de la nature dans la culture

L'universalité de l'humain postulée par Jean-Jacques Rousseau (1762) part de « l'existence d'un ordre universel, nécessaire et spontané » (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 226). Une telle réduction va induire le dictat des modèles éducatifs et scientifiques des plus forts (les colonisateurs) aux plus faibles (les colonisés). Dans ce sillage, l'on remarquera avec Marie-France Lange (2000, p. 51) que :

« L'école africaine est marquée par l'histoire coloniale qui l'a fait naître : l'organisation des cycles d'enseignement, des contenus, des modalités de sélection, ou le choix des langues d'enseignement sont encore très dépendants de l'héritage colonial. »

L'intellectuel africain, instruit à l'occidentale, s'inscrit dans la reproduction de savoirs programmatiques. L'école africaine fait sortir l'Africain de son contexte. Celui-ci devenu sujet passif ne peut transformer son propre monde. C'est au contraire, le monde qui le transforme.

Pour sortir d'une telle situation, il est nécessaire que les sciences de la nature en Afrique s'ancrent dans la culture du terroir. Ainsi, l'école africaine pourra être le témoin des savoirs qui se sont construits au fil du temps, transmissibles aux générations futures. Elle est utile au bien-être des générations actuelles. C'est dire qu'une refonte de l'épistémologie s'impose.

À l'analyse, les fondements épistémologiques du développement tel qu'il est compris par la communauté internationale et tel que cette dernière souhaite qu'elle soit comprise de l'Afrique reposent sur les cultures occidentales d'inspiration gréco-romaine. Envisager le développement à partir de l'application de ces modèles de savoir et la conformité à ces savoirs-modèles est un mythe. A la reproduction de tels modèles, il faut substituer leur profonde déconstruction. Sous ce rapport, il est nécessaire de repenser l'épistémologie des sciences de la nature à la lumière des cultures africaines afin de faire de la science en Afrique le témoin de la pensée africaine.

La culture est constituée par « les connaissances, croyances, art, morale, droit, coutumes, et toutes autres aptitudes ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société ». (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 129). C'est aussi « une hiérarchie de systèmes signifiants couplés dans la corrélation qui se réalise dans une large mesure par l'intermédiaire de leur rapport au système de la langue naturelle » (IVANOV et *al.*, 1974, p. 147).

Pour comprendre cet ancrage des sciences de la nature (sciences théoriques, sciences de la matière, sciences expérimentales) dans la culture, nous partirons de quelques exemplifications :

Primo, la physique classique est moins vivace que la physique quantique dans les cultures africaines. En effet, les lois de la première sont subordonnées aux principes de l'univers quantique. Selon l'épistémologie de l'une, certains phénomènes de l'Afrique traditionnelle sont dits irrationnels, non scientifiques. Et pourtant, des phénomènes prégnants dans l'occultisme africain tels que la téléportation, le voyage à travers le temps, les univers parallèles, la

superposition, etc. sont traduisibles en langage mathématique et descriptibles d'après les lois de la mécanique quantique.

Secundo, considérons l'arbre à palabre. Il est bien souvent un arbre centenaire (cas du baobab). Témoin du passé, du présent et de l'avenir (au nom de sa longévité connue), il se présente comme une porte ouverte sur le temps ou un trou de verre qui relie différentes dimensions de l'espace-temps. Dès lors, les palabres tenues sous cet arbre sont sauvegardées, sont la mémoire universelle. Elles font interagir le passé, le présent et le futur. La dissolution des frontières entre les trois dimensions du temps s'exprime par le fait que la parole d'hier agit aujourd'hui et agira demain. Celle d'aujourd'hui doit se conformer à celle d'hier. En clair, elle positionne l'acte de parole dans un débrayage temporel.

Tertio, il en est de même du cimetière qui n'est pas qu'une décharge de corps humains sans vie. C'est un champ d'énergie qui magnétise positivement ou négativement l'espace et les acteurs qui l'environnent. Pour s'en convaincre, il faut se rendre à l'évidence que la matière est constituée d'atomes composés d'électrons gravitant autour d'un noyau à l'intérieur duquel la stabilité est assurée par des gluons effectuant des mouvements continus entre neutrons et protons. Il apparaît donc qu'au niveau atomique, le mouvement caractérise la matière. La force nucléaire forte et la force électromagnétique sont actives même au cimetière. Les corps, animés ou inanimés, vivants ou non-vivants, inertes ou en activité ; sont soumis au principe énergétique. C'est sans doute pour ces raisons que ce champ d'énergie (cimetière) est le lieu d'apparitions fantomatiques ou de manifestations paranormales que l'on pourrait lire comme des représentations hologrammiques déterminées par le parcours de vie de ceux qui y gisent.

Quarto, considérant l'exemple du droit, la Constitution burkinabè dispose dans son article premier : « Tous les Burkinabè naissent libres et égaux en droits. » Cet article inspiré du droit français et de la pensée de Jean-Jacques Rousseau (1762) n'est pas opératoire dans certaines sociétés africaines. En effet, l'affirmation de la liberté et de l'égalité comme des valeurs cardinales est problématique. La vie sociale, au fond n'est pas un espace de liberté. C'est la prise de conscience face à cette vérité et la connaissance de ses lois qui se cristallisent dans ce que les sociétés traditionnelles ont convenu d'appeler « initiation ».

Quinto, la prison, n'est pas toujours dissuasive. L'adversité caractéristique de l'univers carcéral est-elle supérieure à celle à laquelle est confronté le citoyen qui ploie sous les difficultés de tous ordres ? La prison apparaîtrait même comme un refuge pour les caïds, d'où le phénomène de la récidive. Par contre, un droit pénal qui exploiterait les totems et tabous avec comme sanction la folie, l'humiliation ou la mort serait un meilleur épouvantail. C'est à juste

titre qu'en employant ces modes opératoires que les sociétés traditionnelles africaines ont pu pendant longtemps juguler des tares telles que l'inceste, le vol, le viol, la dégradation de l'environnement... La prestation de serment s'inspire de ce principe. Si des agents assermentés outrepassent la déontologie par le parjure, c'est qu'au fond, ils ne se reconnaissent pas dans le discours censé de servir d'épouvantail. Une prestation de serment ancrée sur les croyances réelles (et pas seulement officielles) des individus entrainerait un respect plus strict du contrat social.

Pour une école endogène : le recours aux études culturelles et le secours de la sémiotique des cultures

L'endogénéisation de l'école africaine postule que cette dernière éveille les Africains aux signes. L'on passerait donc d'un enseignement qui « inscrit des signes » à un enseignement qui « rend sensible aux signes ». L'enseignement-apprentissage se mû alors en une esthésie. Dans ces conditions, l'épistémologie des sciences en Afrique doit se fonder sur le pathos du sujet africain, en plus de considérer son ethos. Une école endogène est donc une école construite sur le substrat éthique et pathémique de l'Africain. Elle prendrait en compte son être d'hier, d'aujourd'hui et de demain et ses passions. Cette exigence découle du constat suivant :

« L'influence des théories économiques libérales tend à provoquer la refondation des systèmes éducatifs en fonction de dynamiques sociales multiples et des politiques scolaires pour partie suscitées par les organisations internationales qui sont les porte-drapeaux de ces théories libérales (Boutrolle et Moustier ; Charlier et Pierrard). En Afrique, des programmes décennaux sont « imposés », en contrepartie de financements [Cuenin, 1998], et les mesures ou réformes se succèdent au gré de ces financements extérieurs (double vacation, réforme des méthodes pédagogiques, du contenu des programmes, allègement des programmes, transformation des méthodes d'évaluation des élèves, politique en faveur de la scolarisation des filles...). » (LANGE, 2001, p. 9-10)

Les études culturelles africaines ont un rôle central à jouer dans la reconstitution des catégories de l'ethos prédiscursif et discursif (AMOSSY, 1999 et 2012), de l'ethos hybride

(MAINGUENEAU, 2012) et de l'éthos de l'hybride (OUÉDRAOGO, 2015). C'est dans cette perspective que s'inscrivent les études postcoloniales :

« Ainsi, les études postcoloniales voient dans les études du développement une instrumentalisation des sciences sociales au service de l'impérialisme occidental. Dans le développement, il existerait un biais élitiste qui favorise également l'autorité des leaders du monde colonial. » (Della Faille, 2012, p. 23)

Les passions et leur grammaire dans les sociétés africaines sont également une composante que les études culturelles pourraient contribuer à exhumer. Ce travail d'enquête permettra de collecter les données qui seront ensuite traitées par la sémiotique des cultures. Cette dernière s'évertuera à convertir les données culturelles en stratégie de développement. Il s'agira de composer un dispositif qui intègre les signes culturels, les textes culturels, les objets culturels et les pratiques culturelles dans une syntaxe et une sémantique globales. L'on constituerait un méga-énoncé qui irait au-delà de la fonction locutoire pour faire place belle aux fonctions illocutoire et perlocutoire. Par ces actes du langage, l'énonciation des cultures africaines manifesterait une intentionnalité en phase avec le développement. Dans ces conditions, il y a lieu de reconsidérer les théories du développement en convoquant la sémiotique des cultures :

« Un refus des hiérarchies et des oppositions dans l'analyse devrait également être en mesure de permettre une meilleure compréhension des rapports entre divers groupes sociaux des régions dites « sous-développées » ou « en voie de développement ». En effet, un tel examen pourrait se demander si, bien que ces groupes sociaux se situent dans des relations d'inégalités économiques et d'exploitation, ils ne font pas souvent partie d'un ensemble complexe aux frontières perméables dans lequel les facteurs économiques ne sont pas les seuls déterminants des relations. » (DELLA FAILLE, 2012, p. 29)

PENSER À L'AFRICAIN LE DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

Pour adapter le développement de l'Afrique à la pensée africaine, deux étapes sont indispensables : les mécanismes déterminant l'imposture du développement à l'occidentale et la triade informant le mieux-être.

L'imposture du développement à l'occidentale

Le développement de l'Afrique vu sous le prisme occidental apparaît ainsi qu'une imposture. Le développement a des préalables sémantiques : que signifie-t-il ? d'où part-il ? vers où est-il orienté ? quelle est sa trajectoire ? quels en sont les acteurs ? En clair, il y a lieu de définir le cadre situationnel du développement entendu tel que énoncé ou discours :

« Se développer, c'est prendre de l'extension, c'est marcher vers, c'est aller dans un sens. Mais quel est ce sens quand il s'agit des pays africains ? »
 (OUÉGRAOGO, 2017, p. 397).

Une lecture sémiotique de ces paramètres soulève des inquiétudes. En effet, l'analyse de l'espace-temps du développement dans une perspective quantique bouscule bien de certitudes. L'homme d'aujourd'hui est-il plus évolué que celui d'hier ? L'homme de demain sera-t-il plus évolué que celui d'aujourd'hui ? Le stade suprême de la civilisation est-il fondamentalement différent de la primitivité ? Le développement durable promu par l'Occident ne traduit-il pas la nostalgie de l'Afrique précoloniale ? Toutes ces questions trouvent réponses quand, à la linéarité de l'espace-temps, l'on substitue sa courbure. L'évolution de l'univers du big bang au big crunch, la sémiogénèse quantique (OUÉDRAOGO, 2019) de l'anasémiose (expansion quantique) à la catasémiose (rétrécissement quantique) amènent à dire que la linéarité est une illusion d'optique. En conséquence, l'axe sémantique en tant que composante de base du carré sémiotique (GREIMAS, 1966) peut être reconsidéré. Nous proposons de le remplacer par une « courbe sémantique ». Celle-ci décrirait le parcours circulaire de la signification d'une unité sémantique vers elle-même. En lieu et place du modèle dyadique, l'on élaborerait un modèle monadique. Dans ces conditions, le stade suprême de la civilisation aurait la même structure sémantique que la primitivité. Le développement serait alors un retour vers le passé : une nostalgie. Dans le cas qui nous occupe, la courbe sémantique se dessine comme suit :

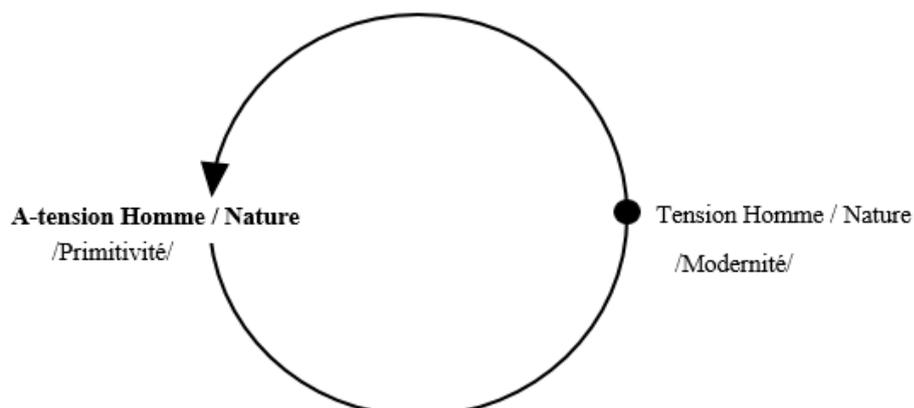


Fig. 2 : Courbe sémantique

La courbe sémantique illustre le parcours de l'humanité. Initialement définie dans une relation d'a-tension avec la nature, l'homme atteint dans la modernité le stade où la nature et lui sont dans un rapport tendu. La suite du parcours annonce son retour à la position initiale. Cette dernière, vue *a priori* comme primitive, devient un idéal. Différents concepts rendent compte de ce parcours à rebours : développement (durable), progrès.... Pour s'en convaincre, considérons le vêtement. La nudité primitive refait surface dans la modernité (sous forme de nu artistique) annonçant un naturisme généralisé et normé. Dans le domaine de la santé, la naturothérapie et la phytothérapie, après un certain discours qui a valorisé les produits pharmaceutiques de synthèse, connaissent un regain d'intérêt que la pandémie de la Covid-19 a mis au bout du jour.

Le développement tel que compris et promu par l'Occident à travers les partenaires techniques et financiers est de fait un mirage qui contribue à l'aliénation de l'Africain. De la traite négrière aux indépendances en passant par la colonisation, le Noir est, au fond, resté (dans l'imaginaire occidental) un être inférieur³, objet de l'histoire. À l'analyse, son rôle actantiel n'a pas évolué : un adjuvant au service du sujet occidental dans la quête du mieux-être de celui-ci. L'épiphanie de ce rôle est reconnaissable par différentes figures actorielles à travers l'histoire : esclave, colonisé, non-démocrate, sous-développé, pauvre, analphabète... Souleymane Bachir Diagne affirme : « Notre époque est celle qui doit inventer, après un universalisme se confondant à l'eurocentrisme, un universel véritablement universel » (DIAGNE ; AMSELLE, 2018, p. 109). Sous ce rapport, le développement se constitue en objet sémiotique :

« Le développement peut être interrogé par les sciences du sens. Dans le cas de la sémiotique, il s'agit de voir dans quel sens il est orienté, en quoi les paradigmes et normes contribuent à désorienter les pays sous-développés. Le devoir de la sémiotique sera d'éveiller à la prise de conscience du sens et à la manipulation. » (OUEGRAOGO, 2017, p. 413)

³ Bien sûr, à l'échelle des individus, tous les Occidentaux ne s'inscrivent pas dans ce schéma. Par contre, les relations internationales, les hégémonies, les positionnements géo-stratégiques laissent entrevoir que les nations ne sont pas égales. L'équilibre du monde repose sur ce déséquilibre fonctionnel.

Le discours sur le sous-développement de l’Afrique s’apparente alors à une autosuggestion mentale dont les énonciateurs sont convaincus qu’elle est une forme de vie. Du coup, la forme de vie opposée appelée « développement » et construite selon les codes universels (qui ne sont au fond que la généralisation des codes occidentaux) est proposée comme objet de valeur aux peuples africains. Là encore, c’est le faire judicateur du sujet manipulateur (l’Occident) qui à la fin du parcours narratif déterminera la sanction des opérateurs.

Par ailleurs, notons que, vu sous l’angle narratif, le développement ne saurait être une situation finale pouvant justifier une quête. Il s’agit plutôt d’une transformation. Il y a donc lieu de sortir de ce récit pour en construire un autre. Jacques Fontanille (2015) propose à juste titre un nouvel indicateur : le Bonheur intérieur brut (BIB) qui remplacerait le Produit intérieur brut (PIB).

Au regard de ce qui précède, nous proposons de parler de « mieux-être » plutôt que de développement, ce dernier étant impossible à atteindre. Pour parvenir à ce mieux-être une stratégie doit être mise au point.

Deux triades pour une stratégie de mieux-être

Une stratégie de mieux-être diffusée par l’école et ancrée dans les cultures devrait se bâtir sur la triade ethos – épistémè – tekhnè. En effet, l’ethos de l’Africain, longtemps nié dans les schémas de développement proposés aux pouvoirs publics africains est une donnée essentielle à considérer. Il s’agira, à partir de l’essence de l’être africain, d’articuler l’épistémè de sorte à ce qu’ils soient en congruence avec l’ethos et la tekhnè. Le droit, les sciences politiques, les lettres, l’économie, les sciences expérimentales, les mathématiques... devront être repensés à la lumière de ce qui fonde l’homme africain. À ce sujet, le retour aux savoirs locaux et le secours de la sémiotique des cultures africaines permettra d’orienter le sens en fonction d’une intentionnalité pensée. L’on parviendrait alors à élaborer les parcours narratif et passionnel programmatiques de l’Africain, fini attendu au bout de la chaîne de production discursive. Pour ce qui concerne la tekhnè, le même procédé est applicable. Il s’agit d’orienter les progrès techniques et technologiques en fonction du caractère de l’homme africain en s’appuyant sur les savoir et savoir-faire ancestraux. Ainsi, la robotique, les télécommunications, la mécanique, etc. pourront être réinvestis par le rebouteur, le forgeron, le devin, le griot, le chasseur, etc.

Cette triade première repose sur une autre : connaître la nature, la respecter et être en harmonie avec elle. Le premier point n'est pas nouveau : c'est l'objet des sciences. Quant au respect de la nature, il n'a pas toujours été pris en compte dans les inventions, progrès scientifiques et technologiques. La conséquence en est que la science a parfois maille à partir avec l'éthique (clonage, poupées sexuelles, intelligence artificielle...) quand elle ne fournit pas d'arguments en faveur d'une dégénérescence de l'espace humain (chirurgie de réassignation sexuelle pour la transidentité, épigénétique...). Le développement durable apparaît comme une réponse aux dégâts que les progrès scientifiques et technologiques auraient occasionnés, car le développement ne rime pas toujours avec la déixis positive.

L'articulation entre les deux triades engendre le pentacle suivant :

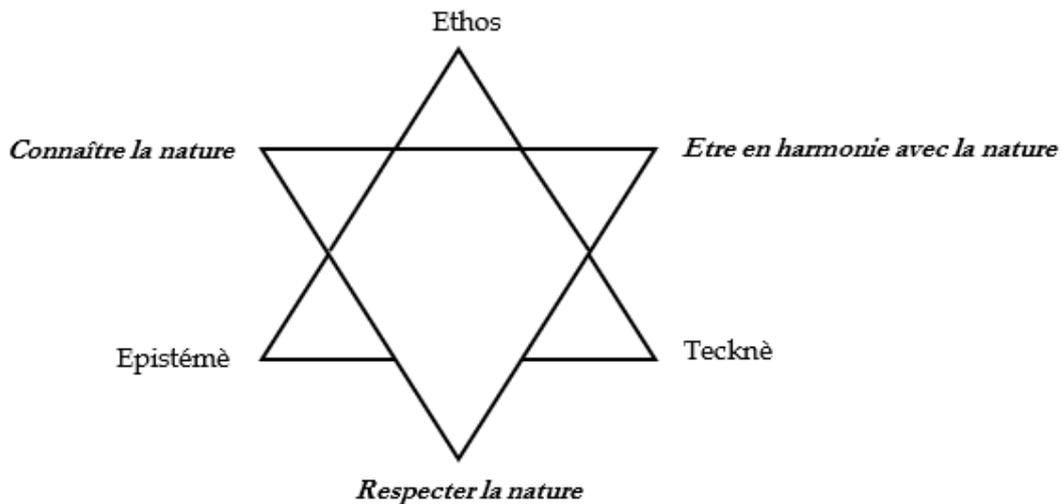


Fig. 3 : Pentacle du mieux-être

La connaissance de la nature combine l'*ethos* et l'*épistémè*. Les connaissances sont alors en accord avec le caractère de l'être. En mettant en rapport l'*épistémè* et la *tecknè*, l'on débouche sur le respect. Quant à l'association entre l'*ethos* et la *tecknè*, elle engendre l'harmonie.

CONCLUSION

Il est nécessaire de repenser l'épistémologie des sciences de la nature à la lumière des cultures africaines afin de faire de la science en Afrique le témoin de la pensée africaine. De cette façon, le développement (ou pour être plus précis le mieux-être) de l'Afrique partirait de la refondation

des sciences à la lumière d'une épistémologie qui sourd des cultures africaines ou tout au moins d'une épistémologie trempée dans ces cultures. Pour ce faire, une réforme des systèmes éducatifs africains s'impose. Celle-ci consistera en une appropriation des savoirs par l'intelligentsia africaine, qui considère les savoirs locaux ancestraux. Dès lors, le rôle primordial de l'Université dans la production et le renouvellement des savoirs s'affirme. Il lui appartiendra de s'écarter de la voie de l'impérialisme scientifique et intellectuel sur laquelle tend à se positionner les canons internationaux, comme l'affirme Marie-France Lange (2001, p. 5) :

« De plus, la mondialisation atteint le champ scolaire [Carton, Tawil (eds), 1997] : elle accentue ce processus d'uniformisation et de croissance de la démographie scolaire. Les théories néolibérales s'imposent dans le champ scolaire et influent sur l'élaboration des politiques d'éducation [Vernières, 1999]. »

L'Africain devra affirmer son individualité en tant que source crédible de savoirs par le recours aux sources scientifiques africaines. L'universalisme prendrait alors tout son sens : non un eurocentrisme, mais un égalitarisme.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMOSSY, Ruth (éd.). *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. Genève : Delachaux et Niestlé, 1999.

AMOSSY, Ruth. *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin, 2012.

Constitution du Burkina Faso, adoptée par le Référendum du 2 juin 1991.

DELLA FAILLE, Dimitri. « Les études postcoloniales et le « sous-développement ». In : *Revue québécoise de droit international / Quebec Journal of International Law / Revista quebequense de derecho internacional*, Numéro hors-série, p. 11–31, 2012, disponible sur <https://doi.org/10.7202/1068225ar>.

DIAGNE, Souleymane Bachir et AMSELLE, Jean-Loup. *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris, Albin Michel, 2018.

ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves et mystères*. Paris : Gallimard, 1957.

FERNAND, Renée. « La philosophie des sciences selon M. Maritain ». In : *Revue néo-scholastique de philosophie*, Deuxième série, N°37, p. 96-106, 1933.

FONTANILLE, Jacques. « La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI^e siècle ». In : *Actes sémiotiques*, N°118, 2015, disponible sur <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5320>, DOI : 10.25965/as.5320.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1974.

- GREIMAS, Algirdas Julien. *Sémantique structurale*. Paris : PUF, 1966.
- IVANOV, Vyacheslav et al. « Thèses pour l'étude sémiotique des cultures ». In : *Sémiotiques*, N° 81-84, p. 125-156, 1974.
- KOUYATE, Siriman (transcrit par). *La Charte de Kurukan fuga*. Radio rurale de Guinée, 1998.
- LANGE, Marie-France. « Des écoles pour le Sud Stratégies sociales, politiques étatiques et interventions du Nord ». In : *Autrepart*, N°17, p. 5- 12, 2001.
- LANGE, Marie-France. *Pour Education, sociétés*, N° 165, mars 2000.
- LEVI-STRAUSS, Claude et ERIBON, Didier. *De près et de loin*, Paris : Odile Jacob, 1988.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Analyser les textes de communication*. Paris : Armand Colin, 2012.
- OUEDRAOGO, Mahamadou Lamine. « Quelle sémiotique pour un développement durable ? Prolégomènes à une sémiotique du durable ». In : *Wiiré*, N°5, 2017, Ouagadougou : Presses universitaires de Ouagadougou, p. 397-416.
- REY, Olivier. « Mythe et logique ». In : *Revue Théologique des Bernardins*, N°1, p. 131-153, février 2011.
- ROUSSEAU Jean-Jacques. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Amsterdam : Marc-Michel Rey, 1762.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Liberté I, Négritude et humanisme*. Paris : Seuil, 1964.